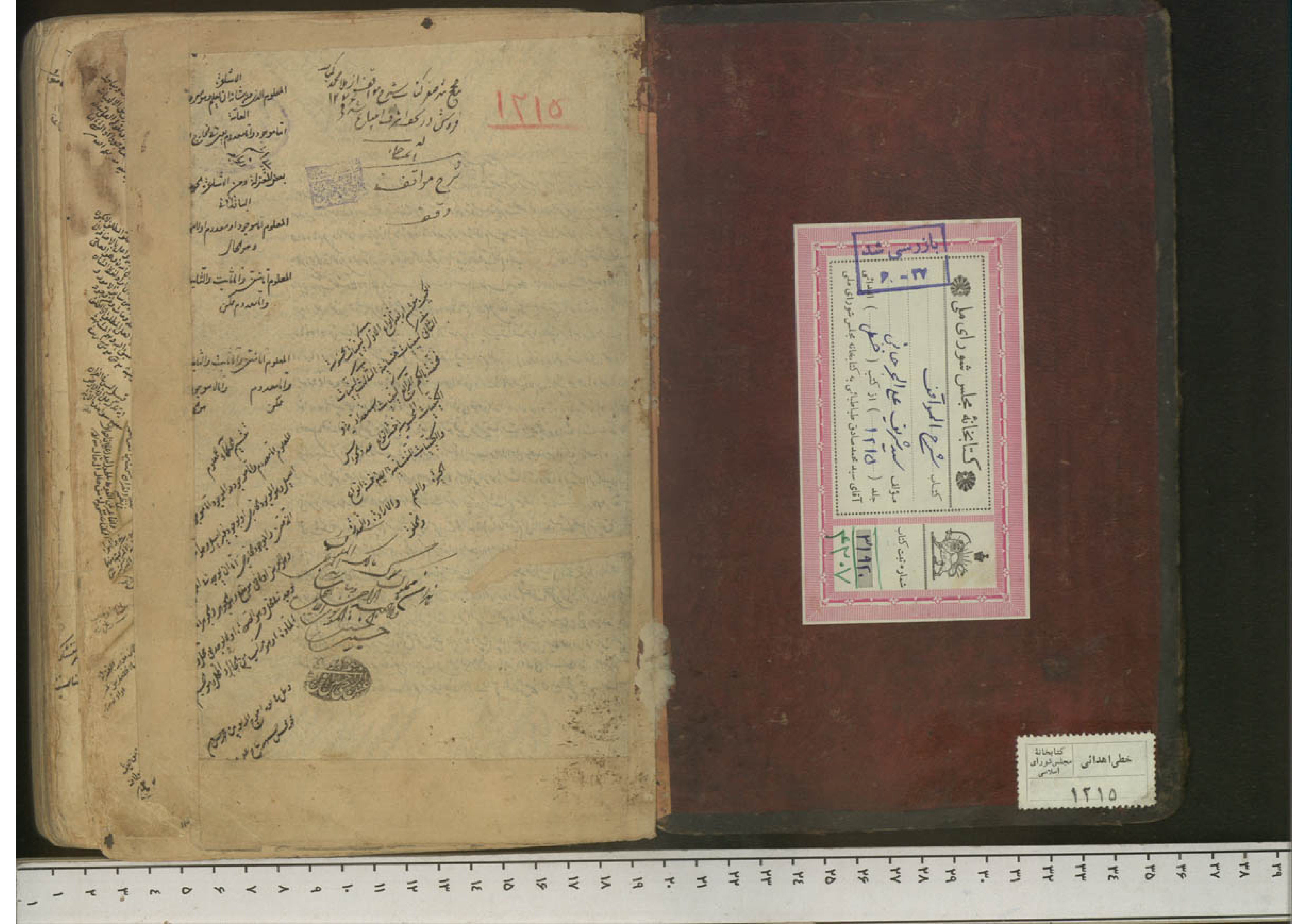
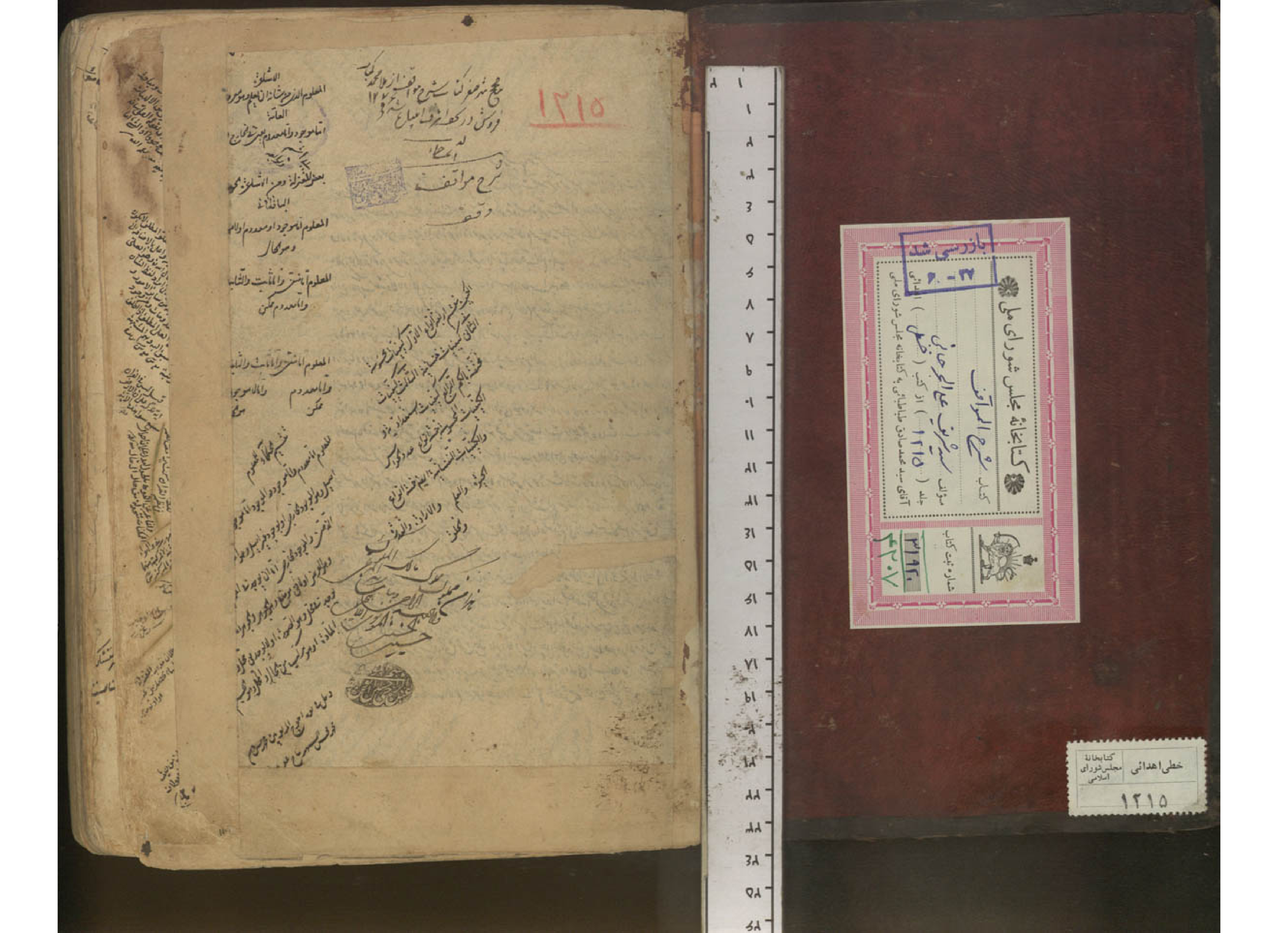

۱۲۱۵
شرح مواقف
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
بازرسی شد
کتاب شرح المواقف
مؤلف سید شریف علی جرجانی
جلد (۱۲۱۵) از کتب (خطی) اهدائی
آقای سید محمد صادق طباطبائی به کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب
خطی اهدائی
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
۱۲۱۵



شرح مواقف
وقف
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
بازرسی شد
کتاب شرح المواقف
مؤلف سید شریف علی الجرجانی
جلد (۱۳۱۵) از کتب (خطی) اهدائی
آقای سید محمد صادق طباطبائی به کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب ۳۱۶۴۰
کتابخانه مجلس شورای اسلامی
خطی اهدائی
۱۳۱۵

بسم الله الرحمن الرحيم [illegible]

سبحان من تقدست سبحات جلاله عن سمة الحدوث والزوال وتنزهت سرادقات جماله عن وصمة التغير والانتقال تلألأت على صفحات الموجودات
أنوار جبروته وسلطانه وتعلقت [illegible] آثار ملكوته وإحسانه تحيرت العقول والأوهام في كبرياء ذاته وتوالت الآلاء
والأوهام في عظمة صفاته يشهد بوحدانيته نظام مصنوعاته نسألك اللهم الصلاة على نبيك المصطفى ورسولك المجتبى محمد المبعوث
بالهدى [illegible] وعلى آله [illegible] وأصحابه [illegible] ما تعاقب الظلم والضياء وبعد فإن أنفع المطالب
وأرفع المآرب منقبة [illegible] الرغائب [illegible] المعارف اليقينية والمعالم الدينية
[illegible] الفوز بالسعادة العظمى والكرامة الكبرى في الآخرة والأولى علم الكلام [illegible] الإسلام [illegible] شأنها وأقواها
[illegible] وأوثقها بنيانا [illegible] فإنه [illegible] أساسها [illegible] واقتباسها [illegible]
[illegible] وما صنف فيه من الكتب المنقحة المحررة والصحف [illegible] من الزبر المهذبة المحررة كتاب المواقف الذي احتوى من
أصوله وقواعده [illegible] وفوائده [illegible] التحقيق [illegible]
شواهده [illegible] كيف لا [illegible] التحقيق [illegible]
[illegible] بيان التحقيق [illegible] التدقيق في صحيح عبارات رائعة مجزة وإشارات [illegible]
[illegible] في الاشتهار كالشمس في رابعة النهار [illegible] الأمصار والأقطار
فاشتهر [illegible] عباراته [illegible] وإشاراته [illegible]
إلى [illegible] المنتظمين [illegible] الكتاب [illegible] الكشف [illegible] نقاب
[illegible] أسرار [illegible] التوفيق [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الأكبر [illegible]
[illegible] السموات العلى [illegible]
[illegible]
[illegible]
الأعلم الأكرم [illegible] من طوائف العرب والعجم المختص من لدن حكيم عليم بفضل جسيم

وخلق عظيم ولطف عميم شمل الورى ألطافه وعمهم [illegible] وصانهم أكنافه من كمل [illegible] مكارمه [illegible]
[illegible] عطاياه [illegible] الندى [illegible] البحر والأفلاك
[illegible] ومن [illegible] من بابه [illegible] أو [illegible]
[illegible] ناشر العدل والإحسان على الأنام وباسط الأمن والأمان
في الأيام هو الذي [illegible] رايات العلم والكمال بعد انتكاسها [illegible] ربايع الفضل والإفضال بعد اندراسها [illegible] العلم
[illegible] الأطراف [illegible] الجوانب والأكناف [illegible] سلاطين العالم بالاستحقاق
[illegible] في الآفاق السلطان المنصور المؤيد [illegible] الحق والدولة والدين [illegible] خلد الله ملكه وسلطانه وأفاض على
العالمين بره وإحسانه [illegible] في المقصود متوكلا على
[illegible] قال [illegible] المصنف [illegible] الإشارة إلى مقاصد علم الكلام رعاية لبراعة الاستهلال
[illegible] **الحمد لله** [illegible] ذاته وصفاته [illegible] تعالى جامع [illegible]
[illegible] **العلي شأنه** [illegible]
في الآفاق والأنفس [illegible] **القوي سلطانه** [illegible]
[illegible] من الأشياء [illegible] **الكامل جوده** [illegible]
[illegible] **الشامل فضله** [illegible] كل شيء [illegible]
الذي خلق سبع سموات هي أفلاك الكواكب السبعة السيارة [illegible] **ومن الأرض مثلهن**
[illegible] الأرض [illegible] سبع طبقات [illegible]
[illegible] طبقات العناصر الأربع [illegible] **بكمال قدرته** [illegible]
[illegible] **يتنزل بينهن** [illegible] السابعة إلى الأرض السفلى **ببالغ حكمته** التي هي اتقانه [illegible] **وكرم بني آدم**
[illegible] الإنسان على غيره **بالعقل الغريزي** بالقوة المستعدة لإدراك المعقولات [illegible] **والعلم**
الضروري [illegible] **والنظر والاستدلال**
بالعلوم الضرورية **والارتقاء في مدارج الكمال** [illegible] الضروريات [illegible] النظريات [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] **ثم أودعهم** [illegible]
[illegible] **بالتفكر في مصنوعاته** [illegible]
[illegible] **والتدبر في مخلوقاته** [illegible] التفكر والتدبر [illegible]
[illegible] **إلى العلم بوجود صانع** لأن المخلوقات حادثة
ولا بد للحادث من صانع **قديم** [illegible] **قيوم** [illegible]

يقيم بغيره فان ذلك دائم لكونه حافظا حقيقيا حكيم لظهور اتقانه في اثاره الصادرة عنه واحد في صفات الالوهية لا شريك له فيها والا
لاختل النظام المشاهد في العالم احد في ذاته لا تركيب فيه والا لكان ممكنا حادثا فرد لا شفع له من صاحبة او ولد لعدم مجانسة غيره صمد
سيد يقصد في الحوائج من صمد يصمد صمدا اي قصده منزه عن الاشباه المشاركة له في صفاته والامثال الموافقة له في حقيقة ذاته
متصف بصفات الجلال اي العظمة تعالى جل فلان اذا عظم قدره مجلا له نعت مبرأ من شوائب النقص جامع لجهات الكمال
الذي في الذات والصفات والافعال غني في جميع ذلك عما سواه فلا يحتاج الى شيء من الاشياء فيما ذكرناه عالم بجميع المعلومات لما سياتي
من ان المقتضي لعلمه خصوصية ذاته والمصحح للمعلومية ذوات المعلومات ولا شك ان نسبة ذاته الى جميعها سواء فوجب عموم
علمه اياها فلا يعزب من علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء اي لا يبعد ولا يغيب عنه اقل قليل من مثقال في الثقل
بالزائد المشتمل عليه قادر على جميع الممكنات لان مقتضي القدرة ذاته ومصحح المقدورية هو الامكان المشترك بينها فوجب شمول
قدرته اياها على سبيل الاختراع والانشاء اي بلا احتذاء فيقال تعالى اخترعه اي ابدعه واصل الخرع هو الشق وانشاء بفعل كذا اي
ابتدا بفعل مريد لجميع الكائنات خيرها وشرها لان وقوع ما لا يريده يدل على كره كما زعمت المعتزلة يستلزم عجزه المنافي للالوهية
متفرد بصنائع الافعال بالافعال المتقنة المحكمة الخالية عن الاختلال وعاطس الاسماء وانما اختار صيغة الفعل المنبئ عن تفرده على
متفردة فيها على ما اشار اليه من اتصاف ذاته بما ذكر من الصفات فان الاتقان المشير اليه قوله صنع الله الذي اتقن كل شيء
يدل على علمه وقدرته وارادته كما ان اسماءه الحسنى تنبئ عن اتصافه بالكمالات والتبرئ عن النقائص ازلي هو القديم من
القديم لان اجسام الحوادث ازلية وليست بقديمة وانما ذكره مع الاستغناء عنه بقديم ليقارنه لفظ ابدي فانهما مذكوران
غالبا معا او تفرد بالقدم والبقاء ربط بالازلي على طريقة الاستئناف بصيغة الفعل تفرده بالقدم وذلك لا ينافي كون صفاته
الزائدة على ذاته قديمة لانها ليست مغايرة له وربطه بالابدي تفرده بالبقاء فانه الباقي بذاته وما سواه انما هو باق بدوام
بابادته وقضى اي حكم على ما عداه بالعدم والفناء هو العدم الطاري على الوجود فهو اخص من العدم مطلقا له الملك توطئة
لما ذكره من صفاته الفعلية وما يتعلق بها وانما ذكرها بصيغة الافعال لمناسبتها اياها يحيي ويميت من الابادة وهو الاهلاك
ويبدئ ويعيد وينقص من خلقه ويزيد كل ذلك وفق مشيئته لا يجب عليه شيء من الافعال كما يزعمه اهل الاعتزال اذ لا
حاكم فوقه يوجب اليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا او كون العقل حاكما باطل كما سنقرره له الخلق والامر والايجاد والحكم يفعل ما يشاء
بقدرته ويحكم ما يريد بحكمته لا مانع لمشيئته ولا راد لحكمه لا يعلل افعاله بالاغراض والعلل لان ثبوت الغرض للفاعل في فعله
يستلزم استكماله بغيره وثبوت علة لفعله يستلزم نقصانه في فاعليته وليس يلزم من ذلك عبث في افعاله تعالى لانها مشتملة
على حكم ومصالح لا تحصى الا انها ليست عللا لافعاله ولا اغراضا له منها قدر الارزاق والآجال في الازل اشارة الى القضاء الذي
يتبعه القدر والرزق عندنا ما ينتفع به حلالا كان او حراما والاجل يطلق على جميع مدة الشيء كالعمر وعلى آخره الذي ينقرض
فيه كوقت الموت وقوله ثم انه بعث اليهم الانبياء والرسل اشارة الى مباحث النبوات وكلمة ثم للتراخي في الرتبة فان
البعث مشتمل على احكام كثيرة اشار اليها هنا سوى الامر بالتفكر الذي ذكره فيما سبق ولا يجوز حملها على المهلة بناء على ان ذلك
الامر معروف بالعقل فانه ربط عنه الفقه والرسول نبي معه كتاب وشرع والنبي غير الرسول من لا كتاب معه بل امر بان يدعو الى شرع من
قبله كيوشع مثلا مصدقا لهم للانبياء والرسل بالمعجزات الظاهرة والآيات الباهرة فان ما يصدق الله به انبياءه في دعوى النبوة
يسمى معجزة لاعجازه الناس عن الاتيان بمثله وآية ايضا لكونه علامة دالة على صدقه انباءهم واياهم في المخالفة من اهل الفكر

اضاء حتى غلب ضوءه ضوء الكواكب ليدعوهم بتكميل القوة الى تنزيهه عن النقائص وتوحيده من الشركاء والمقصود من التوحيد الكامل
مع المبالغة في التنزيه لمزيد استمام شانه ويامرهم بمعرفته بصفاته وجوده وتعظيمه باثبات الكمالات الوصفية الذاتية
وتمجيده باثبات الكمالات الفعلية تكميلا للمبعوث اليهم في قوتهم النظرية ويبلغوا احكامه المتعلقة بافعالهم اليهم تكميلا
لهم في قوتهم العملية مبشرين ومنذرين بوعده بنعيم المقيم ووعيده بنار الجحيم فاقام بهم على المكلفين الحجة ووضح المحجة فانقطع
بذلك اعذارهم بالكلية قال الله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل واما من نشأ على شاهق جبل ولم يبلغه دعوة
نبي فانه معذور عند الاشاعرة في ترك الاعمال والايمان ايضا ثم ختمهم باجلهم قدرا رتبة وشرفا واعظمهم جدا شرعا يهتدى به
في ظلمات الهوى واشرفهم نسبا فان الله اصطفاه من اشرف القبائل كما نطق به الحديث المشهور واكرمهم حسبا مكان يقوم
واطيبهم منبتا موضع نبات واكرمهم محتدا مكان اقامته من حتد بالمكان اذا اقام به والمراد به مكة شرفها
الله فان الاماكن لها مدخل في زكاء الاخلاق وطهارتها وطيب الاوصاف وحسن الافعال وكرامتها وهي ازكى
البلاد عن المشركين الذين هم نجس قد طردوا عنها بقوله تعالى فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا واطيبها واحبها
الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقوله عليه السلام ما اطيبك من بلد واحبك الي ولما كان كونها احب بلاد الله لقوله عليه السلام
اعزلة واحب اعزلة الي الله واقومهم دينا واعدلهم شرعة الذين والملة متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فان الشريعة
من حيث انها تطاع تسمى دينا ومن حيث يجتمع عليها تسمى ملة وانما كان شرعه اقوم واعدل لخلوه عن الاصار والتكاليف
الشاقة التي كانت على اليهود من وجوب قطع موضع النجاسة وحرمة البيتوتة مع الحائض في بيت واحد وتعين القود
وعن التخفيف المفرط المفوت لمحاسن الاداب الذي كان في دين النصارى من مخامرة النجاسات ومباضعة الحيض وتعين
العفو في القصاص الى غير ذلك واوسطهم امة الاوسط كالوسط بمعنى الافضل وكذلك جعلناكم امة وسطا واسدهم
صوابهم قبلة فان الكعبة اول بيت وضع للناس مباركا واحق ما استقبل اليه واتمهم عصمة فان الانبياء معصومون و
كان عليه السلام اشدهم واقواهم في العصمة لانه تعالى اعانه على قرينه من الجن فلم يامره الا بخير واكرمهم حكمة على وجليه
كما يشهد به سيرته لمن تتبعها واعزهم نصرة فانه خص بالرعب مسيرة شهر قال الله تعالى وينصرك الله نصرا عزيزا اي بالغا
في العزة والغلبة سيد البشر كما اشتهر به الخبر المبعوث الى الاسود والاحمر اي العرب والعجم وقيل الانس والجن الشفيع
المشفع المقبول الشفاعة يقال شفعت قبلت شفاعته يوم المحشر بكسر الشين من حشر يحشر ويحشر حبيب الله قال ان كنتم
تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ابي القاسم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم كني عليه السلام بابي القاسم اما
لان القاسم اكبر اولاده واما لانه يقسم للناس مصالحهم دينهم ودنياهم وذكر الاب مبالغة في مباشرة القسم واتزاحمه
عطف على ختمهم واشارة الى اظهر معجزاته الدالة على نبوته فانه الباقي على وجه كل زمان والناطق على كل لسان
كتابا عربيا مبينا اي ظاهرا اعجازه او مظهرا للاحكام من ابان بمعنى ظهر واظهر فاكمل لعباده دينهم واتم عليهم نعمته
ورضي لهم الاسلام دينا ماخوذ من قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم الآية كتابا بدل من كتابا عربيا كريما مرضيا
جامعا لمنافع لا تستقصى وقرآنا مقروا قديما لان كلامه تعالى من صفاته الحقيقية التي لا مجال للحدوث فيها ذا غايات هي
اواخر السور ومواقف هي فواصل الآيات محفوظا في القلوب ومروي في الصدور مقروا بالالسن مكتوبا في المصاحف وصف
القرآن بالقدم ثم صرح بما يدل على انه هذه العبارات المنظومة كما هو مذهب السلف حيث قالوا ان اللفظ والقراءة

والكتابة بعود لكن منقطها اعني المحفوظ والمقروء والمكتوب قديم وهو يتهم من ان ترتب الكلمات والحروف وعروض الانتهاء و
الوقوف حادث في الحدوث فقط لان ذلك المقصود في آلات القراءة وما اشتهر من الشيخ ابي الحسن الاشعري من ان القديم
معنى قائم بذاته تعالى قد عبّر عنه بهذه العبارات الحادثة فقد قيل انه غلط من الناقل منشأه اشتراك لفظ المعنى بين مدلول
اللفظ وبين ما يقوم بغيره وسيرد اليك توضيحها فيما بعد ان شاء الله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لا يجد
الباطل سبيلا من جهة من الجهات الا انه خص هاتين الجهتين لان من يأتي شيئا يأتيه غالبا من قدامه او من خلفه ولا يتطرق
اليه نسخ اي لا ينتهي حكمه بعد زمانه عليه السلام وذلك لانقطاع الوحي وتقرر احكامه الى يوم القيامة ولا تحريف اي تبديل
كلماته عن مواضعها كما فعلت اليهود بكلم التوراة او وصف بان يغير مثلا اعرابه او تشديده كما غيرت النصارى ما انزل
اليهم في الانجيل من توله وولدت عيسى من جارية عذراء اي جعلته مثلا منها وانما لم يتطرق الى القرآن تحريفا لقوله
تعالى وانا له لحافظون وملاقاته اشارة الى مباحث الامامة فانها وان كانت من فروع الدين الا انها الحقت باصولها
لمخالفات اهل البدع والاهواء وصونا للائمة المهديين عن مطاعنهم كما تقتضي القاصرين الى سوء اعتقاد فيهم ومن اصحابه
المنتخب اكرمهم واتقاهم يعني ابا بكر رضي الله عنه اذ قد نزل فيه وسيجنبها الاتقى وقد علم ان اكرمهم عند الله اتقاهم واشار الى
ان انعقاد امامته بالبيعة والاجماع واحقهم بخلافة الامام فانه عليه السلام جعله خليفة له في امامة الصلوة حال حياته
ناصر قواعد الدين اي حكمها ومحيها بسطها ودفعها من ذلك تصلب في دفع مانعي الزكوة معتقدين بان صلوة النبي عليه السلام كانت سكنا
لهم دون صلوته وموضح مباني وشيد يقال شيد البنا طوله واقام الاود ورتق الفتق الاود الاعوجاج والرتق ضد الفتق
وسوا الشق ولم الشعث يقال لم الله شعثه اي اصلح وجمع ما تفرق من اموره وسد الثلم الخلل واقام قيام الايد بامر دينهم ودعائم
الايد بوزن السيد هو القوي وهو الصالح جذبها وقد المنافسة ودفعها الاطماع او امام وكفاه في دفع المفاسد ان قبل مسيلمة الكذاب
في خلافته ومن بعده من الخلفاء الراشدين مهدوا وانقى ابع اثره هو تحريك اي وما بقي من رسم الشيء والترم ونبه وطفقت
مجبروا فهروا ففاة الجابرة جاجمع العاتي وهو المتجاوز عن الحد وجمع الجبار وهو الذي يقتل على الغضب وكسروا
اعناق الاكاسرة جمع كسرى بفتح الكاف وكسرها معرب خسرو وهو لقب ملوك الفرس حتى اضاءوا بدين الاسلام في الافاق
بذلك كل الاشراق بالمعارف بالعلوم والاعتقادات الحقة ومحاسن الاعمال المرضية ومكارم الاخلاق الزكية وطهروا الظواهر
من الفسوق من الخروج عن الطاعة والبطالة بكسر الباء وهي كثيرا المودية الى اعمال المهالك والبواطن من الزيغ وهو الميل الى العقايد
الزايغة الباطلة والجهالة والحيرة وهي التردد بين الحق والباطل والضلالة وهي سلوك ما لا يوصل الى المطلوب صلى الله عليه صلوة
تكافي تماثل سابق فضله سابق منشقة وحاشية في ازهاق الباطل واثبات فضله وتقاضي تشابه حسن غنائه نفعه وكفايته في اظهار
الحق واعلائه وعلى آله نجوم الهدى ومصابيح الدجى يهتدى بهم في مسالك الافكار ومنازل الاعمال وعلى جميع اصحابه من هاجر اليه من
اوطانه او نصره واوى في مكانه وسلم عليه وعلى آله واصحابه تسليما كثيرا وبعد شرع في بيان الباعث على تأليف الكتاب فان كمال كل نوع
يعني ان كمال بعد تحصيل ذلك نوع بنفسه النسي كما لا اول على الاطلاق انما هو بحصول صفاته الخاصة به ووجود
آثاره المقصودة منه ويسمى هذا الكمال كمالا ثانيا واشار الى انه قسمان احدهما صفات مختصة قائمة به غير صادرة
عنه كالعلوم للانسان مثلا والثاني آثار صادرة عنه مقصودة منه مختصة به ايضا كالكتابة الصادرة عنه
وكالمقاتل السيف ويجب زيادة ذلك المذكور اعني الكمال الثاني ونقصانه بتفضل بعض الافراد اي افراد ذلك النوع

تشديد

ملاقاة

ذهبوا الشرق والمغارب

العدد

بعضها الى ان يعد واحد منهم بالف ه ولم ار امثال الرجال تفاوتا من المجد حتى عد الف بواحد بل ربما اعدهم بما
ما الافراد وما افاضل ارض بكل ارض ه وانت من فوقهم سما ه واما تفاضل الانواع فيما بينها فبحسب تفاضل صورها
المستتبعة لكمالها وآثارها المقصودة منها كما اشار اليه بقوله والانسان مشارك لسائر الاجسام في الحصول في الحيز
في المكان الفضاء الخالي عن المتحيز وللنباتات في الاغتذاء والنشو والنما وللحيوانات العجم في حياة حساسة وحركة بالارادة
وهذه الامور المشتركة منه وبين غيره ليست كمالات له من حيث انه انسان بل انما هي كمالات للجسم مطلقا او للجسم النامي او
للحيوان وانما تميز الانسان عن هذه الامور المشاركة اياه فيما ذكر بما اعطي من القوة النطقية التي هي كمال اول
المنوع اياه وما يتبعها من الكمالات الثانية التي بها يتفاضل افراده بعضها على بعض من العقل اي استعداده لادراك
المعقولات العلوم الضرورية الحاصلة له باستعمال الحواس وادراك المحسوسات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات
واستعداده للنظر والاستدلال وترقيه بذلك في درجات الكمال لعله يريد بالكمال استعمال فذلك كما له الاشرف الاعلى الذي هو
بتحقيق المعقولات الاولى واكتساب المجهولات منها وان كانت الاخلاق الحسنة التابعة للاعمال الصالحة كمالا للعقل
ايضا لكن الكمالات العلمية ارفع واسنى اذ لا كمال له كمعرفته تعالى والعلوم متشعبة متكثرة والاحاطة بجملتها متعسرة
او متعذرة فقد يكون فلتعسر الاحاطة بل تعذرها افترق اهل العلم زبرا وتقطعوا اي تقسموا امرهم بينهم
زبرا هو جمع الزبر جمع زبرة وهي القطعة من الحديد ونحوها وبعضها جمع زبور بمعنى الكتاب اي اتخذوا امر العلم وتقطيعهم
اياه فيما بينهم قطعا مختلفة او كتبا متفاوتة دائرا امرهم فيه بين منقول متخالف الاصناف ومعقول متباين الاطراف
وفروع متدانية الجنوب واصول متشابكة العروق وتفاوت عطف على افترق مراتبهم في افناء العلوم وتفاضل مراتبهم
في الترقي الى مراتبها الى ان قال ابن عباس رضي الله عنهما في درجاتهم انها خمسمائة درجة ما بين الدرجتين مسيرة
الدرج خمسمائة عام والمراد تصوير الكثرة لا الحصر في هذه العدة وقال بعضهم اكابر الائمة واحد الائمة الحبر
بالفتح والكسر العالم الذي يحبر الكلام وينقحه في بيان معنى الخبر المشهور والحديث المأثور المروي من اثر الحديث
اذا ذكره عن غيره اختلاف امتي رحمة عطف بيان للخبر وقوله يعني اي يريد الرسول صلى الله عليه وسلم باختلاف
امته هو اختلاف هممهم في العلوم وقول ذلك البعض وما بعده تفصيل لذلك الاختلاف اعني قوله فهمة واحد
في الفقه لضبط الاحكام المتعلقة بالافعال وهمة آخر في الكلام لحفظ العقايد ينتظم بها امر المعاد وقانون العدل
القيم بشرع كما اختلف همم اصحاب الحرف والصناعات ليقوم كل واحد منهم بحرفة وصناعة فيتم
النظام في المعاش انتهى لذلك الانتظام وهذا الاختلاف ايضا رحمة كما لا يخفى لكن هنا مذكورا تبعا وتنظيرا واذا كان
الامر على ما ذكر من تعذر الاحاطة بجميع العلوم فالواجب على العاقل الاشتغال بالاهم وما الفائدة فيه اتم
منه كما ذكر وان ارفع العلوم رتبة ومنقبة واعلاها فضيلة ودرجة وانفعها فائدة واجداها عايدة واحراها
اي اجدرها بعقد الهمم بها والقاء الشراشر عليه يقال القى عليه شراشره اي نفسه بالكلية حرصا ومحبة وهي في
الاصل بمعنى الاثقال جمع شرشرة وارباب النفس اثقالها فيها وتعويدها وصرف الزمان اليها علم الكلام
المتكفل باثبات الصانع وتوحيده في الالوهية وتنزيهه عن مشابهة الاجسام شرك الاعراض
ايا ما واتصافه بصفات الجلال والاكرام اي بصفات العظمة والاحسان الى المخلصين من عباده او بالصفات الثبوتية

والحساب

مسيرة

والثبوتية او القهر واللطف واثبات النبوة التي هي اساس الاسلام بل لا مرتبة اشرف منها بعد الالوهية وعليه مبنى
الشرايع والاحكام اي كلها على علم الكلام بناء العلوم الشرعية والاحكام الفقهية اذ لولا ثبوت الصانع بصفاته لم يتصور علم
التفسير والحديث ولا علم الفقه واصوله وبه يترقى في الايمان باليوم الآخر الى درجة الايقان الايقان وذلك هو السبب لعدل النجاح
في الدنيا والفوز والفلاح في العقبى فوجب ان نعتني بهذا العلم كل الاعتناء وانه في زماننا هذا قد اتخذ ظهريا اي
امرا منسيا قد القي وراء الظهر وصار طلبه عند الاكثرين شيئا فريا بديعا عجيبا وقيل مصنوعا مختلقا لم يبق منه من
علم الكلام بين الناس الا قليل ومطمح نظر من يشتغل به على الندرة قال وقيل ما فعلان والمعنى ان منتهى
ما يرتفع اليه نظر من يشتغل به نادرا هو النقل عن شخص معين او مجهول من غير التفات الى دراية واستبصار في رواية فوجب
علينا ان نرغب طلبة زماننا في طلب التدقيق ونسلك بهم في هذا العلم مسلك التحقيق واني قد طالعت ما وقع الي من
الكتب المصنفة في هذا الفن فلم ار فيها ما فيه شفاء العليل بامراض الاسواء في الآراء او رواء اي ري او ازواء لغليل لحرارة
العطش بفقد المطالب الاعتقادية والشوق اليها وفي الصحاح ان الزواء بالمد وفتح الراء هو الماء العذب وبكسر الراء جمع
ريان وبيضها المنظر الحسن شيئا حذف منه كلمة لا لكثرة الاستعمال والجملة الحالية اعني قوله والعمر قاصر ما وقع بالظرف
نظرا الى قرب الحال من ظرف الزمان فصح دخولها عليها وهذا من قبيل الميل الى المعنى والاعراض عما تقتضيه اللفظ
بظاهره اي المقتضي حصول الشفاء والارواء عن تلك الكتب في كل زمان لا يمثل استفادة في زمان قصور الهمم عن نيل الاستفادة
افترت الرغبات في تحقق فائدة والدواعي اليه قليلة والصوارف عنه متكاثرة ثم انه بين ما اجمل من بيان حال تلك الكتب
بقوله فمختصراتها قاصرة عن افادة المرام باختصارها المخل ومطولاتها مع الابرام بما فيها من الاسهاب الممل مدهشة للافهام في
الوصول الى حقائق المسائل ثم زاد في ذلك البيان بذكر احوال المصنفين في تصانيفهم الكلامية فقال منهم من كشف عن
مقاصده اي مقاصد علم الكلام القناع بازالة استاره عنها ولكنه قنع من دلائله بالاقناع بما يفيد الظن ويقنع
ومنهم من سلك المسلك السديد في الدلائل لكن نحو المقاصد ينظر اليها بموخر عينه من مكان بعيد فلم يكشفها ولم يحررها
ومنهم من غرضه نقل المذاهب التي ذهبت اليها طوائف من الناس واستقروا عليها والاقوال التي صدرت عمن قبل
والتعرف بالرفع عطف على نقل لوجوه الاستدلال وتكثير السؤال والجواب بما لا يبالي الام اي الى اي شيء رجع
نقله وتعرفه وتكثيره هل يترتب عليه ثمرة او يزداد بها حيرة ومنهم من يلفق يجمع ويضم مغالط شبها يغلط بها
لترويج رأيه ولا يدري ان النقاد من ورائه يميزها وينقضها ومنهم من نظر في مقدمة مقدمة ويختار منها من المقدمات
التي نظر فيها ما يؤدي اليه بادي رأيه اي اوله بلا امعان تامل ويبني عليه مطالبه وربما يكر يرجع ويحمل بعضها بعض تلك
تلك المقدمات على بعض بالابطال ويتطرق الى المقاصد بسبب الاختلال ومنهم من يكثر حجم الكتاب بالبسط
في العبارة والتكرار في المعنى يتلو به اذ يجر ذخاره كثيرا ما يقع من نظرائه امثاله وانفع ومنهم من هو كحاطب الليل يجمع
الحطب بالقليل فلا يميز بين الرطب واليابس والضار والنافع وجالب رجل وخيل الرجل جمع الراجل وهو خلاف
الفارس والخيل الفرسان يعني كجالب العسكر بالضعيف والقوي ثم اشار الى وجه الشبه في جانب المشبه في كلا
التشبيهين بقوله يجمع ما يجده من كلام القوم نقلا ولا يستعمل عقلا يعرف به الحق كالاخذ ام من مجيب اي دقق ذلك
الفعل ما وجده ام سمين اي قوي فصار جميع ما ذكره باعثا على تاليف الكتاب كما اشار اليه بقوله فقد [illegible]

بعثني

بعثني الحب المفرط والشغف على امل الطلب لهذا العلم ومزائن تحقيق الحق فيه ادرب حاجة الى ان كتب هذا اشارة الى الكتاب كتابا
في العقيدة متوسطا لا مطولا مملا بتطويله ولا مختصرا مخلا بايجازه او دقة اوردت فيه لباب خلاصة العقول ومزت
فيه القشر من اللباب ولم آل ولم اترك جهدا سعيا وطاقة في تحرير المطالب الكلامية وتقرير المذاهب الاعتقادية ونقح ليجهر
تحليله شبها كالسندس يجلله اصحابها منقول الى الشبهات متضادة متصاعدة حتى قرات عنا كالذي ظهرت مقتلها والتجنب سوء
وذهبت الى النقد والتزييف للدلائل والهدم والتضعيف اي الاحكام المقاصد على كتب على ينابيع التحقيق وتعمق
تهدى الى نكات التدقيق النكتة طائفة من الكلام منقحة مشتملة على لطيفة موثرة في القلوب والينبوع عين الماء والنقرة
بالسكون نقارة الظهر ويطلق على جوبة في الصخرة تشبيها لها وعلى قرينة الاسجاع ايضا وانا الظمآن الى ورود موارد
الورود جمع مورد من ورد الماء اي الفادد موانع الهجوع من صدد اذ ارج وانا مل في التحاريج قبل ان اضيع قدمي في الداخل
من رابع القرق اي الرجوع الى خلف الا قدما تقف من قصور فانه دانه وارجع البصر كرة بعد اخرى حل
اخذ من قطوب اي الشئ فالتقطه واصلحه حافظا حال من فاعل كتبت وما في خبره من اورد ثبت وما عطف عليه اي فعلت كل
ذلك حافظا للاوضاع التي ينبغي ان يحافظ عليها مائلا شيئا بايجاز العبارة مشبعا موضحا باطنابها في مقام الرموز والاشباع فلقد
بالغ في تحرير كتابه وتنقيح طالبه حتى جاء متعلق بتلك الافعال المذكورة كما اردت وفق ما قصدته في اتمام ما قصدت ثم بين مجيئه
على وفق ارادته بقوله جاء كلاما لا عوج فيه ولا ارتياب ولا لجلجة اي لا تردد ولا اضطراب مناسبا صدوره او الاد وروده
اذا هو منتظما سوابقه ولواحقه وقوله مجرا بدل من كلاما من ابكار الجنان لم يطمثها لم يمسها من قبل انس ولا جان وكت
برهة من الزمان مدة طويلة منه اجيل راي ادبره وارده قداحي كما تفعله الياسر حال مكره في الميسر وانا مفتي من العمرة
وهي المشاورة كان كلا من المتشاورين يامر صاحبه بآرائه واشاور ذوي النهى جمع نهية وهي العقل لانه تنهى عن القبائح من اصدقائي
مع تعدد خاطبيها من الخطبة والضمير للبكر ومن جملة خاطبيها سلطان الهند محمد شاه خلد الله ملكه ويكثر الراغبين فيها
وقوله الى كفؤ متعلق باجيل وما عطف عليه الذي ازفها يقال زففت العروس الى زوجها الزف بالضم زفا وزفافا يعرف
قدرها ويعلي مهرها يكثره حتى ظفرت من عند الله بالمواقف جمع موقف من الوقوف بمعنى اللبث يعز الدين فيها بالسيف
والسنان وهو متصلع ناظر مشرف المواقف جمع موقف من الوقوف بمعنى الوقوف وفيه اشارة الى اسم الكتاب
ينصره فيها بالحجة والبرهان ولابد لذلك الاعزاز من هذه النصرة فان السيف القاضب القاطع اذا لم تقض الحجة
حده كالمثل مخراق لاعب وهو منديل يلف ويضرب به عند التلاعب حتى دفع غاية لاجالة الرأي وما عطف عليها
الاختيار على من لا يوازن بين والذات بين الشيئين اذا وزنت احدهما بالآخر لتعرف ايهما ارجح ولا يوازي ولا يعادل
ولا يقاربه احد وهو غني من ان يباهي ويباهى والمعنى انه اجل من ان يتعلق المباهاة اي ما يمكن ان يتعلق به فلا يتصور
ان يباهيه احد اصلا وهو اعظم من ملك البلاد وساس اي حفظ وضبط العباد شانا تميز عن النسبة في اعظم والعلام
منزلة ومكانا واندا هم راحة وبنانا يقال فلان ندي الكف اذا كان سخيا وانجبهم جاشا هو النفس رواع
القلب اذا اضطرب وفلان رابط الجاش اي يربط نفسه عن الفرار لشجاعته وجنانا والقوام دينا وايمانا واوزعهم
سيفا وسنانا يقال ذعته فارتاع اي افزعته ففزع وابسطهم ملكا وسلطانا واشملهم عدلا واحسانا والعرفهم انضا ما
بجمعهم لفضائل النفس التي هي اصولها الحكمة والعفة والشجاعة والاولادهم بالرياسة الانيقة ربع والحكم الالقاب

انما مجره [illegible]

من شيده

وايد الدين بعد ان كادت تنهدم وشيد مباني الحكمة بقية روحها حين ارادت ان تنعدم ورفع رايات
المعالي اوان نزلت ان اهتزت قاربت الانتكاس اي رؤوسها وجدد مكارم الشريعة الفضلى التي دعى اليها الشرع ولو
ابدل لفظ المكارم بالمعالم لكان انسب وقد آذنت اعلمت بالاندراس الانمحاء حماه مالك الملك كاسمه بالبركات والاحسان
عالي الدنيا به يدني بالحق لا ثالث الافلاك حاجته عزه والاقتدار بتحرير رضاه وهذا دعا قد
شاع في خطاباتهم لكن الاحتراز عن امثاله اولى لانه مبالغة غير مرضية والى الله ابتهل اتضرع بان يطلق لساني وارق جناني الى
برغبة وافرة توجب طلاقة اللسان ورقة قلب تامة يلزمها الاخلاص المستدعي للاجابة ان يديم ايامه دولة وينشر باتوكه
اعطاه وملكه دهرا طويلا وتوقفه لان يكتب ما هو الاوقف الاقرب الى القبول في هذه الدار والاجر جزيلا في دار القرار
انه على ذلك قدير وبالاجابة جدير والكتاب مرتب على ست مواقف وذلك لان ما يذكر فيه اما ان يجب
تقديمه في علم الكلام وهو الموقف الاول في المقدمات اولا يجب وح اما ان يبحث فيه عما لا يختص بواحد من الاقسام الثلثة
التي للموجود وهو الموقف الثاني في الامور العامة او عما يختص فاما بالممكن الذي لا يقوم بنفسه بل بغيره وهو الموقف
الثالث في الاعراض او بالممكن الذي يقوم بنفسه وهو الموقف الرابع في الجواهر واما بالواجب تعالى فاما باعتبار ذاته وصفاته
او بالرسل وبعث الانبياء وهو الموقف السادس في السمعيات او لا باعتباره وهو الموقف الخامس في الالهيات والوجه في التقديم و
التأخير ان المقدمات يجب تقديمها على الكل والامور العامة كالمبادي لما عداها والسمعيات متوقفة على الالهيات المتوقفة
على مباحث الممكنات واما تقديم العرض على الجوهر فلانه قد يستدل باحوال الاعراض على احوال الجواهر كما يستدل باحوال الحركة و
السكون على حدوث الاجسام وبتطبيق المسافة المتناهية في زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر الافراد التي لا تتناهى ومنهم من
قدم مباحث الجواهر نظرا الى ان وجود العرض متوقف على وجوده الموقف الاول في المقدمات وفيه مراصد
المرصد الاول فيما يجب تقديمه في كل علم واما المراصد الباقية ففيما يجب تقديمه في هذا العلم كما ستعرفه لم يرد وجوب
التقديم انه لا بد منه عقلا بل اراد به الوجوب العرفي الذي مرجعه اعتبار الاولى والاحق في طرق التعليم وفيه مقاصد
الاول تعريفه اي تعريف العلم الذي يطلب تحصيله والخ وجب تقدم تعريفه ليكون طالبه على بصيرة في طلبه
فانه اذا تصوره بتعريفه سواء كان حدا لمفهومه اسمي او رسما له فقد احاط بجميع احاطة اجمالية باعتبار امر شامل لها يضبطها بحيث
اعداه بخلاف ما اذا تصوره بغيره فانه وان فرض انه تصفح في طلبه كله لا تفيده بصيرة فيه فان من ركب متن عمياء
ولم يتهدى بعض الباطل او لنحو خبط عشواء وهي الناقة التي لا تبصر قدامها فهي تخبط بيديها كل شيء وقال
ونارك ركب العشواء اذا اخبط امره على غير بصيرة والكلام علم باحد يقتدر معه اي يحصل مع ذلك العلم حصولا دائما عاديا
قدرة تامة على اثبات العقائد الدينية على الغير والزامه اياها بايراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها فالاول اشارة الى
المعنى والثاني الى الاتمام والثالث الى اللاح وفيها الثاث ١ انه اراد بالعلم معناه الاعم او التصديق مطلقا ليتناول ادراك المخطي في
العقائد ودلائلها على تقدير يهم ٢ انه نبه بصيغة الاقتدار على القدرة التامة واطلاق المعية على المصاحبة الدائمة
فينطبق التعريف على العلم بجميع العقائد مع ما يتوقف عليه اثباتها من الادلة ورفع الشبه لان تلك القدرة على ذلك الاثبات
انما تصاحب دائما هذا العلم دون العلم بالقوانين التي تستفاد منها صور الدلائل فقط ودون علم الجدل الذي يتوسل به الى
حفظ اي وضع يراد اذ ليس فيه اقتدار تام على ذلك وان علم النحو مثلا قد يجامعه وقد لا فيها العقائد وقد يكون مع ما ليس مما

ما نوقع اختصاصه به دون علم النحو الجامع لعلم الكلام مثلا اذ ليس يترتب عليه تلك القدرة دائما على جميع العقائد بل الاغلب
في ذلك الترتب العادي اصلا ٣ انه اختار يقتدر على يثبت لان الاثبات بالفعل غير لازم واختار معه على به مع شيوع
استعماله تنبيها على انتفاء السببية تحقيق المباينة من ابائه مطلقا واختار اثبات العقائد على تحصيلها اشعارا بان ثمرة
الكلام اثباتها على الغير وان العقائد يجب ان يؤخذ من الشرع ليعتد بها وان كانت مما يستقل العقل فيه ولا يجعل الاثبات
مبنيا على التحصيل والاكتساب اذ يلزم منه ان يكون العلم بالعقائد خارجا عن علم الكلام ثمرة له ولا شك في بطلانه ٤
ان المتبادر من الباء في قوله بايراد هو الاستعانة دون السببية وان سلم وجب حملها على السبب العادي دون الحقيقي
بقرينة ذكر السبب السابق وليس المراد بالحجج والشبه ما هي كذلك في نفس الامر بل بحسب زعم من تصدى للاثبات بناء على قصد التعميم
ولم يرد بالغير الذي يثبت عليه العقائد غيرا معينا حتى يرد انها اذا اثبت عليه مرة لم يبق اقتدار على اثباتها عليه قطعا فيخرج
المحدود عن الحد ٥ ان هذا التعريف انما هو لعلم الكلام كما قررناه لا لمعلومه وان امكن تطبيقه عليه بنوع تكلف اي
معلوم يقتدر معه الخ والمراد بالعقائد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل فان الاحكام المأخوذة
من الشرع قسمان احدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله تعالى واحد عالم قادر سميع بصير وهذه تسمى اعتقادية واصلية و
عقائد وقد دون علم الكلام لحفظها والثاني ما يقصد به العمل كقولنا الوتر واجب والزكاة فريضة وهذه تسمى عملية وفرعية
واحكاما ظاهرة وقد دون علم الفقه لها ولانها لا تكاد تنحصر في عدد بل تتزايد بتعاقب الحوادث الفعلية فلا يتأتى ان
يحاط بكلها وانما مبلغ من يحيط بها هو التهيؤ التام لها اعني ان يكون عنده ما يكفيه في استعلامها اذا رجع اليه وان استدعى
زمانا بخلاف العقائد فانها مضبوطة لا تزايد فيها في انفسها فلا تتعذر الاحاطة بها فالاقتدار على اثباتها وانما يتكثر وجوه
استدلالاتها وطرق دفع شبهاتها وبالدينية المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم سواء كانت صوابا او خطاء فان الخصم كالمعتزلة
مثلا وان خطأناه في اعتقاده وما تمسك به في اثباته لا نخرجه من علماء الكلام ولا نخرج علمه الذي يقتدر معه على اثبات
عقائده الباطلة من علم الكلام المقصد الثاني موضوعه المقصد الثاني في موضوع العلم الذي يراد تحصيله وانما وجب تقدم معرفته
اي التصديق بموضوعيته ليتميز العلم المطلوب عند الطالب اي العلم الذي يراد تحصيله مزيد امتياز اذ هو اي الموضوع تمايزها
في انفسها بيان ذلك ان كمال النفس الانسانية في قوتها الادراكية انما هو بمعرفة حقائق الاشياء واحوالها بقدر الطاقة
البشرية ولما كانت تلك الحقائق واحوالها متكثرة متنوعة وكان معرفتها مختلطة منتشرة متعسرة وغير متسهلة التعلم لتسهيل
حسن التعليم وتسهيله ان يجعل مضبوطة متمايزة فتصدى لذلك الاوائل فتتبعوا الاحوال والاعراض الذاتية المتعلقة بشيء
واحد اما مطلقا او من جهة واحدة او باشياء متناسبة تناسبا معتدا به سواء كان في ذاتي او عرضي فجعلوا احوالا كلا
على حدة وسموا ذلك الشيء او تلك الاشياء موضوعا لذلك العلم لان موضوعات مسائله راجعة اليه فصارت عندهم كل
طائفة من الاحوال متشاركة في موضوع علما منفردا ممتازا في نفسه عن طائفة اخرى متشاركة في موضوع اخر فجاءت
علومهم متمايزة في انفسها بموضوعاتها وسلك الاواخر ايضا هذه الطريقة في علومهم وهو امر استحساني اذ لا مانع عقلا
من ان يعد كل مسئلة علما براسه ويفرد بالتدوين واعلم ان الامتياز الحاصل للطالب بالموضوع انما هو للمعلومات
بالاصالة وللعلوم بالتبع والحاصل بالتعريف على عكس ذلك ان كان تعريفا للعلم واما ان كان تعريفا للمعلوم فالفرق
انه قد لا يلاحظ الموضوع في التعريف كما في تعريف الكلام ان جعل تعريفا لمعلومه وهو اي موضوع الكلام المعلوم

من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا وذلك لان مسائل هذا العلم اما
عقائد دينية كاثبات القدم والوحدة للصانع واثبات الحدوث وصحة الاعادة للاجسام واما قضايا يتوقف عليها
تلك العقائد كتركب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء وكانتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات المحتاج اليها في
اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للموجود والمعدوم
والحال فان حكم على المعلوم بما هو من العقائد تعلق به اثباتها تعلقا قريبا وان حكم عليه بما هو وسيلة اليها تعلق به اثباتها
تعلقا بعيدا وللبعد مراتب متفاوتة وقد يقال المعلوم من الحيثية المذكورة يتناول محمولات مسائله ايضا بالذات والا ان
يقال المعلوم من حيث يثبت له ما هو من العقائد الدينية او وسيلة اليها لانا نقول ان اريد بالمعلوم مفهومه فالحكم
على محمولات المسائل اخص منه فلا يكون عرضا ذاتيا له وان اريد به ما يصدق عليه من افراده كان الموضوع فلا يكون العارض عرضا
ذاتيا بحسب ما هو المقيد بما يجعله مساويا له كما حقق في موضعه لانا نقول قد حقق مثل ذلك ان العرض الذاتي يجوز
ان يكون اخص من موضوع نعم يجب ان الحيثية المذكورة لا مدخل لها في عروض القدرة للمعلوم مثلا فلا يكون عرضا ذاتيا
له من تلك الحيثية وان كان يبحث المتكلم عن قدرته تعالى لاثبات عقيدة دينية وقيل هو اي موضوع الكلام ذات
الله تعالى والقائل بذلك هو القاضي الارموي اذ يبحث فيه عن اعراضه الذاتية اعني عن صفاته الثبوتية والسلبية
وعن افعاله اما في الدنيا كحدوث العالم اي احداثه واما في الآخرة كالحشر للاجساد وعن احكامه فيهما كبعث
الرسل ونصب الامام في الدنيا من حيث انهما واجبان عليه ام لا والثواب والعقاب في الآخرة من حيث انهما عليه ام لا
ولا بد في هذه الاربعة من اعتبار قيد الوجوب او عدمه والا لكانت من قبيل الافعال دون الاحكام وفيه نظر من
وجهين الاول انه قد يبحث فيه اي في الكلام عن غيرها عن غير ما ذكرت من الاعراض الذاتية لذاته تعالى
كالجواهر والاعراض اي احوالها لا من حيث هي مستندة اليه تعالى حتى يمكن ان يندرج في البحث عن اعراضه الذاتية
وذلك مثل قولهم الجوهر ان لا تتداخل والاعراض لا تنتقل لا يقال ذلك البحث الوارد في هذا العلم على سبيل
المبادئ لا على انه من مسائله فلا يلزم ان يكون راجعا الى احوال موضوعه لانا نقول ليس ذلك البحث من الامور البينة
بذاتها حتى يكون من المبادئ المطلقة المستغنية عن البيان بالكلية فلا بد من بيانه في علم فان بين في هذا العلم فهي من
مسائله فيجب ان يكون راجعا الى احوال موضوعه وليس كذلك كما عرفت ولا اشتباه في جواز كون بعض مسائل علم مبدأ
لمسائل اخرى منه اذا لم يتوقف الاولى على الاخرى فيكون مسئلة من جهة ومبدأ من جهة اخرى كما سيأتي او في علم آخر اي
وان بين في علم آخر كان ثمة علم اعلى منه اي من علم الكلام يبين فيه مبادئه شرعي اذ لا يجوز ان يبين مبادئه
في علم اعلى غير شرعي والا لاحتاج رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق الى علم اعلى غير شرعي وانه اي ثبوت علم شرعي
اعلى من علم الكلام باطل اتفاقا ولقائل ان يقول ان مبادي العلم الاعلى قد تبين وان كان على قلة في العلم الادنى
واللازم على ذلك التقدير ثبوت علم شرعي يبين فيه مبادي الكلام او احتياجه في مباديه الى علم غير شرعي فان
علم بطلان الثاني فلم بطلان الاول الا ان يقال ليس لنا علم شرعي يبين فيه ما نحن بصدده الثاني ان موضوع
العلم لا يبين فيه وجوده وذلك لان المطلوب المبين في العلم اثبات الاعراض الذاتية لموضوعه ولا شك
انه متوقف على وجوده فلا يكون وجوده عرضا ذاتيا يبين فيه والا لزم توقفه على نفسه واذا ثبت هذا ثبت ان اثبات

كلام

العرض الذاتي الذي هو غير الوجود متوقف عليه واما اثباته فلا فموضوعه اصلا واجب بان الوجود المطلق مشترك بين الموجودات
باسرها فلا يكون عرضا ذاتيا لشيء منها واما الوجود الخاص بواحد منها فهو جزئي حقيقي لا يحمل على شيء اصلا فربما قال قائل
الوجود فما عداه من الاعراض الذاتية يتوقف عليه لم يستحسنوا ان يجعلوا في فن يطلب اثباته مع اثباتها في علم واحد
فيلزم اذا كان موضوع الكلام ذاته تعالى اما كون اثبات الصانع مبينا بذاته فلا يحتاج الى بيان اصلا او كونه مبينا في علم
اعلى سواء كان شرعيا اولا فان بيان الوجود الموضوع انما يكون في العلم الاعلى الذي هو اعم موضوعا دون الادنى لان الاخص تحت
الاعم بانقسامه اليه والى غيره دون العكس والقسمان يعني كون اثباته تعالى بينا بذاته وكونه مبينا في علم اعلى من الكلام باطلان
اما بطلان الاول فلانه لا ينبغي ان يشك فيه واما بطلان الثاني فقد خالف فيه الارموي حيث جوز ان يكون ذاته تعالى مسلم
الانية في الكلام مبينا في العلم الالهي الباحث عن احوال الموجود بما هو موجود المنقسم الى الواجب وغيره وبوجوده بان
اثباته تعالى هو المقصد الاعلى في علمنا هذا وايضا كيف يجوز ان يكون اعلى العلوم الشرعية ادون من علم غير شرعي بل محتاجا الى
ما ليس بعلم شرعي مع كونه اعلى منه كما يشعر ايضا فان قلت المعلوم الذي جعلت موضوع علم الكلام ما ذا حاله انيته قلت هي بينة
فانها غير محتاجة الى بيان انها كالشيء والوجود الذي هو موضوع الالهي ولا نعني بانيتها سوى حملها على غيرها ايجابا فتدبر وقيل هو
اي موضوع الكلام الموجود بما هو موجود اي من حيث هو غير مقيد بشيء والقائل به طائفة منهم حجة الاسلام ويمتاز الكلام
عن الالهي المشارك له في ان موضوعه ايضا هو الموجود مطلقا باعتبار وهو ان البحث فيه اي في الكلام على قانون الاسلام
بخلاف البحث في الالهي فانه على قانون عقولهم وافق الاسلام او خالفه وفيه ايضا كما في القول الاول نظر من وجهين الاول انه قد
يبحث فيه اي في الكلام عن احوال المعدوم والحال وعن احوال امور لا باعتبار انها موجودة في الخارج الى البحث فيه
عن احوال امور لا تتوقف تلك الاحوال على وجود تلك الامور في الخارج سواء كانت موجودة فيه ام لا كالنظر والدليل فيقال
مثلا النظر الصحيح يفيد العلم ام لا والدليل وجه دلالته كذا وينقسم الى كذا الى غير ذلك فانها مسائل كلامية كما ستعرفه لا تعتبر فيها
وجود موضوعاتها في الخارج واما الوجود في الذهن فهم اي المتكلمون لا يقولون به حتى يقال النظر والدليل وكذا المعدوم والخارج
والحال من الموجودات الذهنية فيندرج تحت الموجود بما هو موجود ولا شك ان احوالها انما تعرضها من حيث انها موجودة
مطلقا فلا اشكال الثاني ان قانون الاسلام ما هو الحق من هذه المسائل الكلامية اذ المسائل الباطلة خارجة عن قانون
الاسلام قطعا فان زعم هذا القائل ان الكلام هو هذه المسائل الحقة فقط ورد عليه ما اشار اليه بقوله وبهذا القيد اي بكون
المسائل حقة على قانون الاسلام لا يتميز هو اي علم الكلام عما ليس علم الكلام لكن كل من صاحبي الحق والباطل يدعي ذلك
اي كون مسائله حقة على قانون الاسلام مع ان هذا الزعم منه باطل قطعا لان المخطئ من ارباب علم الكلام ومسائله هي
مسائل الكلام كما اشير اليه وان كفر ذلك المخطئ كالمجسمة المصرحين بكونه تعالى جسما دون القائلين باتصافه بصفات الاجسام
المتحرزين بالبلكفة او بدع كالمعتزلة وقد يجاب عنه بان المراد بكون البحث على قانون الاسلام قيدا للموضوع لم يتوقف
تمايز العلوم على تمايز الموضوعات وهو باطل لما عرفت وان جعلت قيدا للمحمولات فتلك الحيثية لا مدخل لها في عروض المحمولات
لموضوعاتها على قياس ما مر في حيثية المعلوم المقصد الثالث فائدته وانما وجب تقديم فائدة العلم الذي يراد ان
يشرع فيه على البحث فان الطالب ان لم يعتقد فيه فائدة اصلا لم يتصور منه الشروع فيه قطعا وذلك ظاهر وان لم يعرف
وان اعتقد فيه فائدة غير ما هو فائدة له فكذلك الشروع فيه الا انه لا يترتب عليه ما اعتقده بل ما هو فائدة وربما لم يكن مما قصده

لغرض فيقد سعيه في تحصيل عبثا عرفا ويزداد عطف على قوله يعتقد جدا وعلى ان ذلك العلم منها للطالب بسبب غايته التي عرفها فيتوفر جده من الجد والاجتهاد في تحصيل بحسب تلك الفائدة وهي اي فائدة علم الكلام امور الاول بالنظر الى الشخص في قوته

فائدة علم الكلام

النظرية وهو الترقي من حضيض التقليد الى ذروة الايقان يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات خص العلماء المؤمنين بالذكر مع اندراجهم في المؤمنين رفعا لشانهم كانه قال وخصوصا العلماء الاعلام منكم الثاني بالنظر الى تكميل الغير وهو ارشاد المسترشدين بايضاح المحجة لهم الى عقائد الدين والزام المعاندين باقامة الحجة عليهم فان هذا الالزام المشتمل على تنقيح العقائد يجرهم الى الاذعان والاسترشاد فيكون تكميلا اياه الثالث بالنسبة الى اصول الاسلام وهو حفظ قواعد الدين وهي عقائده عن ان تزلزلها شبه المبطلين الرابع بالنظر الى فروعه وهو ان تبنى عليه العلوم الشرعية اي يبنى عليه ما عداه منها فانه اساسها واليه يؤول اخذها واقتباسها فانه ما لم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف مرسل للرسل منزل للكتب لم يتصور علم تفسير وحديث ولا علم فقه واصوله فكلها متوقفة على علم الكلام مقتبسة منه فالاخذ فيها بدونه كبان على غير اساس واذا سئل عما هو فيه لم يقدر على برهان ولا قياس بخلاف المستنبطين لها فانهم كانوا عالمين به وان لم يكن فيما بينهم هذه الاصطلاحات المستحدثة فيما بيننا كما في الفقه بعينه الخامس بالنظر الى الشخص في قوته العملية وهو صحة النية بالاخلاص في الاعمال وصحة الاعتقاد بقوة في الاحكام المتعلقة بالافعال اذ بها اي بهذه الصحة في النية والاعتقاد يرجى قبول العمل وترتب الثواب عليه وغاية ذلك كله اي والفائدة التي يعتد بها مما ذكر من الامور الخمسة وينتهي اليها هي الفوز بسعادة الدارين فان هذا الفوز مطلوب لذاته فهو منتهى الاغراض وغاية الغايات المقصد الرابع مرتبته اي شرفه وانما وجب

مرتبة علم الكلام

تقديم مرتبة العلم الذي يطلب ان يشرع فيه ليعرف قدره ورتبته فيما بين العلوم فيوفى حقه من الجد والاعتناء في اكتسابه واقتنائه واذا عرفت هذا فنقول قد علمت ان موضوعه اي موضوع الكلام وهو المعلوم اعم الامور واعلاها لتناوله اشرف المعلومات التي هي مباحث ذات الله تعالى وصفاته ولا شك انه اذا كان المعلوم اشرف كان العلم به اشرف مع ان موضوعه مقيد بحيثية تنبئ عن شرفه ايضا وغايته حتى تلك السعادة المترتبة على الامور الخمسة اشرف الغايات واجداها نفعا ودلائله يقينية يحكم بها صريح العقل اي بصحة مقدماتها ونفي الشبه العارضة لها بلا شائبة من الوهم وقد تأيدت بالنقل وهي اي شهادة العقل لها بصحتها مع تأيدها بالنقل هي الغاية في الوثاقة اذ لا يبقى شبهة في صحة الدليل الذي تطابق فيه العقل والنقل قطعا بخلاف دلائل العلم الالهي فان مخالفة النقل اياها تشهد عليها بان احكام عقولهم مخلوطة باوهامهم لا من جهلها قطعا وثوقا بها اصلا وهذه الامور المذكورة هي جهات شرف علم الكلام اعني معلومه وغايته ودلائله هي جهات شرف العلم لا تعدوها اي لا تتجاوز جهات الشرف هذه التي ذكرناها وما كون مسائل العلم اقوم فراجع الى المنفعة الدالة على ذلك وثاقتها فهو فالكلام اذن اشرف العلوم بحسب جميع جهات الشرف المقصد الخامس مسائله بدون كلمة في وهو المناسب لما تقدم وما تأخر والموجود في اكثر النسخ في مسائله وانما وجب تقديم الاشارة الاجمالية الى مسائل العلم الذي يطلب الشروع فيه لينبه الطالب على ما يتوجه اليه من المطالب تنبيها موجبا لمزيد استبصار في طلبها وانما قال التي هي المقاصد لان كل علم مدون فمسائل هي المقاصد الاصلية فيه وهي حقيقته وما عداها اما تصور او تصديق حتى المسائل الى تلك المقاصد وربما عدت جزءا منه لشدة الحاجة اليه وما تقدم من موضوعه جزءا ثانيا اعني ان الموضوع نفسه من المبادي التصورية وكونه موضوعا من مقدمات الشروع فيه الخارجة عنه اتفاقا وانيته اعني وجوده من المبادي التصديقية نفس المسالة عندهم

الموضوعة كما صرح به ابن سينا في برهان الشفاء وهي اي مسائل الكلام كل حكم نظري جعل المسألة نفس الحكم لانه المقصود في العلوم المطلوبة في العلم واما اطرافه فمن المبادي التصورية ووصف الحكم بكونه نظريا بناء على الغالب والا فالمسألة قد تكون ضرورية فتورد في العلم اما لاحتياجها الى تنبيه يزيل خفاءها واما لبيان لميتها وانما حمل كل حكم نظري على المسائل نظرا الى مآل معناه كانه قال وهي الاحكام النظرية لمعلوم هو اي ذلك الحكم النظري من العقائد الدينية او يتوقف اثبات شيء منها عليه سواء كان توقفا قريبا او بعيدا وهو اي الكلام العلم الاعلى اليه ينتهي العلوم الشرعية كلها وفيه تثبت موضوعاتها وحيثياتها فليست له مبادي تبين في علم آخر سواء كان علما شرعيا او غير شرعي وذلك ان علماء الاسلام قد دونوا لاثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع وصفاته وافعاله وما يتفرع عليها من مباحث النبوة والمعاد علما يتوسل به الى اعلاء كلمة الحق فيها ولم يرضوا ان يكونوا محتاجين فيه الى علم آخر اصلا فاخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية التي تتوقف عليها تلك العقائد سواء كان توقفها عليها بحسب موادها او باعتبار صورها وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم هذا فجاء علما مستغنيا في نفسه عما عداه ليس له مبادئ تبين في علم آخر بل مباديه اما بينة بنفسها مستغنية عن البيان بالكلية او مبينة فيه فهي اعني تلك المبادي البينة فيه مسائل له من هذه الحيثية ومباد لمسائل اخر منه لا تتوقف تلك المبادي عليها لئلا يلزم الدور وربما تبين فيه ان الاحوال العدم والكلام ومباحث النظر والدليل مسائل كلامية ويجوز ان يكون مبادي اعلى علوم الشرع مبينة في علم غير شرعي ويحتاج ذلك اليه حالا بحيث عليه الاصطلاحي او ينتسب بحيث من مقدمات الفلاسفة وتشبيه ذلك باحتياج اصول الفقه الى العربية كما لا يخفى به تحصل فان وجدت في بعض الكتب الكلامية مسائل لا يتوقف عليها اثبات العقائد اصلا ولا دفع الشبه عنها فذلك من خلط مسائل علم آخر به تكثيرا للفائدة في الكتاب فمنه اي فقد عرفت ان الكلام سيد العلوم الشرعية وهو لا يستمد من غيره اصلا فهو رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق لنفاذ حكمه فيها باسرها وليس ينفذ فيه حكم شيء منها ثم قد ينفذ حكم بعضها في بعض آخر فيكون لذلك البعض رياسة مقيدة ثم ان نفع الكلام فيما عداه بطريق الافاضة والانعام من الاعلى الى الادنى دون الخدمة فلا يناسب تسمية خادم العلوم المقصد السادس في تسميته وانما وجب تقديمها لان في بيان تسمية العلم الذي يتوجه الى تحصيله زيادة اطلاع على ما يفضي بالطالب مع ما سبق الى كمال استبصاره في شانه انما يسمى الكلام اما بازاء المنطق للفلاسفة يعني ان لهم علما نافعا في علومهم سموه بالمنطق ولنا ايضا علم نافع في علومنا سميناه في مقابلته بالكلام الا ان نفع المنطق في علومهم بطريق الآلية والخدمة ومن ثم يسمى خادم العلوم وآلتها وربما يسمى رئيسها نظرا الى نفاذ حكمه فيها ونفع الكلام في علومنا بطريق الاحسان والرحمة فلا يسمى الا رئيسها او لان ابوابه عنونت اولا اي في كتب المتقدمين بالكلام في كذا فقصد بتغيير العنوان بقي ذلك الاسم بحاله او لان مسألة الكلام يعني قدم القرآن وحدوثه اشهر اجزائه وسبب اشتهاره حتى كثر فيه اي في حكم الكلام انه قديم او حادث التناحر اي التقاتل والتشاجر اذ قد روي ان بعض الخلفاء والقضاة كان على الاعتزال فقتل جماعة من علماء الامة طالبا منهم الاعتراف بحدوث القرآن فغلب عليه تسمية باسم اشهر اجزائه او لانه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات مع الخصم فهو كقياس ما تسمى المنطق منطقا لانه يفيد قوة على النطق في العقليات والمحاجات الموقف الاول في المبادي

قوله

في المقصد الاول كان مقدمة للشروع فيه ولا بد للمتكلم من تحقيق ماهية العلم اولا ومن بيان انقسامه الى ضروري وكسبي ثانيا ومن الاشارة الى ثبوت العلوم الضرورية التي اليها المنتهى ثالثا ومن بيان احوال النظر وافادته للعلم رابعا ومن بيان

وإثبات مباحث أخرى تتوقف عليها العقائد
وقد عرفت أنه قد جعل جميع ما تتوقف عليه إثبات العقائد

الطريق الذي ينتج فيه النظر ويوصل إلى الله خاصا إذ بهذه المباحث يتوصل إلى إثبات العقائد من القضايا الكلية مقاصد في
علم كلامية يحتاج فيه إلى علم آخر فالمباحث المذكورة في هذه المراصد الخمسة مسائل كلامية وفي إنكارها إشكال تصريح بذلك حيث
جعل شيئا على ثاني قواعد منقحة تجمع مسائل الأصول الأولى في العلم وأقسامه الثانية في النظر وما يتعلق به الثالثة في الطرق
الموصلة إلى المطلوبات النظرية وفيه أي في العلم المطلق ثلاثة مذاهب المذهب الأول أنه ضروري أي تصوره ضروري بالكنه واختاره
الإمام الرازي واحتج بوجهين الأول أن علم كل أحد بوجوده أي بأنه موجود ضروري أي حاصل بلا اكتساب ونظر وهذا علم خاص
متعلق بمعلوم خاص هو وجوده والعلم المطلق جزء منه لأن المطلق الذي هو جزء ماهيته سابق عليه والسابق على الضروري أولى أن
يكون ضروريا فالعلم المطلق ضروري وهو الغلط والجواب عنه أن الضروري حصول علم جزئي متعلق بوجوده فإن هذا العلم حاصل
لكل أحد بلا نظر وسواء حصول ذلك العلم الجزئي غير تصوره وغير مستلزم له إذ كثيرا ما يحصل لنا علوم جزئية بمعلومات مخصوصة
ولا نتصور شيئا من تلك العلوم مع كونها حاصلة لنا بل نحتاج في تصورها إلى توجه مستأنف إليها فلا يكون حصولها عين تصورها
ولا مستلزما له وإذا لم يكن ذلك العلم الجزئي المتعلق بوجوده متصورا فلا يلزم تصور العلم المطلق أصلا فضلا عن أن يكون
تصوره ضروريا ويجوز أن يجاب عنه أيضا بأنه إنما يتم إذا كان العلم ذاتيا لما تحته وكان كل شيء من أفراده متصورا بالكنه بديهة و
كلاهما ممنوعان الثاني نحن لا نقتصر على ما ذكر بل نقول إن كل أحد يعلم بالضرورة أنه موجود ويعلم أيضا أنه عالم
بذلك والعلم أحد تصوري هذا التصديق وهو بديهي أيضا فيكون تصوره السابق على التصديق البديهي أولى بأن يكون بديهيا
فإن قلت في جواب هذا التقرير لا يلزم من جلاء التصديق جلاء تصوره ولا بد أحد شيء منها فإن التصديق البديهي لا يتوقف
بعد تصور الطرفين على نظر فيجوز أن يكون تصوراته بأسرها كسبية فلا يصح الاستدلال ببداهة التصديق على بداهة شيء من تصوراته
اصطلاحا قلت مدة هذا الجواب أن الذي حصل بهذا التصديق جاء في الحكم ولا في شيء من أطرافه إذ لا يخلو عنه البله والصبيان
الذين لا يتأتى منهم الاكتساب لا في حكم ولا في تصور والنزاع في التسمية بأن التصديق إنما هو الحكم وحده وتصورات الأطراف
شروط له خارجة عنه فالبديهي منه هو الحكم المستغني عن الاستدلال وإن كانت تصوراته نظرية وليس التصديق عبارة عن المجموع
المركب من الحكم وتصورات الأطراف حتى يكون بداهته مستلزمة لبداهة تصوراته لا يجدي طائلا في هذا المقام لما عرفت من
أن هذا التصديق الذي نحن فيه مستغن عن النظر مطلقا ثم شرع في جواب لا يقال بقوله لأنا نقول يكفي في التصديق تصور الطرفين
بوجه ما ولا يحتاج فيه إلى تصورهما بالكنه كما نحكم على جسم معين مشاهد من بعيد بأنه شاغل لحيز معين مع الجهل
بحقيقته هل هو إنسان أو حجر بل ومع الجهل بحقيقة الحيز والشغل بل نحكم بأن الواجب تعالى إما متنفس أولا وإن لم نعلم
حقيقتهما بكنههما بل باعتبار أمر عام عارض لهما لكونه صانعا للعالم وكونها مدبرة للبدن مثلا فاللازم مما ذكرتم أن يكون
تصور مطلق العلم بوجه ما بديهيا ولا نزاع فيه إذ تصوره بحسب الحقيقة الوجه الثاني أن العلم لو كان كسبيا معرفا فإما
أن يعرف بنفسه وهو باطل قطعا أو بغيره وهو أيضا باطل لأن غير العلم إنما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف
معلومية كل منهما على معلومية الآخر ج وهذا الوجه على تقدير صحته إنما يصير حجة على من يقول إنه أي مطلق العلم نظري يجب
تحقيقه لكن لا بالضرورة فإنه إذا لم يسلم كونه معلوما كالتأمل اتجه أن يقال لا يلزم من امتناع كونه مكتسبا أن يكون ضروريا
لجواز أن لا يكون التصور بكنهه ممتنعا والجواب أن غير العلم إنما يعلم بحصول علم جزئي متعلق به لا بتصور حقيقة العلم المطلق فإن
أكثر الناس يعلمون أشياء كثيرة ولا يتصورون حقيقة العلم المطلق والذي نحاول أن نعرفه إنما هو تطلب أن نحط على

ذلك

ذلك التقدير بغير العلم تصور حقيقة العلم فقط دور إذ اللازم أن يكون تصور حقيقة العلم موقوفا على حصول علم جزئي متعلق بذلك
الغير وعلى حصول حقيقة العلم في ضمن ذلك الجزئي أيضا فيتوقف تصور حقيقته على حصولها في ضمن بعض جزئياتها وليس ذلك الحصول
متوقفا على تصور حقيقته فلا دور وحاصل حل الشبهتين بالفرق بين حصول العلم المطلق بنفسه في الذهن وبين تصوره
وذلك أن منشأهما عدم الفرق بينهما ففي الشبهة الأولى تخيل أنه إذا حصل بالضرورة علم جزئي قائم بالنفس كانت ماهية العلم حاصلة
بالضرورة في ضمنه قائمة بالنفس أيضا وهذا معنى كون تلك الماهية متصورة وفي الشبهة الثانية تخيل أن تصور ماهية العلم إذا
توقف على حصول علم جزئي متعلق بالغير وبالعكس أنه يتوقف على حصول ماهيته في ضمنه قائمة بالنفس وهذا معنى تصورها
فقد توقف كل منهما على الآخر وإذا ظهر الفرق بينهما بأن ارتسام ماهية العلم في النفس على وجهين أحدهما أن يرتسم فيها بنفسها
في ضمن جزئياتها وذلك حصولها وليس بتصورها ولا مستلزم له على قياس حصول الشجاعة للنفس الموجب لاتصافها بها من غير أن
تتصورها والثاني أن يرتسم فيها مثالها وصورتها وهذا هو تصورها لا حصولها على قياس تصور الشجاعة الذي لا يوجب اتصاف
النفس بها وسقط بتعريفها اضمحلت الشبهتان بالكلية المذهب الثاني وبه قال الإمام الحرمين والغزالي أنه ليس بضروري
بل هو نظري ولكن يعسر تحديده وربما نظرا إلى الدليل الثاني إنما قال ربما لأن النظرة بحسب الأشياء إذ لو تم دل على
امتناع التحديد دون عسره وإن لم يتم لم يدل على شيء قالا وطريق معرفته القسمة والمثال أما القسمة فهي أن نميزه عما يلتبس
به من الاعتقادات فهو أي مثلا الاعتقاد إما جازم أو غير جازم والجازم إما مطابق أو غير مطابق والمطابق إما ثابت أو غير
ثابت فهو العلم بمعنى اليقين وقد تميز عن الظن بالجزم وعن الجهل المركب بالمطابقة وعن تقليد المصيب الجازم بالثبات الذي
لا يزول بالتشكيك وأما المثال وكأن يقال العلم إدراك البصيرة المشابه لإدراك الباصرة أو يقال هو كاعتقادنا أن الواحد
نصف الاثنين هذا القول يعني من أي التقسيم والتمثيل إن أفاد تمييزا لماهية العلم عما عداه صلح معرفا وصالحا إذ لا نعني بها
تحديدا سوى تعريفها وإلا لم يحصل بها معرفة لماهية العلم لأن محصل المعرف لشيء لا بد أن يفيد تمييزه عن غيره لامتناع حصول
معرفته بدون تمييزه واعلم أن الغزالي صرح في المستصفى بأنه يعسر تحديد العلم بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الذاتيين
فإن ذلك متعسر في أكثر الأشياء بل في أكثر المدركات الحسية فكيف في تعريف الإدراكات الخفية ثم قال إنا نقسم المدركات
تقطع العلم عن مظان الاشتباه والتمثيل وكل الباصرة تفهمك حقيقته فظهر أنه إنما قال بعسر التحديد الحقيقي دون التعريف مطلقا
وهذا الكلام محقق لا غبار عليه لكنه جار في غير العلم كما عرفت المذهب الثالث أنه نظري لا يعسر تحديده وذكروا له تعريفات
الأول لبعض المعتزلة أنه اعتقاد الشيء على ما هو به وهذا التعريف غير مانع لدخول التقليد فيه إذا طابق
الواقع وزيد لدفعه عن ضرورة أو دليل فاندفع دخول التقليد ولكن بقي الاعتقاد الراجح المطابق أعني الظن الصادق
الحاصل عن ضرورة أو دليل ظني داخلا فيه إلا أن يخص الاعتقاد بالجازم اصطلاحا فلا يدخل الظن فيه ويرد عليهم
أي على أصحاب هذا التعريف خروج العلم بالمستحيل فإنه ليس شيئا اتفاقا بخلاف المعدومات الممكنة التي
اختلف فيها وقد أجاب بعضهم عن هذا بأن العلم لا يتعلق بالمستحيل فلا نقض به فأشار إلى رده بقوله ومن أنكر تعلق العلم
بالمستحيل فهو مكابر لبديهة العقل فإن كل أحد يجد من نفسه الحكم باستحالة اجتماع الضدين والنقيضين ولا يتصور ذلك
الحكم بدون أن يكون اجتماعهما المستحيل معلوما بوجه ما ونقض أيضا لأن هذا أي إنكاره تعلق العلم بالمستحيل حكم بأنه
لا يعلم فتناقض في هذا الحكم العلم بالاستحالة الحكم على ما ليس معلوما أصلا نعم قد يتعذر العلم بأن المستحيل شيء فتنبه

فقد خرج عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت

حكم على المستحيل

فلا يخرج العلم به عن تعريفهم وكونهم ليس بشيء بمعنى انه غير ثابت في نفسه لا يمنع ذلك اي كونه شيئا لغة الثاني
للقاضي ابي بكر الباقلاني انه معرفة المعلوم على ما هو به فيخرج عنه علم الله سبحانه مع كونه معترفا بان لله تعالى علما
اذ لا يسمى علمه تعالى معرفة اجماعا لا اصطلاحا ولا لغة وايضا فيه دور اذ المعلوم مشتق من العلم فلا يعرف الا بعد معرفته
لان المشتق مشتمل على معنى المشتق منه مع زيادة وايضا قوله على ما هو به قيد زائد لا حاجة اليه اذ المعرفة لا تكون الا كذلك لان
ادراك الشيء لا على ما هو به جهالة لا معرفة الثالث للشيخ ابي الحسن الاشعري فقال تارة بالقياس الى المحل هو الذي يوجب
كون من قام به عالما او هو الذي يوجب لمن قام به اسم العالم ومؤدى العبارتين واحد وفيه دور ظاهر لاخذ العالم
في تعريف العلم وقال اخرى بالقياس الى المتعلق العلم ادراك المعلوم على ما هو به وفيه الدور لاخذ المعلوم في الحد وفيه ان
الادراك مجاز عن العلم لان معناه الحقيقي هو اللحوق والوصول والمجاز لا يستعمل في الحدود فان اجيب باشتهاره في معنى
العلم فهذا لم يندفع بذلك تعريف الشيء بنفسه لان المعنى المجازي هو العلم نفسه فكانه قيل هو علم المعلوم وفيه الزيادة المذكورة
يعني ان قوله على ما هو به زائد فان المعلوم لا يكون الا كذلك الرابع لابن فورك ما يصح ممن قام به اتقان الفعل اي احكامه
وتخليصه عن وجوه الخلل فان اراد ما يستقل بالصحة فهو باطل قطعا وان اراد ما له مدخل فيها فيدخل القدرة في الحد ويخرج عنه
علمنا اذ لا مدخل له في صحة الاتقان على رأينا فان الاتقان ليس بايجادنا وقد يورد عليه بعد تسليم ان فعل العبد بايجاده
علم احدنا بنفسه وبالباري تعالى وبالمستحيل فان ما تعلق به هذا العلم ليس فعلا ولا مما يصح اتقانه والجواب عنه ان
المراد به ما يصح به اتقان متعلقه اما لو اراد ما يصح به الاتقان في الجملة وان لم يكن صحيحا يجب تخصيصه فلا ورود
لهذا عليه ولهم عبارات قريبة من هذه العبارات المذكورة كتبيين المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة المذكورة والدور و
ان التبيين مشعر بالظهور بعد الخفاء فيخرج عنه علمه تعالى او اثباته اي اثبات المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة المذكورة والدور
وانه يلزم ان يكون العالم بما هو موجود تعالى مثبتا له وايضا الاثبات يطلق على الايجاد وعلى تسكين الشيء عن
الحركة ولا مجال لهما لا دلالة شيء منهما وقد يطلق على العلم مجازا فيلزم تعريف الشيء بنفسه او الثقة بانه اي المعلوم على ما هو به
وفيه الزيادة والدور وانه يوجب كون الباري تعالى واثقا بما هو عالم به وذلك مما تمتنع اطلاقه عليه شرعا الخامس
للامام الرازي انه اعتقاد جازم مطابق لموجب اما ضرورة او دليل وانما عرفه به بعد تنزله عن كونه ضروريا ولا غبار
عليه غير انه يخرج عنه التصورات لعدم اندراجه في الاعتقاد ولا يخفى وروده ايضا على التعريف الاول المنقول عن بعض
المعتزلة مع انه علم يقال مثلا في الاعراض علمت معنى المثلث وفي الاجسام علمت حقيقة الانسان او اراد ان الاول
من المفهومات الاصطلاحية والثاني من الماهيات الموجودة السادس للحكماء انه حصول صورة الشيء كليا كان او جزئيا موجودا
او معدوما في العقل اي عنده فيتناول ادراك الجزئيات ويقال بعبارة ظاهرة الاختصاص بالكليات هو تمثل ماهية المدرك
بفتح الراء في نفس المدرك بكسر الراء وهو اي كون العلم حصول الصورة او تمثل الماهية مبني على الوجود الذهني ويخرج عنه
اي عن وجوه الذهني وكون العلم عندهم عبارة عنه عندنا ايضا ما ذكروه في تعريف العلم يتناول الظن والجهل المركب
والتقليد بل والشك والوهم ايضا وتسميتها علما اي جعلها مندرجة فيه كما ذهبوا اليه يخالف استعمال اللغة والعرف والشرع اذ
لا يطلق على الجاهل جهلا مركبا انه عالم في شيء من الاستعمالات اللغة والعرف العام والشرع كيف ويلزم ان يكون اجهل
الناس بما في الواقع اعلمهم به وكذا لا يطلق العالم في شيء منها على الظان والشاك والواهم واما المقلد فقد يطلق

العلوم

عليه مع ان الاخير لانها اي الاضافية والانتزاعية في الاصطلاح بل لكل احد ان يصطلح على ما شاء الا انه ان رعاية الموافقة
في الامور المشهورة بين الجمهور اولى واحب السابع وهو المختار من تعريفاته لبراءته عما ذكر من الخلل في غيره وتناوله التصور
مع التصديق اليقيني انه صفة اي امر قائم بغيره توجب تلك الصفة لمحلها وهو موصوفها تمييزا فخرج به عن الحد ما عدا الادراكات
من الصفات النفسانية كالشجاعة وغير النفسانية كالسواد مثلا فان هذه الصفات توجب لمحالها تميزا اعني تميزها عن غيرها ضرورة
ان الشجاع يتميز بشجاعته عن الجبان وكذا الاسود يتميز بسواده عن الابيض واما الادراكات فانها توجب لمحالها تمييزا
غيرها على ما مر وتوجب لها ايضا كانها ان تجعلها بحيث تلاحظ بها ما تميز بها عما سواها
بين المعاني اي ما ليس من الاعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة فيخرج به ادراكات هذه الحواس فانها توجب تمييزا في الامور
العينية كما سيصرح به لا يحتمل النقيض اي لا يحتمل متعلق التمييز نقيض ذلك التمييز وبهذا القيد خرج الظن والشك والوهم
فان متعلق التمييز الحاصل فيها يحتمل نقيضه بلا خفاء وكذا خرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع في المستقبل صاحبه على ما في الواقع
فيزول عنه ما حكم به من الايجاب او السلب الى نقيضه وكذا اخرج التقليد لانه يزول بالتشكيك والتحقيق ان العلم صفة قائمة
بمحل متعلقة بشيء توجب تلك الصفة ايجابا عاديا كون محلها مميزا للمتعلق تمييزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التمييز فلابد
من اعتبار المحل الذي هو العالم لان التمييز المتفرع على الصفة انما هو له لا للصفة ولا شك ان تمييزه انما هو لشيء متعلق به تلك
الصفة والتمييز وذلك الشيء هو الذي لا يحتمل النقيض وهذا الحد يتناول تصديق اليقيني وهو ظاهر والتصور ايضا اذ لا نقيض له
لان المتناقضين هما المفهومان المتنافيان لذاتيهما ولا تنافي بين التصورات فان مفهومي الانسان واللاانسان مثلا
لا تنافي بينهما الا اذا اعتبر ثبوتهما لشيء وح يحصل هناك قضيتان متنافيتان صدقا وكذا حيوان ناطق وحيوان ليس بناطق
على التقييد لا تنافي بينهما الا بملاحظة وقوع تلك النسبة ايجابا وارتفاعها سلبا اعني النسبة التقييدية التي اشير بهيئة التركيب
اليها بعد رعاية شروط التناقض فيهما واطلاق النقيض على اطراف القضايا سواء اتحدت كما لا طرفان بمعنى السلب
او العدول مجاز على التاويل لا يقال فعلى هذا جميع التصورات علوم مع ان بعضها غير مطابق لانا نقول لا يوصف التصور
بعدم المطابقة اصلا فانا اذا رأينا من بعيد شبحا هو حجر مثلا وحصل منه في اذهاننا صورة انسان فتلك الصورة صورة
للانسان وعلم تصوري به وانما الخطأ انما هو في حكم العقل بان هذه الصورة للشبح المرئي فالتصورات كلها مطابقة لما هي تصورات
له موجودا كان او معدوما ممكنا او ممتنعا وعدم المطابقة في احكام العقل المقارنة لتلك التصورات فلا اشكال لكن
يرد على الحد الجامع العلوم العادية وهي العلوم المستندة الى العادة كعلمنا مثلا بان الجبل الذي رأيناه فيما مضى
لم ينقلب الآن ذهبا فانها تحتمل النقيض فيخرج عنها الحد مع كونها من افراد المحدود وانما كانت محتملة لجواز خرق
العادة مقولا مثلا في المثال المذكور وان شمول قدرة الله تعالى مع استواء الجواهر الافراد في قبول الصفات المتقابلة كالذهبية
والحجرية اذ كانت متجانسة في الاجسام كما ذهب اليه بعضهم توجب ذلك الاحتمال واقوله قيل انها الاشياء
وما يتركب منه الجواهر ان ترتب منه الذهب فنحن نعلم بالعادة انه الشاغل لذلك المكان المخصوص مثلا
مع جواز ان يكون الحجر قد اعدم واوجد بدله ذهبا والجواب ان احتمال العاديات للنقيض بمعنى انه لو فرض نقيضها
واقعا بدلها لم يلزم منه اي من ذلك النقيض محال لذاته لان تلك الامور العادية ممكنة في نفسها والممكن لا يستلزم شيء
من طرفيه محالا لذاته غير احتمال متعلق التمييز الواقع فيها اي في العلم العادي للنقيض وذلك لان الاحتمال

والفرق بين التمييز والتميز ظاهر

ومما ذكره المحققون من ناقض اطراف القضايا مثل وجهين احدهما ان يعتبر نسبة الاطراف الى الذات تقييدا ايجابيا او سلبيا ويسمون نقيضا بمعنى السلب وثانيهما الا يلاحظ معهما شيء من ذلك بل يجعل حرف السلب جزءا منها مع ملاحظة ويسمونه نقيضا بمعنى العدول وكلا هما ... ان ... التقابل بينهما التنافي لذاتيهما

الاول ما يرجح قبل الامكان الذاتي الثابت للممكنات في حد ذواتها كما مر والاحتمال اي ما يكون متعلق التمييز
محتملا لان يحكم فيه المميز بنقيضه في الحال كما في الظن او في المال كما في الجهل المركب والتقليد ومنشاء ضعف ذلك
التمييز اما لعدم الجزم او لعدم المطابقة او لعدم استناده الى موجب وهذا الاحتمال الثاني المغاير للاول هو المراد من
الاحتمال المذكور في التعريف وهو الذي ورد عليه النقض فيه وانه ممنوع فيتوقف في العلوم العادية كما في العلوم المستقلة
في الحس وقررت ان الاحتمال الاول لا يقدح في شيء منها والعاديات فسيقت بالامور الغيبية كلية كانت او جزئية اذ
المراد بها ما يقابل الغيب الخارجية التي يدرك باحدى الحواس الخمس فيخرج عن حد العلم ادراك الحواس الظاهرة لانه
[illegible] الامور الغيبية ومن يراه كالشيخ الاشعري انه اي الادراك [illegible] من قبيل العلم كما سياتي
يلزم منافاته معقول صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض فهم من يزيد قيدا في الحد فيختار ويقول في المعاني الكلية
دفعه الزيادة مع العفو [illegible] بفرده المعلوم الحد في جميع افراد المحدود وجريانه فيها وشموله اياها ما هو محمول على
معانيه اللغوي دون الاصطلاحي اذ يخرج بما عن الحد العلم بالجزئيات كالعلم بان هذا وذا هذا وهذا الحق ان اختار ان اقام
العلم [illegible] العلم صفة ذات تعلق بالمعلوم ومن قال انه نفس التعلق المخصوص بين العالم والمعلوم
كما سياتي حده بانه تميز معنى عند النفس تميزا لا يحتمل النقيض واعلم ان احسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم
انه صفة يتجلى بها المذكور [illegible] الموجود والمعدوم الممكن والمستحيل [illegible]
[illegible] المفرد والمركب والكلي والجزئي والتجلي هو الانكشاف التام فالمعنى انها صفة ينكشف بها [illegible]
[illegible] ان يذكر [illegible] فيخرج عنه الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب لانه ليس الحقيقة
عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشراح ينحل به العقدة المقصد الثالث في اقسام العلم وفيه مقاصد
المقصد الاول فيه ان العلم [illegible] ايضا او بالمعنى [illegible] ان خلا عن الحكم اي
ايقاع الحكم او انتزاعها فتصور سواء كان المعلوم حالا نسبة فيه اصلا كالانسان او فيه نسبة [illegible] كالحيوان الناطق
او نسبة تقييدية [illegible] الخبر او نسبة خبرية لم يحكم باحد طرفيها كما اذا شككت في زيد قائم فان هذه كلها علوم خالية عن
الحكم [illegible] الحكم تصديق والمتبادر من هذه العبارة ان التصديق هو الادراك المقارن
للحكم كما ينطق عبارة المتأخرين لا نفس الحكم كما هو مذهب الاوائل ولا المجموع المركب منه ومن تصورات النسب
وطرفيها كما اختاره الامام الرازي ويمكن ان يقال ان جعل الحكم ادراكا كما يشهد به وجدانك [illegible] فالصواب
ان يقال العلم ان كان حكما اي ادراكا لان النسبة واقعة او ليست بواقعة فهو تصديق والا فهو تصور فيكون لكل
قسمي العلم طريق موصل يخصه وان جعل فعلا كما توهمه العبارات التي يعبر بها عنه من الاسناد والايجاب والايقاع
والسلب والانتزاع فالصواب ان تقسيم العلم الى تصور ساذج وتصور معه تصديق كما ورد في بعض الكتب المعتبرة
[illegible] ووحد التصور فقط طريق خاص كاسب له وهو نظري ممنوع وليس التصديق المسمى بالحكم والتصديق طريق اخر وان جعل
التصديق قسما من العلم مع تركبه من الحكم وغيره [illegible] الى التصور والتصديق وهما اي التصور والتصديق
متمايزان بالذات اي بالماهية [illegible] الصورة نسبة الى الاخرى [illegible] ذلك الامرين والنسب
منهما قطعا فانك في هذه الى الاول نوع من العلم ثم اذا زال عنك الشك وحكمت باحد طرفي النسبة [illegible]

حق لولي [illegible] التصديق [illegible] الادراكات [illegible] لكونه الفهم [illegible] ولي العلم [illegible] وما يريد [illegible] الملقب [illegible] سلمان [illegible]

بها اخص من العلم بمعناه الاول كما عرفت وباعتبار اللازم المشهور وهو احتمال الصدق والكذب في التصديق وعدمه في
التصور المقصد الثاني العلم الحادث قيده بالحدوث ليخرج عنه علمه تعالى فانه قديم لا يوصف بضرورة ولا كسب
ينقسم الى ضروري ومكتسب فالضروري قال القاضي ابو بكر في تعريفه هو العلم الذي يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد
المخلوق الى الانفكاك عنه سبيلا كالعلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات واورد عليه جواز ان ان يزول العلم
الضروري بعد حصوله باضداده كالنوم والغفلة واورد ايضا انه قد يفقد العلم الضروري لعدم [illegible] كما يفقد
بفقد الحس اي الاحساس والوجدان وسائر ما يتوقف عليه من التنبيه والتجربة وتوجه العقل فلا يكون العلم الضروري
لازما لنفس المخلوق لا دائما ولا بعد حصوله والجواب على تعريفه ما اورد عليه اذ عبارته مشعرة بالقدرة اي باعتبار مفهوم القدرة
في التعريف فيقيد [illegible] اذا فعلت فعلا [illegible] فهم منه انه مقدور عليه واذا قلت لا تجد اليه سبيلا فهم
منه انه لا يقدر عليه فمراد القاضي ان الانفكاك عن العلم الضروري ليس مقدورا للمخلوق وما ذكر من زواله باضداده
وفقده قبل حصوله لا ينافي مراده اذ ليس شيء منهما انفكاكا مقدورا بل غير مقدور فان قلت الانفكاك مقدورا كان
او غير مقدور ينافي اللزوم المذكور في التعريف فالسؤال باق بحاله قلت لعله اراد باللزوم الثبوت مطلقا ثم قيده بان لا
يكون الانفكاك عنه غير مقدور او اراد به امتناع الانفكاك المقدور فيكون اخر كلامه تفسيرا لاوله ويبطل عكسه النظري [لزوم نفس المخلوق]
بعد حصوله اي هو ايضا غير مقدور انفكاكه اذ لا قدرة للمخلوق على الانفكاك عنه بعد حصوله فيدخل في حد الضروري
والفاء في قوله فكذا للاشعار بترتب هذا السؤال على الجواب عن السؤال الاول قلنا لا يلزم من عدم القدرة على
الانفكاك عن النظري بعد حصوله عدم القدرة على الانفكاك عنه مطلقا والمذكور في التعريف هو عدم القدرة على الانفكاك
مطلقا وذلك انما يوجد في الضروري واما النظري فمقدور انفكاكه قبل حصوله بان يترك النظر فيه ويقول بحث في
تعريف القاضي هو ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق واذا لم يمكن تحصيله مقدورا لم يمكن الانفكاك عنه
مقدورا وذلك كالمحسوسات بالحواس الظاهرة فانها لا تحصل بمجرد الاحساس المقدور لنا بل تتوقف على امور غير
مقدورة لا يعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت كما سنذكره بخلاف النظريات فانها تحصل بمجرد النظر المقدور لنا
وكالمحسوسات بالحواس الباطنة مثل علم الانسان بلذته والمه وكالعلم بالامور العادية مثل علمنا بان الجبال المعهودة لنا
ثابتة والبحار غير غائرة وكالعلم بالامور التي لا سبب لها ولا يجد الانسان نفسه خالية عنها مثل علمنا بان النقيضين لا يجتمعان
ولا يرتفعان والبديهي ما يثبت بمجرد العقل اي يثبت بمجرد التفات اليه من غير استعانة بحس او غيره تصورا
كان او تصديقا فهو اخص من الضروري وقد يطلق مرادفا له والكسبي يقابل الضروري فهو العلم المقدور تحصيله بالقدرة
الحادثة واما النظري فهو ما يتضمنه النظر الصحيح هذه عبارة القاضي قال الآمدي معنى تضمنه انه يحصل عقيبه
لانتفاء الآفات واضدادها والعلم لم ينفك النظر الصحيح عنه بلا ايجاب وتوليد مع انه لا يحصل الا بعد [illegible] النظر
الصحيح كما قال بعضهم اذ ليس ايجاب النظر للعلم مذهبنا بل حصوله عقيبه بطريق العادة عند [illegible] يحصل
عقيبه اذ يدخل في الحد بعض الضروريات اعني ما يحصل من الضروريات عقيب النظر الصحيح كالعلم بالحد [illegible]
واللذة والفرح والغم ونحو ذلك فمن يرى ان الكسب لا يكون الا بالنظر لانه لا طريق لنا الى العلم [illegible]
فان الالهام والتعليم غير مقدورين لنا بلا شبهة وكذا التصفية لاحتياجها الى مجاهدات قلما يفي بها مزاج ولا تعين [illegible]

الى [illegible]

بالعلم كسبيا مقدورا سوى ان طريقه مقدور فهما اي النظري عنده والكسبي وهو عامها متلازمان فان كل علم مقدور لنا حصل بالنظر الصحيح او مقدور وان لم يطلع عليه جعله اخص بحسب المفهوم من الكسبي لكنه اي النظري يلازمه اي الكسبي عادة بالاتفاق من الفريقين المقصد الثالث ان كلا من التصور والتصديق بعضه ضروري بالوجدان فان كل عاقل يجد من نفسه ان بعض تصوراته وكذا بعض تصديقاته حاصل بلا قدرة منه ولا نظر منه فاذ لولاه اي لولا ان بعضا من كل منهما ضروري لزم الدور او التسلسل اذ ح يكون كل واحد من التصور وكذا كل واحد من التصديق نظريا فاذا حاولنا تحصيل شيء منهما كان ذلك التحصيل مستندا الى تصور او تصديق آخر هو ايضا نظري مستند الى غيره من التصورات او التصديقات فاما ان يعود الاستناد في مرتبة من المراتب او يتسلسل الى ما لا نهاية وهما يمنعان الاكتساب لانهما باطلان ممتنعان كما سيأتي فما يتوقف عليهما كان باطلا ممتنعا وح يلزم ان لا يكون شيء من التصور والتصديق حاصلا لنا اصلا وهو باطل قطعا لا يقال اذا فرض ان الكل نظري فهذا الذي ذكرته من لزوم الدور او التسلسل وكونهما مانعين من الاكتساب ومقتضيين الى ان لا يكون شيء من الادراكات حاصلا لنا انما نقول على ذلك التقدير ومع تسليم ثبوته لان اثباته انما يكون بنظري آخر فيلزم الدور او التسلسل بما ذكرتم بعينه والحاصل ان دليلكم على بطلان كون الكل نظريا ليس تم بجميع مقدماته لان كونه ما كذلك مستلزم لهذا المذكور بانا نقول ما ذكرناه [illegible] ولمبادي التصورات والتصديقات نظري وهو غير معلوم على ذلك التقدير لا في نفس الامر بل هو معلوم ثابت في نفس الامر فيعلم بذلك التقدير الاستلزام خلاف الواقع اعني كون تلك القضايا معلومة في نفس الامر ولو ان هذا الدليل الذي ذكرناه حجة قائمة على من اعترف بالمعلومات اي اعترف بان تلك القضايا المذكورة في الدليل معلومة في نفس الامر وقد علم انها كسبية على ذلك التقدير فلا يكون معلومة عليه فكيف يجوز التمسك بها في ابطاله فح يجاب بان الاستدلال بها يتوقف على معلومية صدقها وهي واقعة في الواقع فاحتجاجها ذلك التقدير فلا كلام وان لم يجامعها كان ذلك التقدير غير واقع في نفس الامر وهو المطلوب لا على من يجحدها مطلقا اي يجحد معلومية تلك القضايا على ذلك التقدير وفي نفس الامر ايضا فان هذه الحجة لا تقوم عليه قطعا لان كل ما يورد في اثبات مطلوب صدق مقدماته يجحد عليه نفي المعلومية اذ لم يثبت بعد ضروري لا يقبل المنع وقد يقال المراد ان ما ذكرناه في امتناع كسبية الكل انما هو حجة على من اعترف بان لنا معلومات تصورية وتصديقية الا انها باسرها كسبية وذلك لانا اذا احتججنا اثنا كل من كل منهما ليس كسبيا لزم ان يكون بعض من كل منهما ضروريا واما من يجحد المعلومات ولا يعترف بشيء منها فلا ان نقول امتناع كسبية الكل لا يستلزم ضرورية البعض لجواز امتناع الحصول وقد قرر نظيره في الاستدلال الثاني على ان تصور العلم ضروري وبعضه نظري بالضرورة الوجدانية ايضا فان كل عاقل يجد نفسه احتياجه في تصور حقيقة الروح والملك والتصديق بان العالم حادث الى نظر وكسب المقصد الرابع في مذاهب ضعيفة في هذه المسئلة وهي التي تلك المذاهب تباين الطرائق اربع المذهب الاول ان الكل ضروري وبه قال ناس منا اصحابنا وذلك لعدم حصول شيء منه بتجددنا اذ لا تأثير لقدرتنا لا بموافقتنا فرو انه يعلم يتوقف اي يتوقف حصول بعض من الكل لا توقفا يعلم على النظر فيكون النزاع معهم في مجرد التسمية بل محمول عندهم لانا نمنع انا ليس لقدرتنا تأثيرا في حصول شيء منه لكنا نعني بالكسبي المقدور لنا ما يتعلق به القدرة الحادثة كسبا ويحصل عقيب النظر عادة لا ما يؤثر فيه قدرتنا حقيقة قال الامام الرازي في المحصل العلوم كلها ضرورية لانها اما ضرورية ابتداء او لازمة عنها لزوما ضروريا فانه اذا

في احتمال عدم اللزوم ولو على ابعد الوجوه لم يكن علما واذا كانت كذلك كانت باسرها ضرورية وقال بانه اراد بالضروري معنى اليقيني دون البديهي المستغني عن النظر وقد سمي كل اليقينيات ضروريا موافقة لقول ابي الحسن الاشعري وقد يمنع ذلك اي التوقف على النظر ومعنى ان اراد انه مع توقفه عليه انه اي العلم لا يتوقف على النظر وجوبا اذ ليس بينهما ارتباط عقلي يوجب ذلك بل يتوقف عليه عادة وان اراد ان العلم الحاصل بعده اي بعد النظر لا يقع به اي بالنظر اذ غير واقع بقدرتنا على وجه التأثير بل يخلقه الله فيه ما عقب النظر بطريق جريان العادة فهو مذهب اهل الحق من الاشاعرة والمراد بذلك على ما اختاره الامام الرازي في المحصل من القول بوجوب العلم من النظر لا على سبيل التوليد وقد ذهب هذا القول الى القاضي وامام الحرمين فانهما قالا باستلزام النظر للعلم وجوبا من غير ان يكون النظر علة او مولدا وان اراد عدم توقف عليه اصلا لا وجوبا اي لا تأثيرا ولا وجوبا ولا عادة فهو مكابرة ومخالفة لما يجده كل عاقل من ان علمه بالمطالب المختلفة فيها موقوف على نظره فيها المذهب الثاني في هذه المسئلة ان التصور لا يكتسب بالنظر بل كله يحصل فيه كان ضروريا حاصلا بلا اكتساب ونظر بخلاف التصديق فانه ينقسم الى ضروري ومكتسب وبه قال الامام الرازي واتباعه في اكثر كتبه لوجهين الاول ان المطلوب التصوري ان كان مشعورا به مطلقا فلا يطلب لحصوله بناء على ان تحصيل الحاصل محال بالضرورة وان لا يكون مشعورا به اصلا فلا يطلب ايضا لان المغفول عنه بالكلية وهو المسمى بالمجهول المطلق لا يمكن توجه النفس نحوه بالطلب بالضرورة وايضا يجب من هذا الوجه بان العلم اي حصر الطلب التصوري فيما هو مشعور به من جميع الوجوه او غير مشعور به اصلا ممنوع لجواز ان يكون معلوما ومشعورا به من وجه دون وجه ولم يتعين مما ذكره ان هذا القسم يمتنع طلبه فقال الامام الوجه المعلوم معلوم مطلقا والوجه المجهول مجهول مطلقا فلا يمكن طلب شيء منهما لما مر من امتناع تحصيل الحاصل وامتناع توجه النفس نحو المغفول عنه بالكلية والجواب عن هذا الوجه بعد استيفاء الاقسام الثلثة ان يقال لا نم ان الوجه المجهول مجهول مطلقا اي من جميع الوجوه فان المجهول مطلقا ما لم يتصور ذاته بكنهه ولا بشيء مما يصدق عليه من ذاتياته او عرضياته وهذا الوجه المجهول ليس كذلك بل قد يتصور بشيء يصدق عليه وهو الوجه المعلوم فان الوجه المجهول فرضا هو الذات والحقيقة التي يطلب تصورها بكنهها والوجه المعلوم بعض الاعتبارات الثابتة لها الصادقة عليها كان ذاتيا لها او عرضيا كما يعلم الروح مثلا بانه شيء به الحيوة والحس والحركة وان لها حقيقة مخصوصة من الامور المذكورة صفاتها فيطلب تلك الحقيقة المخصوصة بعينها متصورا بكنهها او بوجه اتم مما ذكر وان لم يبلغ الكنه ومنهم من اجاب في جواب هذه الشبهة وهذا الوجهين اي الوجه المعلوم والوجه المجهول امرا ثالثا هو الذات معلوما ان اي الوجهان به وهذا القيد اعني قيام الوجهين بالامر الثالث زائد على كلام هذا المثبت وفيه عنه ان يكون احد الوجهين قرا واطلاق القيام عليه مستبعد جدا الا ان يراد به الحمل ولا حاجة في دفع هذه الشبهة اليه اي الى اثبات الامر الثالث لانها قد اندفعت بما حققناه مع ان اثباته مخالف للواقع اذ ذلك لانا اذا اردنا تعريف مفهوم التصوري فلا بد ان يكون ذاتي ذلك المفهوم اعني نفسه من حيثية مجهولة وغير حاصل لنا يكمل تحصيله وهذا معنى قولنا المجهول هو الذات اي ذات المطلوب ولا بد ان يشار اليه ان يكون مشارك امرا صادقا عليه حصل لنا يسمح به توجهنا اليه وطلبنا اياه وهذا المراد بقولنا المعلوم بعض اعتبارات الذات اي بعض اعتبارات ذات المطلوب الذي هو المجهول ولا خفاء في انه ليس هنالك امر ثالث معين به وهما حتى يقرر ان يكون المطلوب امرا ثالثا وايضا الوجهين فان قلت قد يطلب مفهوم الانسان من حيث هو وقد يطلب وجه من وجوهه وقد يطلب مفهوم الانسان

بوجه من وجوه فعلى هذا التقدير الاخير تحقق امور ثلثة مفهوم الانسان الذى هو المط ووجه المجهول الذى باعتباره صار مطلوبا
ووجه المعلوم الذى به امكن طلبه تحقق مفهوم الانسان مع ذلك الوجه الذى نطلب به مفهوم هو المجهول او هو ذات المط
فليس فى الادوات المط المجهول وبعض اعتباراته المعلوم واعلم ان صاحب نقد المحصل اثبت الامر الثالث الزاما للامام بما ذكره
فى مسئلة المعلوم على الاجمال حيث قال المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه ومجهول من وجه والوجهان متغايران والوجه المعلوم
للاجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمعا فى شى واحد ظن ان العلم بالتى نوع مغاير العلم التفصيلى فانه قد عرف
هناك ان الشى المعلوم من وجه والمجهول من وجه مغاير الوجهين فالزمهما بان المط التصورى ليس احد الوجهين بل الشى الذى
له الوجهان ويشهد لما ذكرناه ان هذا المحقق قال فى نقد تنزيل الامام المط المجهول هو الحقيقة الماهية المعلومة ببعض
عوارضها فاكتفى بالوجهين وقال بعض المتأخرين هو المولى شرف الدين المراغى ان هذه الشبهة اذا اوردت الى قوانين الاستدلال
كانت قياسا مغالطيا على شبهة ذات جزئين ومن حيث هكذا المط التصورى اما مشعور به واما غير مشعور به وكل مشعور به يمتنع
طلبه وكل غير مشعور به يمتنع طلبه فالمط التصورى يمتنع طلبه ولا شك ان هذا الانتاج انما يصح اذا صدقت الكليتان معا لكن ولنا
كل مشعور به يمتنع طلبه وكل غير مشعور به يمتنع طلبه لا يجتمعان على الصدق اذ العكس المستوى لعكس نقيض كل منهما ينافى الاخر
فان الاول ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو غير مشعور به وهذا العكس ينعكس بالمستوى الى قولنا بعض غير المشعور به
لا يمتنع طلبه وهذا اخص من نقيض الثانى مناف له وكذا الثانى ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو مشعور به وينعكس هذا
العكس بالمستوى الى قولنا بعض المشعور به لا يمتنع طلبه وهو اخص من نقيض الاول فينافيه ايضا واذا كان اللازم لكل منهما
منافيا للاخر لم يتصور اجتماعهما صدقا فاجيب بمنع انعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض بانه فان انعكاس الموجبة الكلية
بعكس النقيض الموجبة كلية كما هو طريق القدماء مما لم يقم عليه برهان واجيب بتقييد الموضوع فيهما بالتصور اى نحن نستدل
هكذا التصور اما تصور مشعور به واما تصور غير مشعور به وكل تصور مشعور به يمتنع طلبه وكل تصور غير مشعور به يمتنع طلبه و ح
ينعكس الكلية الاولى بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو ليس تصورا مشعورا به وينعكس هذا العكس بالمستوى الى قولنا بعض
ما ليس تصورا مشعورا به لا يمتنع طلبه وهذا لا ينافى الكلية الثانية لان موضوعه اعم من موضوعها الا ترى ان ما ليس تصورا مشعورا
به جاز ان لا يكون تصورا اصلا وان يكون تصورا غير مشعور به وقس على ذلك حال الكلية الثانية فان العكس المستوى لعكس
نقيضها هو قولنا بعض ما ليس تصورا غير مشعور به لا يمتنع طلبه وموضوعه اعم من موضوع الكلية الاولى فلا منافاة بينهما والوجه الثانى
من تشكيكات الامام فى امتناع كسب التصور ان يقال الماهية اى المفهوم التصورى ان عرفت وحصلت بكسب النظر فاما
بنفسها او بجزئها او بالخارج عنها [illegible] والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه يستلزم معرفتها قبل معرفتها
لان معرفة المعرف الموصل متقدمة على معرفة المعرف الموصل اليه وتقدم الشى على نفسه بديهية واما الثانى فلان جميع الاجزاء نفسها
فلا يجوز تعريف الماهية بجميع اجزائها لانه تعريف الشى بنفسه والبعض من اجزاء الماهية ان عرفها فاما بان يعرف [illegible] المعرف
الا بمعرفة جميع الاجزاء او عرف ذلك البعض نفسه وقد ابطل او الخارج اى وحرف جزء الخارج [illegible] وح يبطل به هذا
[illegible] ان [illegible] ذلك البعض معرفا لكنه الماهية [illegible] الاولى ان يقال [illegible] انه
عرف جزءا منها وذلك الجزء [illegible] يكون معرفا لنفسه ولماهيته فيلزم التعريف بالخارج لان كل جزء خارج عما يقابله
من الاجزاء واما الثالث فلان الخارج عن الماهية لا اذا كان شاملا للافراد دون شى ما عداها [illegible] لكنه [illegible] عن

و هو ليس بعض الغير المشعور به يمتنع طلبه

لا يعرف

جميع ما سواها واعلم بذلك الاختصاص من الشمول يتوقف على تصورها وانه دور لتوقف تصور الماهية ح على معرفة الخارج اياها وتوقف
تعرفه اياها على العلم بذلك الاختصاص المتوقف على تصورها وتصور ما عداها مفصلا وانه ممتنع لاستحالة احاطة الذهن بالامور الغير متناهية مفصلا
واجاب عنه بعض المتأخرين وهو صاحب نقد المحصل بان جميع الاجزاء للماهية غير نفسها اذ كل واحد من اجزائها مقدم عليها
بالذات فكذا الكل يكون متقدما عليها فلا يكون نفسها لامتناع تقدم الشى على نفسه فجاز تعريفها بجميع اجزائها وهذا ضعيف
الجواب بطريق المعارضة الماهية لو كانت غير جميع الاجزاء فاما بعضها او خارج فاما اى فاما ان يكون تحصل الماهية مع الاجزاء و
اذ ليس بعد تلك الاجزاء تمامها فلا بد هناك من امر آخر معتبر فى ذاتها فلا يكون جميع الاجزاء جميعها هف او دونها اى او يكون
تحصلها بدون الاجزاء ولو مع قطع النظر عنها فلا يكون الكل لان الشى لا يحصل الماهية بدون اجزائها والاظهر فى العبارة ان يقال
لو لم يكن جميع الاجزاء نفس الماهية فاما ان يكون داخلا فيها فلا يكون جميعها او خارجا عنها فلا يكون اجزاء وقد يقال فى دفعه
بطريق المناقضة لا يلزم من تقدم كل من الاجزاء على الماهية تقدم الكل عليها فان الكل المجموعى وكل واحد قد يتخالفان فى الاحكام
فان كل انسان يسعه هذه الدار التى لا تسع كلهم وكل العسكر يهزم العدو الذى لا يهزمه كل واحد منهم بل نقول كل واحد
جزء من الكل المجموعى الذى ليس جزءا لنفسه ثم انه ايد هذه المناقضة بقوله والا اى وان لم يصح ما ذكرناه من انه ليس
يلزم من تقدم كل واحد على شى تقدم الكل عليه تقدم الكل اى كل الاجزاء على نفسه لان كل واحد منها مقدم على كلها كتقدمه
على الماهية بعينه ويمكن ان يجعل هذا نقضا اجماليا كما لا يخفى فان اراد هذا المجيب بجميع الاجزاء جميعها مطلقا بحيث
تتناول المادية والصورية معا فمنع جوابه ما قدمناه وان اراد به الاجزاء المادية فقط لم يكن ما اراده اعنى الاجزاء المادية
وحدها جميعا حقيقة بل بعضها داخلا فى القسم الثانى ولا كافية فى معرفة كنه الماهية فلا يكون التعريف بها جائزا بل الكلام
فيه وقال الفخر وهو العلامة الابهرى بجميع تصورات الاجزاء تحصل تصور واحد لجميع الاجزاء وتحقيقه على ما كتبه فى بعض
كتبه ان جميع الاجزاء وان كانت نفس الماهية بالذات الا انهما يتغايران بالاعتبار فانه قد تتعلق بكل جزء تصور على
حدة فيكون هناك تصورات بعدد الاجزاء وقد تتعلق تصور واحد بجميع الاجزاء اجمالا ولا يلزم ذلك تقدم شى على نفسه
ولا شك ان المتبادر من هذه العبارة هو انا اذا تصورنا كل واحد من الاجزاء حتى اجتمعت فى ذهننا تصوراتها معا
مرتبة يحصل لنا تصور آخر مغاير لذلك المجموع المرتب متعلق بجميع الاجزاء وهو تصور الماهية والوجدان يكذبه ولذلك قيل
والحق ان الاجزاء اذا تحضرت فى الذهن مرتبة مقيدا بعضها ببعض حتى حصلت صورة فيه مجتمعة فهى تلك الاجزاء المستحضرة
المرتبة الماهية حتى ان تلك الصورة المجتمعة تصور الماهية بالكنه لا غيرها كما سنعرفه لان ثمة مجموعا من التصورات
وجب ذلك المجموع حصول شى آخر فى الذهن هو الماهية اى تصورها وتوضيحه ان صورة كل جزء مرآة يشاهد بها ذلك الجزء
قصدا فاذا اجتمعت صورتان وتقيدت احديهما بالاخرى صارتا معا مرآة واحدة يشاهد بها مجموع الجزئين قصدا ويشاهد
بها كل واحد منهما ضمنا وهذا هو تصور الماهية بالكنه الحاصل بالاكتساب من تصورى الجزئين وتحدهما بالذات و
مغايرته لهما بالاعتبار على قياس حال الماهية بالنسبة الى جميع اجزائها فالمعرف للماهية مجموع امور كل واحد منها متقدم
على الماهية وله مدخل فى تعريفها واما المجموع المركب منها الحاصل فى الذهن فهو تصور الماهية المطلوب بالاكتساب
الذى هو جمع تلك الامور وترتيبها وما احسن ما قيل هو حدوث تصورات المجموع لا مجموع تصورات بحدوث
وهذا المجموع وتعرفه للماهية فى الذهن كالاجزاء الخارجية وتقومها للماهية فى الخارج فانها مقومة بجميع الاجزاء

فمجموع التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلا هو المعرف الموصل الى التصور الواحد المتعلق بجميع الاجزاء

المركب

بمعنى انه ما من جزء من الاجزاء الخارجية الا وله مدخل في التقويم والكل اي جميع الاجزاء مجتمعا هو الماهية بعينها لا انها
تترتب عليه اي على جميع الاجزاء فكما ان جميع الاجزاء الخارجية المجتمعة عين الماهية واجتماعها فيه ليس جزءا منها بل خارج
عنها لازم لها كذلك جميع الاجزاء الذهنية عين الماهية واجتماعها فيه امر خارج عنها لازم لها وكما ان كل واحد من الاجزاء
الخارجية مقوم للماهية متقدم عليها في الخارج كذلك كل واحد من الاجزاء الذهنية مقوم لها متقدم عليها في الذهن وهذا
كان جواب القاضي مجملا لهذا المعنى ايضا لم يرد عليه جزئيا بل اشار [illegible] استشعاره بالفرق حقا ومنها اي الامام الرازي
يطرد هذا الغلط ايضا في نفي التركيب الخارجي عن بعض الاشياء بتجزئها فيقول في نفي التركيب عن الوجود مثلا
ان كانت اجزاؤه موجودات يساوي الجزء الكل في تمام الماهية وان كانت غير موجودات فان لم يحصل عند اجتماعها امر زائد
كان الوجود محض ما ليس بموجود وان حصل فذلك الزائد هو الوجود وتلك الامور معروضاته لا اجزاؤه وهذه الحجة
بان هذا لو تم لدل على انتفاء التركيب عن الوجود مطلقا سواء كان تركيبا خارجيا او ذهنيا فالاولى ان لا تقيد
التركيب بالخارجي الا انه قيده به اشعارا بان هذه المغلطة سفسطة لاستلزامها انتفاء التركيب الخارجي مطلقا مع
شهادة البديهة بتركب بعض الاشياء في الخارج منها اي مما ذكرنا او نختار انه اي معرف الماهية بعض الاجزاء
وقد يكون ذلك البعض غنيا عن التعريف بان يكون تصوره ضروريا او يكون معرفا بغيره ان كان تصوره نظريا وعلى التقديرين
لا يلزم من تعريف الماهية تعريفه لنفسه فما ذكرتم من ان معرف الماهية يجب ان يعرف جميع اجزائها باطل قطعا لا يقال لا بد ان
يعرف شيئا من اجزائها وذلك اما نفسه او غيره فيلزم احد المحذورين كما مر لانا نقول معرف الماهية يجب ان يحصل
معرفتها بوجه ما يميزها عما عداها وليس يلزم من ذلك تحصيل معرفة شيء من اجزائها الا ترى ان الجزء الصوري علة لحصول
الماهية في الخارج وليس علة لحصول شيء من اجزائها فيه ومما قررناه ذكرتموه اختار تعريفه لغيره الذي هو خارج عنه فان
قلت اذا كان ذلك البعض المعرف للماهية معرفا بغيره كما ذكرتم عاد الاشكال بحذافيره الى تعريفه به قلت يعود
اليه ايضا الجواب بعينه او نختار انه اي معرف الماهية بالخارج فقط ويجب في تعريفه اياها الاختصاص فان الخارج اذا
كان لازما لها مختصا بها وكان مع ذلك بحيث ينتقل الذهن من تصوره الى تصورها صح ان يكون معرفا لها بلا لزوم
محذور لا العلم به فانه ليس شرطا في ذلك الانتقال المترتب على الاختصاص مع العلاقة وهو الذي [illegible] لما ذكرتموه من انه
وان سلم وجوب العلم بالاختصاص في معرف الخارج فالعلم بالاختصاص متوقف على تصور الماهية بوجه ما لا على تصورها الحاصل
بمعرفة الخارج اياها فلا دور وهو متوقف على تصور ما عداها باعتبار شامل له اي اجمالا لا على تصور ما عداها مفصلا
وانه اي تصور ما عداها باعتبار شامل ممكن كاختصاص اي كعلمنا باختصاص الجسم المعين بحيز معين دون ما عداه
من الاحياز التي لا تنحصر ولا نحيط بها علما الا اجمالا باعتبار شامل لها فانه من الامور الداخلة اي الامور التي لكل واحد منها
والخارج الماهية ما فسرناه بذلك [illegible] الحد التام والناقص معا لان الشبهة عامة فيهما كما ان جوابه المذكور
يتناولها ايضا اولانها ذوات ان كانت حاصلة ضرورة مستلزمة للعلم بالماهية فالماهية معلومة معها فلا توقف الماهية
بها لامتناع تحصيل الحاصل والا امتنع التعريف بها اذا لم تكن حاصلة اصلا لم تصور التعريف بها قطعا والا اذا لم تكن
حصولها ضرورة بل كسبا فلا احتياجها الى معرف اخر وينقل الكلام اليه فاما ان يتسلسل او يرجع او ينتهي الى ما حصوله
ضروري [illegible] مستلزمة للعلم بالماهية فامتناع التعريف بها فاسد قلنا الجواب عن هذه الشبهة المستلزم

للعلم بالماهية حضورها معا مرتبة ذاتا اي ذلك الحضور مع الاجتماع والترتب بالكسب وتفصيله ان الامور الداخلة او
الخارجة حاصلة اما ضرورة واما اكتسابا باستيفاء الضرورة لكنها متفرقة مخلوطة بامور اخر فاذا جمع الاجزاء باسرها ورتبت
حصل مجموع هو تصور الماهية بكنهها وهذا المجموع انما حصل بالكسب الذي هو جمع تلك الاجزاء وترتيبها وكذا اذا جمع بعض
متعدد من اجزائها ورتب بعضه مع بعض فانه يحصل مجموع هو تصور الماهية بوجه اكمل مما كان قبل ذلك وقس على ذلك
الامور الخارجية المتعددة فان قلت هذا الجواب لا يتاتى في التعريف بالمعاني البسيطة قلت من جوز ذلك له ان
يقول ان المعاني البسيطة الحاصلة قد لا تكون ملحوظة قصدا فاذا استحضرت ولوحظت قصدا افادت العلم بالماهية
وان كان ذلك مستبعدا المذهب الثالث في هذه المسألة ان ما اعتقاده لازم للمكلف مما يتوقف عليه اثبات التكليف
والعلم به نحو اثبات الصانع وصفاته والنبوات ضروري قيل هذا مذهب الجاحظ ومن تابعه ويبطله ان معرفة الله
واجبة اجماعا اما شرعا كما ذهب اليه الاشاعرة او عقلا كما ذهب اليه المعتزلة فلو كانت ضرورية لكانت غير مقدورة لنا
ولا شيء من غير المقدور كذلك اي بواجب فلو كانت المعرفة ضرورية لم تكن واجبة حينئذ احتج لهذا المذهب
بانه اي بان ذلك اللازم المذكور لو لم يكن حاصلا بالضرورة بل كان نظريا يتوقف حصوله على النظر كان العبد مكلفا
تحصيله بنظره لتعلقه به الشرائع والاحكام التكليفية فانه اي التكليف بتحصيله تكليف الغافل لان من لا يعلم هذه
الامور المذكورة من نحو اثبات الصانع وصفاته والنبوات لا يعلم التكليف قطعا لابتنائه على هذه الامور ولا يعلم غيرها واذا
لم يعلم التكليف اصلا كان غافلا وتكليف الغافل لا يجوز اجماعا والجواب ان الغافل الذي لا يجوز تكليفه اجماعا من لم يفهم
الخطاب اصلا كالصبي والمجنون او فهم ذلك ولكن لم يقل له انك مكلف كالذي لم يبلغه دعوة نبي قطعا فانهما
معذوران عاقلان من عدم التكليف بالتنبه عليه فلا تكليف على الاول اتفاقا ولا على الثاني عندنا لا من لا يعلم انه
مكلف مع انه خوطب بكونه مكلفا حال ما كان فاهما فانه غافل عن التصديق بالتكليف لا عن تصوره وذلك لا يمنع من
تكليفه والا لم يكن الكفار مكلفين اذ ليسوا مصدقين بالتكليف ولان عطف على ما تقدم بحسب المعنى كانه قيل ليس
التصديق بالتكليف شرطا في تحققه لكون الكفار مكلفين ولان العلم بوقوع التكليف موقوف على وقوعه فان
العلم بوقوع شيء فرع لوقوعه في نفسه فلو توقف وقوعه على العلم والتصديق لزم الدور المذهب الرابع في هذه المسألة
ان الكل نظري سواء كان تصورا او تصديقا مما يلزم اعتقاده او لا يلزم وهو مذهب بعض الجهمية التابعين لجهم
بن صفوان الترمذي رئيس الجهمية ويبطله ما مر من شهادة الوجدان بكون البعض ضروريا ومن لزوم الدور او
التسلسل على تقدير كون الكل نظريا واحتجوا على مذهبهم بان الضروري يمتنع خلو النفس عنه وما من علم تصوري او تصديقي
الا والنفس خالية عنه في مبدأ الفطرة ثم يحصل لها علومها بالتدريج بحسب ما يتفق من الشروط كالاحساس
والتجربة والتواتر وغيرها فيكون الكل غير ضروري وهو المراد بالنظري والجواب ان الضروري المقابل للنظري قد تخلو عنه
النفس اما عندهم فلتوقف كالمعتزلة والفلاسفة على شرط كالتوجه والاحساس وغيرهما او استعداد يقبل النفس
ذلك العلم الضروري فلفقده اي فقد ذلك الموقوف عليه من الشرط والاستعداد واما عندنا معشر القائلين باستناد الاشياء
كلها الى اختياره تعالى ابتداء فاذ قد لا يخلقه فيه حالا في العبد حتى يخلقه فيه بلا قدرة من العبد
متعلقة بذلك العلم او نظر منه يترتب عليه ذلك العلم عادة فيكون ضروريا غير مقدور اذ لم يتعلق به قدرة العبد

إثباتها ولا بواسطة المرصد الرابع في إثبات العلوم الضرورية اي بيان ثبوتها وتحققها والرد على منكريها ولا بد لنا من ذلك
لانها المنتهى فان العلوم الكسبية من العقائد الدينية وغيرها منتهية اليها وهي المبادي الأُوَل ولولاها لم تحصل على علم اصلا
وانها تنقسم الى الوجدانيات وهي التي نجدها اما بنفوسنا او بآلاتنا الباطنة كعلمنا بوجود ذواتنا وخوفنا وغضبنا ولذاتنا
وآلامنا وجوعنا وشبعنا وانها قليلة النفع في العلوم لانها غير مشتركة اي غير معلومة الاشتراك فينا فلا تقوم حجة على الغير
فان ذلك الغير ربما لم يجد من باطنه ما وجدناه والحسيات اراد بها ما للحس مدخل فيها فتناول التجربيات والمتواترات
واحكام الوهم في المحسوسات والحدسيات والمشاهدات والبديهيات اي الاوليات وما في حكمها من القضايا الفطرية
القياس فهذان القسمان اعني الحسيات والبديهيات هما العمدة في العلوم وهما تقومان حجة على الغير اما البديهيات
فعلى الاطلاق واما الحسيات فاذا ثبت الاشتراك في اسبابها اعني ما تقتضيها من تجربة او تواتر او حدس او مشاهدة
والناس فيها فرق اربع بحسب الاحتمالات العقلية باعتبار قبولهما معا وردهما معا وقبول احدهما دون الآخر فالفرقة
الاولى المعترفون بهما وهم الاكثرون و ش اي ودون البديهيات وهذا القدح نسب الى افلاطون وارسطو وبطليموس
وجالينوس فمنع بهذه النسبة الامام الرازي ولما كان هذا القدح منهم مستبعدا جدا اشار المصنف الى تاويل على تقدير صحة النسبة
اليهم بقوله ولعلهم ارادوا بقولهم ان الحسيات غير يقينية ان جزم العقل بالحسيات ليس بمجرد الحس بل لا بد مع
الاحساس من امور تنضم اليه اي الى الحس فتضطره اي تجبر تلك الامور العقل الى الجزم بالجزم بين الحسيات لا نعلم
ما هي اي ما تلك الامور المنضمة الى الاحساس الموجبة للجزم ومتى حصلت لنا وكيف حصلت فلا يكون الحسيات
بمجرد تعلق الاحساس بها يقينية وهذا حق لا شبهة فيه واذا اي وان لم يريدوا القدح في الحسيات بما ذكرنا من التأويل
فانها اي الى الحسيات منتهى علومهم فيكون القدح فيها قدحا في علومهم التي يفتخرون بها وذلك لا يتصور من
ذوي عقل فكيف من هؤلاء الاذكياء الاجلاء وانما قلنا بانها منتهى علومهم اليها لان العلم الالهي المنسوب الى افلاطون مبني
على الاستدلال باحوال المحسوسات العلوية بواسطة الحس واكثر علوم العلم الطبيعي المنسوب الى ارسطو كالعلم بالسماء
والعالم وبالكون والفساد وبالآثار العلوية وباحكام المعادن والنبات والحيوان ماخوذ من الحس وعلم الارصاد
والهيئة المنسوب الى بطليموس مبني على الاحساس باحكام المحسوسات وعلم التجارب الطبية المنسوب الى جالينوس
ماخوذ من التجربيات منها وقد صرحوا بان الاوليات انما تحصل للصبيان باستعداد يحصل لعقولهم من الاحساس بالجزئيات
فالقدح في الحسيات يؤول الى القدح في البديهيات قالوا لو اعتبر حكم الحس فاما في الكليات اي في القضايا
الكلية او في الجزئيات اي في الاحكام الجارية على الجزئيات المحققة وكلاهما باطل اما الاول وهو بطلان اعتبار حكمه في
الكليات فقط لان الحس لا يدرك الا هذه النار وتلك النار لا جميع النيران الموجودة في الحال ولو فرض ادراكه اياها
باسرها فليس تعلق قطعا بافرادها الماضية والمستقبلة فلا يعطي حكما كليا على جميع افرادها اصلا وقد ذهب المحصلون
الى ان الحكم في قولنا النار حارة ليس على كل نار موجودة في الخارج في احد الازمنة الثلثة فقط بل عليها وعلى الافراد
المتوهمة الموجودة في الخارج ايضا ولا شك انه لا تعلق للحس بها اي بالافراد المتوهمة البتة فكيف يعطي حكما عليها
ان الحس لا يعطي حكما كليا اصلا لا حقيقيا ولا خارجيا فلا يتصور اعتبار حكمه في الكليات قطعا واما الثاني وهو بطلان
حكمه في الجزئيات فلان حكم الحس في الجزئيات يغلط كثيرا واذا كان كذلك فلا يكون حكمه في جزئي ما مقبولا ما لم يعرض

الغلط فلا يكون معتبرا اذ لا يعتمد على ما يغلط كثيرا لوجوه الاول انا نرى الصغير كبيرا كما نرى العنبة في الماء مثل الاجاصة اذا لم تكن بعيدة
جدا والسبب فيه ان ما حولها من الماء يستفيد ضوءها والشعاع البصري المحاذي لما حولها لا ينفذ في الماء نفوذا تاما فلا يتميز
عند الرائي حجم العنبة عن الماء المضيء بها المشابه بضوءه اياها فيدركهما معا جملة واحدة فيحسبها عنبة واذا كانت قريبة
نفذ الشعاع واستبانت العنبة عن الماء المضيء بمجاورتها فادركها على ما هي عليه من الصغر واذا كانت بعيدة جدا كانت
كالمرئيات البعيدة التي ستعرف حالها وكالحبة في الماء كالاجاصة وسبب ان رؤية الاشياء على القول الاظهر انما هي
بخروج الشعاع على هيئة مخروط مستدير راسه عند الحدقة وقاعدته على سطح المرئي ويتفاوت مقدار المرئي صغرا وكبرا بحسب
صغر زاوية راس المخروط وكبرها ثم ان الخطوط الشعاعية التي على سطح المخروط الشعاعي تنفذ الى المرئي على الاستقامة الى
طرفيه اذا كان الشفاف المتوسط بين الرائي والمرئي متشابه الغلظ والرقة فان فرض فيه تفاوت بان يكون مثلا ما يلي
الرائي رقيقا كالهواء وما يلي المرئي غليظا كالماء فرضنا هذا فان تلك الخطوط تنعطف وتميل الى سهم المخروط عند وصولها
الى ذلك الغليظ ثم تصل الى طرفي المرئي فيكون زاوية راس المخروط ههنا اكبر منها في الصورة الاولى مع كون المرئي شيئا واحدا
فيرى في الصورة الثانية اكبر منه في الاولى كما يظهر من هذا الشكل فان الخطان الاحمران هما الواصلان الى طرفي العنبة اذا
كانت في الهواء والاسودان هما الواصلان الى طرفيها اذا كانت في الماء والزاوية التي بين الاولين اصغر من التي بين الاخيرين
فلذلك ترى في الماء اكبر منها في الهواء والخاتم المقرب من العين ترى كالحلقة الكبيرة وذلك لكبر الزاوية التي عند الحدقة
فان المقدار الواحد اذا كان وترا لزاويتين مستقيمتي الاضلاع فالزاوية التي ضلعاها اقصر كانت اكبر من الزاوية التي
ضلعاها اطول وبالعكس اي ونرى الكبير صغيرا كالاشياء البعيدة وسببه صغر تلك الزاوية بحسب بعد المرئي فكلما
كان ابعد كانت الزاوية اضيق الى ان يتقارب الخطوط الشعاعية جدا كأن بعضها منطبق على بعض فيرى ذلك المرئي
كأنه نقطة وبعد ذلك يختفي اثره فلا يرى اصلا ونرى الواحد كثيرا كالقمر اذا نظرنا اليه مع غمز احدى العينين
وذلك لان النور البصري يمتد من الدماغ في عصبتين مجوفتين تتلاقيان قبل وصولهما الى العينين ثم تتباعدان ويتصل كل
واحدة منهما بواحدة من العينين فالعصبتان اذا كانتا مستقيمتين وقعت الخطوط الشعاعية على المرئي من محاذاة واحدة
هي ملتقاهما فيرى واحدا واذا انحرفتا او انحرفت احديهما امتدت تلك الخطوط الى المرئي من محاذاتين فيرى لذلك اثنين
او نظرنا الى الماء عند طلوعه وكونه قريبا من الافق فانا نراه على التقدير قمرين اما على التقدير الاول فلما مر واما على الثاني
فلان الشعاع البصري ينفذ في الهواء الى القمر في السماء وينعكس من سطح الماء اليه ايضا فيرى مرة في السماء بالشعاع النافذ
ومرة في الماء بالشعاع المنعكس وكالاحول اي الذي نقصه الحول خلقة فانه يرى الواحد اثنين بسبب وقوع الانحراف
في العصبتين او في احداهما واما الاحول الفطري فقد لا يرى الواحد اثنين وذلك لاعتياده بالوقوف على الصواب وبالعكس
اي ونرى الكثير واحدا كالرحى اذا خرجت من مركزها الى محيطها خطوط كثيرة متقاربة في الوضع بالوان مختلفة
فانها اذا ادارت سريعا جدا رئيت تلك الالوان الكثيرة كاللون الواحد الممتزج منها والسبب في ذلك
ان ما ادركه الحس الظاهر يتأدى ويصل الى الحس المشترك ثم الى الخيال فاذا ادرك البصر لونا ما وانتقل منه بسرعة الى لون
آخر كان اثر اللون الاول باقيا في الحس المشترك عند ادراك اللون الثاني ووصول اثره اليه فيختلط الاثران
فيراهما النفس كامتزاج اثريهما ممتزجين ولا يقدر على تمييز احدهما عن الآخر وايضا لما وقع الشعاع البصري على تلك الالوان

باسرها في زمان قليل جدا لم تتمكن النفس من تمييز بعضها من بعض فلذلك تراها ممتزجة و نرى المعدوم موجودا كالسراب
قيل هذا من اشتباه الشيء بشبهه فان السراب ليس معدوما مطلقا بل هو شيء يتراءى للبصر بسبب تموج الشعاع البصري
المنعكس من ارض بخارية كما ينعكس من الماء فيحسب لذلك ماء وما يريه صاحب خفة اليد والشعبذة محالا وجوده في الخارج
اصلا وسبب عدم تمييز النفس بين الشيء وبين ما يشبهه اما بسبب سرعة الحركة من الشيء الى شبهه واما بسبب اقامة البدل
مقام المبدل منه بسرعة على وجه لا تقف عليه الا من عرف تلك الاعمال وكالقطرة النازلة فان القطرة اذا نزلت بسرعة
يرى هناك خطا مستقيما ولا وجود له قطعا والدائرة لادارة الشعلة بسرعة فانها اذا اديرت بسرعة شديدة يرى هناك
دائرة من النار ولا وجود لها بلا شبهة والسبب في هذين ان البصر اذا ادرك القطرة او الشعلة في موضع واداها الى
الحس المشترك ثم ادركها في موضع آخر قبل ان يزول اثرها عن الحس المشترك اتصل هناك صورتها في الوضع الثاني بصورتها في
الوضع الاول فيرى كأنها مرتسمة على الاستقامة او الاستدارة وايضا لما اتصل الشعاع بها في مواضع متعددة في زمان
قليل جدا كان ذلك بمنزلة اتصال الشعاع بها في تلك المواضع دفعة واحدة فيرى لذلك خطا مستقيما او دائرة و
نرى المتحرك ساكنا وبالعكس اي ونرى الساكن متحركا كالظل نراه ساكنا حيث ان البصر اذا ادرك الشيء في موضع محاذ
بالشيء بعد ما ادركه في موضع آخر محاذيا لغيره وكذا الشيء تحكم النفس بالحركة فاذا كانت المسافة في غاية القلة لم تميز
النفس بين الوضعين والمحاذاتين وحكمت بالسكون وهو متحرك ابدا لان الشمس متحركة دائما فالظل ارتفاعا او انحطاطا
فلابد ان يتحرك الظل انتقاصا او ازديادا فانه قيل الظل مرتبة من مراتب النور الذي هو عرض فلا يكون متحركا قلنا المقصود
انه يرى على حالة واحدة ولا يحس بزيادة وانتقاص مع انه لا يخلو عن احدهما قطعا وكراكب السفينة المتحركة يراها ساكنة
ويرى الشط الساكن متحركا وذلك لانه لما لم يتبدل وضع الراكب بالنسبة الى السفينة حسب نفسه والسفينة ساكنتين ولما
تبدل محاذاته لاجزاء الشط مع تخيل السكون في نفسه وفي السفينة حسب الشط متحركا و نرى المتحرك الى جهة متحركا الى خلافها
كالقمر نراه سائرا الى الغيم حين سير الغيم اليه فان القمر يتحرك بحركة الكل من المشرق الى المغرب ابدا
فاذا كان هناك غيم غربيا تراءيناه ونظرنا اليه نفذ شعاع البصر هناك في جزء من اجزاء ذلك الغيم فاذا فرضنا تحرك
الغيم من المشرق الى المغرب ايضا كانت هذه الحركة لقرب الغيم منا اسرع في الرؤية من حركة القمر لبعده عنا
فيصير ذلك الجزء الذي كان قد نفذ الشعاع فيه غربيا من القمر وينفذ الشعاع في جزء آخر قد حاذاه بالحركة
فيقع بين الجزئين قطعة من الغيم فيتخيل ان القمر بحركته الى المشرق قطع تلك القطعة التي هي بمنزلة المسافة واذا تحركنا
الى جهة رأيناه اي القمر متحركا اليها اذا كان هناك غيم رقيق وسببه ان الوضع بيننا وبين القمر متغير بالنسبة الى اجزاء
الغيم ويقع بيننا وبينه اجزاء منه على التعاقب في جهة حركتنا فيتخيل ان القمر تحرك الى تلك الجهة وقطع قطعة من ذلك
الغيم وان تحرك القمر الى خلافها كما اذا كانت حركتنا نحو المشرق فان القمر يتحرك نحو المغرب و نرى الشجر المستقيم على الشط
منكسا في الماء وذلك لان خطوط الشعاعية المنعكسة من سطح الماء الى الشجر انما تنعكس اليه على هيئة ...
الخط ... المساواة بالخارجية ... فاذا كان الشجر على الطرف الاقرب من الماء انعكس الشعاع الى راس الشجر من موضع قريب
من الرائي والى ما تحت راسه من موضع ابعد منه وهكذا واذا كان الشجر على طرف الرائي كان الامر في الانعكاس
على عكس ذلك الا ترى انك اذا استترت سطح الماء من جانبك تستتر بذلك راس الشجر في الصورة الاولى وقاعدتها

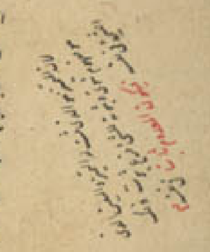
اختلاف

في الصورة الثانية فيكون الخط الشعاعي المنعكس الى راس الشجر اطول من جميع تلك الخطوط المنعكسة الى ما دونه ويكون ما هو اقرب
منه اطول مما هو ابعد منه على الترتيب حتى يكون اقصرها ما ينعكس الى قاعدة الشجر ثم ان النفس لا تدرك الانعكاس لتعودها
في رؤية المرئيات بنفوذ الشعاع على الاستقامة فيحسب الشعاع المنعكس الى الاطول وكذا الحال في باقي الاجزاء على الترتيب
فتراه كأنه منكس تحت سطح الماء و نرى الوجه طويلا وعريضا ومعوجا بحسب شكل المرآة اذا فرضنا المرآة كنصف قالب
اسطوانة مقعرة فان نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا لطول الوجه يرى الوجه فيها طويلا بقدر طوله قليل العرض وذلك
لان الاشعة المنعكسة الى طول الوجه انما تنعكس من خط مستقيم مساو لطول الوجه فيرى طوله بحاله والمنعكسة الى عرضه انما
تنعكس من خط منحن مساو لعرض الوجه والزاوية التي توترها هذا المنحني اصغر من التي كان يوترها على تقدير كونه مستقيما
فيرى عرض الوجه اقل مما هو عليه وان نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا لعرض الوجه انعكس الامر فيرى الوجه عريضا بقدر
عرضه قليل الطول لما عرفته وان نظر اليها بحيث يكون طولها مؤربا في محاذاة الوجه يرى الوجه معوجا واحد طرفيه
اطول من الآخر لان الانعكاس من خط بعضه مستقيم وبعضه منحن هكذا قالوا اذا كانت المرآة مقعرة يرى وسط الوجه
غايرا واذا كانت محدبة يرى ناتيا وبالجملة الاختلافات المتنوعة في اشكال المرايا تستتبع اختلاف الوجه في رؤية الوجه
الثاني وهو الدال على غلط الحس في احكام الجزئيات بسبب التشابه بعضها ببعض ان الحس لا يميز بين الامثال فربما جزم بالاتحاد
اي يكون شيء واحد موجودا مستمرا عند تواردها اي توارد الامثال كما يقوله اهل السنة في الاعراض من انها لا تبقى زمانين
بل يجددها الله تعالى حالا فحالا مع ان البصر يحكم بوجود لون مستمر و كما يقوله النظام في الاجسام من انها ايضا غير باقية بل
متجددة آنا فآنا مع ان الحس يحكم بخلافه وكذا الحال في البياضات المتماثلة اذا اوردت على الحس متعاقبة وفي ماء الفوارة فقام
الاحتمال اي احتمال غلط الحس في الكل اي في جميع احكام الجزئيات هذا والسبب في غلطه عند توارد الامثال ان الحس لا
يحس بكل واحد منها من حيث خصوصيته لكن الخيال لم يتنبه لما به تمتاز كل منها عن غيره فتخيل الامثال ان هناك امرا
واحدا مستمرا الوجه الثالث وهو الدال على غلط الحس في تلك الاحكام بسبب عروض عارض من نوم او مرض النائم
يرى في نومه ويجزم به في النوم جزمه بما يراه في يقظته ثم يتبين في اليقظة ان ذلك الجزم كان باطلا وكذا المبرسم اي
صاحب البرسام قد يشاهد صورا لا وجود لها في الخارج ويجزم بوجودها ويصيح خوفا منها فجاز في غيرهما مثله اي مثل
ما ذكر فيهما من الغلط اذ يجوز ان يكون للانسان حالة ثالثة تظهر فيها بطلان ما رآه في اليقظة وان يكون دائما عارض
لاجله يرى ما ليس موجودا في الخارج موجودا فيه والسبب في غلطهما ان النفس بسبب النوم للاستراحة او الاشتغال بدفع
المرض تغفل عن ضبط القوة المتخيلة فتتسلط على القوى وتركب صورا خيالية ترسمها في الحس المشترك على نحو ارتسام الصور
فيه من الخارج بالاحساس حال اليقظة والصحة فتدركها النفس وتتنبه لذلك وتعتقد انها وردت عليه من الخارج للاعتياد
بذلك لا يقال ذلك اي غلط النائم والمبرسم بسبب لا يوجد ذلك السبب في حال اليقظة والصحة قطعا فلا يقع فيهما الغلط
اصلا لانا نقول انتفاء السبب المعين لا يفيد لجواز ان يكون للغلط سبب آخر في اليقظة والصحة مغايرا لما
سبب له في النوم والمرض بل لابد من حصر الاسباب المقتضية للغلط حصرا عقليا لا يتصور له سبب خارج عنه وبيان
انتفائها باسرها وبيان وجوب انتفاء المسبب عند انتفائها و بكل واحد من هذه الثلاث التي لابد منها في نفي الغلط عن
احكام الحس مما لا يثبت بالنظر الدقيق اذ كثيرا ما يتطرق اليه الشكوك والشبه بل حصر اسباب الغلط بأن

انتظامها لكفى حلها لاسبيل اليه الحكماء وانه اي ثبوت كل واحد من الثلاثة بالنظر الدقيق ينفي البداهة اي الضرورة عما يتوقف على ثبوتها
اي صحة احكام الحس التي ادعيتم انها ضرورية وايضا لما توقف الجزم بالحكم الحسي على العلم بتلك الادلة الدقيقة لم يكن مجرده
حكم الحس مقبولا ويجب مع جميعها الذي ذكرناه من انتفاء السبب المعين لا يفيد بل لا بد من الامور الثلاثة التي [illegible]
فما لم يحصل في الامثلة المذكورة بيان اسباب الغلط المعينة وانتفائها في غيرها ويجب منه اي مما يجب الذي اشير اليه
منع كون الحس حاكما بناء على ان الحكم هو النسبة بين مدركات الحس او بغيره على وجه يعرض للمؤلف لذاته اما الصدق او
الكذب وذلك انما هو للعقل وليس من شان الحس التاليف الحكمي بل شأنه الاحساس فقط فليس شيء من الاحكام محسوسا في ذاته
نعم اذا كان المحسوس يحكم عقلي يقال له حكم حسي لصدوره عن العقل بواسطة ادراك الحس لذلك المحسوس فليس الحس حاكما بل العقل
حاكم بواسطة الحس وانما كان انه يجب لانه يؤل الى نزاع لفظي اذ مقصودنا بحكم الحس حكم العقل بواسطته فهذا المنع لا يجدي نفعا
اصلا ونحن نقول ان ادعيتم العلم المعترف بالبديهيات ان الحكم في المحسوسات انما هو للعقل اي انما ذلك حيث كانت الشبه التي
ذكرتها دالة على غلط العقل في الاحكام الصادرة عنه بمعاونة الحس وذلك مما يورث احتمال تطرق الغلط في الاحكام التي
يستقل بها اولا اشتباه ولو تم ما ذكرتم من الشبه لانقطع الوثوق عن البديهيات ايضا فتصير تلك الشبه منقوضة بها وهذه فائدة جليلة
مبنية على ان الحس حاكما فان اجيب عن النقض بان البديهة تنفي احتمال الغلط فيما جزمت به [illegible] قطعا فكذلك البديهة تنفي
احتمال الغلط في بعض المحسوسات فلا ينقطع الوثوق عنها ايضا واما بيان الاسباب في الاغلاط المذكورة فالغرض منه الاطلاع
على حقيقة الحال في هذه المغالطة وازالة ما عسى يشوش النفس من الدغدغة وزيادة الطمانينة فانا نسلم المحسوسات لا لاثبات الاحكام
الحسية بدليل كما صرح به ناقد المحصل حيث قال ونحن لم نثبت الوثوق بالمحسوسات بدليل بل نقول العقل الصريح [illegible] ثم قال
واما قوله انتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم قلنا نعم لو اثبتنا صحة الحكم بثبوت المحسوسات في الخارج بدليل كان الزام
على ما ذكره لكنا لم نثبت ذلك الا بشهادة العقل من غير رجوعه الى دليل فليس علينا ان نجيب عن هذه الاشكالات فان احتمال
عدم الصحة فيما شاهدناه الا احتمال مندفع عند بديهة العقل من غير ملاحظة الاسباب وحصرها وانتفائها وبيان امتناع حصول
المسبب عند انتفاء الاسباب وغير ذلك مما ثبت بالنظر الدقيق او الجليل فظهر انه لا تشنيع على ذلك الناقد ومن تابعه
الوجه الرابع وهو الدال على غلط الحس في الجزئيات التي تظنها محسوسة وليست بمحسوسة حقيقة انا نرى الثلج في غاية البياض
مع انه ليس بابيض اصلا فانا اذا تاملنا علمنا انه مركب من اجزاء شفافة لا لون لها وهي الاجزاء الجليدية
ونراه بسبب [illegible] ابيض لمخالطة الهواء المضيء بالاشعة الفائضة من الاجرام النيرة للاجزاء الشفافة المتصغرة
جدا وتعاكس الاضواء من سطوحها الصغار بعضها الى بعض فان الضوء المنعكس يرى كلون البياض الا ترى ان الشمس اذا اشرقت
على الماء وانعكس شعاعها منه الى الجدار يرى الجدار كانه ابيض فاذا كثر الانعكاس بين الاجزاء الرشيدة جدا تخيل على سطوحها
من الضوء بياضا في الغاية وهي النقطة الاولى اي تمثيل [illegible] اسباب الغلط وقد عرفت انه لا فائدة فيها قوله واظهر منه اي من
الثلج في الدلالة على غلط الحس الزجاج المدقوق دقا ناعما فانه يرى ابيض ولا بياض هناك وانما كان اظهر لانه لم يحدث
المزاج يحدث ذلك المزاج البياض المشروط عندهم بان اجزاءه صلبة يابسة وتتفق في الصورة والكيفية فلا تفاعل
بينها لعدم الانفعال واتفاق الصورة والكيفية فيقتضي حدوث المزاج فيه مع كونه مشروطا عندهم بالتفاعل [illegible]
نفيه اجزاء مائية وهوائية يجوز ان يتوهم فيما بينها تفاعل واظهر منهما في الدلالة على غلط الحس موضع الشق من الزجاج

الجليد الشفاف فانه يرى ابيض ولا بياض هناك قطعا اذ ليس ثمة الا الزجاج والهواء المختلف في ذلك الشق وكل
منهما [illegible] بلون اي ليس شيء منهما بملون وانما كان اظهر منهما اذ ليس ههنا اجزاء متصغرة يتوهم تفاعلها والجواب عن شبه
هذه الفرقة ان مقتضاه اي مقتضى ما ذكرتم من الشبه الدالة على ان حكم الحس لا يعتبر في الكليات ولا في الجزئيات ان لا يجزم
العقل بحكم كلي او جزئي بمجرده اي بمجرد الحس والاحساس به اما في الكلي فلعدم تعلق الحس بجميع الافراد واما في الجزئي فلانه قد
غلط فيه ونحن نقول به فان جزم العقل ليس بمجرد الحس في الكليات ولا في الجزئيات بمجرد الاحساس في الحواس بل لا بد مع ذلك
من امور اخر توجب الجزم كما عرفت فاذا لم توجد تلك الامور في بعض الصور لم يكن من العقل جزم وكان احتمال الغلط [illegible]
قائما لا ان لا يوثق بجزمه اي بجزم العقل بما جزم به من الاحكام الكلية او الجزئية على المحسوسات لحصول تلك الامور مع
الاحساس في هذه الصور وكيف لا يوثق بجزمه بها مع ان بديهته شاهدة بصحته وانتفاء الغلط فيه كما في قولنا الشمس مضيئة و
النار حارة وكونه محتملا هو مرفوع عطف على ان لا يوثق اي لا عدم الوثوق بجزمه وكون جزمه محتملا للغلط وتوهم كونه مجرورا
معطوفا على بجزمه اي ان لا يوثق بكون الجزم محتملا للحصول في بعض المحسوسات بان ينضم فيه الى الحس امور توجب الجزم
قطعا او لا فائدة في هذا الموضع لذكر كون الجزم محتملا للحصول ولا لعدم الوثوق بذلك الاحتمال الفرقة الثالثة القادحون
في البديهيات فقط اي لا في الحسيات فانهم معترفون بها قالوا البديهيات اضعف من الحسيات لانها فرعها وذلك لان الانسان
في مبدأ الفطرة خال عن الادراكات كلها فاذا استعمل الحواس في الجزئيات تنبه لمشاركات بينها ومباينات فانتزع منها صورا
كلية يحكم على بعضها ببعض ايجابا وسلبا اما ببديهة عقلية كما في البديهيات او بمعاونة شيء آخر كما في سائر الضروريات والنظريات
فلولا احساسه بالمحسوسات لم يكن له شيء من التصورات والتصديقات ولذلك قيل من فقد حسا فقد علما
متعلقا بذلك الحس ابتداء او بواسطة كالاكمه فانه لا يعرف حقائق الالوان ولا يحكم باختلافها في الماهية لعدم احساسه بجزئياتها
والعنين فانه لا يعرف حقيقة لذة الجماع ولا يحكم بمخالفتها لسائر اللذات واعترض بانه ليس يلزم من كون الاحساس شرطا
في حصول الحكم العقلي ان يكون الاحساس اقوى من التعقل فان الاستعداد شرط في حصول الكمال وليس باقوى منه فما يعتريها
قدحا في البديهيات التي هي فروع القدح في الحسيات التي هي اصلها ولم يرد كون البديهيات موقوفة على الحسيات مشروطة
بها انها مستفيدة منها لازمة لها كما ينتج القياس حتى يلزم من القدح في لازمها القدح فيها او من حقيقتها حقية لازمها ثم
في ذلك اعني القدح في البديهيات الشبهة الاولى اجلى البديهيات واقواها في الجزم قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون اعني
الترديد بين النفي والاثبات بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وانه غير يقيني اما الاول وهو كونه اجلى البديهيات واقواها
فلان المعترفين بها اي بالبديهيات يقولون لها بعينها الترديد بين النفي والاثبات ولانه اجلى يتوقف تلك الجليلة عليه
الاول من تلك الثلث المتوقفة عليه قولنا الكل اعظم من الجزء والا اي وان لم يكن اعظم منه فالجزء الاخر معتبر في الكل
لانه جزء الكل وليس معتبرا في حصول الاكتفاء بالجزء الاول لان المفروض ان الكل ليس ازيد منه فيجتمع النفي والاثبات الثاني
من تلك الثلث قولنا ان الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية في الكم والا اي وان لم تكن متساوية في الكم
واحدة لمساواتها لذلك الشيء وليست واحدة لاختلافها وعدم تساويها فيها فيجتمع ايضا النفي والاثبات قيل وعلى ما بين
المتقدمين يخرج اكثر مباحث الكم المتصل والمنفصل وكثير من مباحث الزمان والجسم ايضا لكونه في الحقيقة راجعا الى البحث
عن الكم المتصل الثالث من تلك الثلث قولنا الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين والا اي وان لم يكن

كما ذكرناه بل كان في مكانين لم يتميز ذلك الجسم الواحد عن جسمين كذلك اي كائنين في آن كل واحد في مكان من مكانين فالجسم الآخر بعينه
وجوده وليس بمعتبر اذ لم يتميز وجوده عن عدمه فيصدق عليه انه موجود ومعدوم معا وقيل الاولى ان يقال لو كان الجسم
والحاصل في آن واحد في مكانين لكان الواحد اثنين فيكون وجود احد المثلين وعدمه واحدا ولما اتحد ان يقال ان كل عالم
يعلم البديهة حقيقة مستندة بالقضايا الست وان لم يخطر بباله تلك الحجج الدقيقة التي اوردتموها فكيف ولو توقفت عليها لكانت
نظرية غير بديهية اشار الى الجواب بقوله وهذه الاستدلالات التي ذكرناها منوطة للعقلاء وان عجز البعض عن تحقيقها
في التعبير عنها الا ترى ان قولهم لو لم يكن الكل اعظم من الجزء لم يكن الجزء الا فوق الزائد ولو كان الشيء الواحد في
مكانين لكان … فانه اشارة الى ما قررناه وان لم عبارته محققة كما حققناها لكن العبرة بالمعنى لا بالعبارة
وليس يلزم من توقفها على هذه الحجج كونها نظرية لجواز كون الحجج منوطة بلا تجشم كسب … بقي منها شيء وهو ان
هذه الاستدلالات اخفى من تلك القضايا بلا شبهة والحجة يجب ان تكون ابين من الدعوى قالوا فقد لاح ان اجلى
البديهيات ما ذكرناه ولذلك سماه الحكماء باول الاوائل واما الثاني اعني كونه غير يقيني فلوجوه اربعة الاول انه اي هذا
التصديق الذي هو قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون موقوف على تصور العدم الذي هو مفهوم قولنا لا يكون ضرورة
توقف التصديق على تصور اطرافه وما يعتبر فيها وانه التصور اصلا بل تصوره ممتنع قطعا فيمتنع التصديق الموقوف على تصوره
ايضا فلا يكون حاصلا فضلا عن ان يكون يقينيا وانما قلنا ان تصوره ممتنع اذ كل متصور متميز فان ادراك الشيء يلزمه
امتيازه عن غيره عند المدرك او هو نفس ذلك الامتياز كما سلف في نفس العلم وكل متميز عن غيره ثابت في نفسه فلا يكون معدوما
بل ثابتا موجودا هف اي هذا باطل بالاتفاق فتصور المعدوم يقتضي تميزه في الذهن لا في الخارج وتميزه فيه لا يقتضي الا ثبوته
هناك وانه اي المعدوم ثابت في الذهن ولا خفاء في ذلك اذ المعدوم في الخارج يكون ثابتا موجودا في الذهن وايضا ان كان المعدوم
متصورا فذاك وان لم يكن متصورا فانا نحكم عليه بانه غير متصور كما ذكرتم فيثبت تصوره اذ لو لم يكن متصورا اصلا
لامتنع عليه هذا الحكم قطعا وانا نقول في جواب الاول الكلام في المعدوم مطلقا اي المعدوم في الخارج والذهن معا فان قولنا الشيء
اما ان يكون او لا يكون ترديد بين الوجود المطلق الشامل للوجود الخارجي والذهني وبين ما يقابله ونمنع انه يكون اي المعدوم
مطلقا ثابتا بوجه من الوجوه سواء كان في الخارج او في الذهن لان الثابت بوجه ما لا يكون معدوما مطلقا ونقول في جواب
الثاني الاول معارضة لتجويز الذات على ان المعدوم المطلق غير متصور لا حل لشبهة الحجة وانها اي معارضة ما ذكرتم لما ذكرنا
لا تعارض … الحجج القواطع لانها قطعيات بنفسها اي … التعارض في القواطع المركبة من المقدمات البديهية احدى حجتا القواطع
في البديهيات كما سيأتي وقد يجاب بان نفي التعارض انما يلزم اذا سلم … المستدل من المنع الذي سنذكره
في الجواب عن الوجه الثالث من تلك الوجوه الاربعة انه اي قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون يقتضي تميز المعدوم
عن الموجود اذ لولا تميزه عنه لما امكن الحكم بانه لا انفصال بينهما ولكان المعدوم متميزا لكان له حقيقة وماهية بها
يمتاز عن الموجود وكان العقل يثبتها اي يثبت تلك الحقيقة ويرفعها فان كل ماهية يشير العقل اليها يمكنه رفعها
والا لم يكن لذلك الشيء مقابل … لم يمكن العقل رفع حقيقة العدم لم يكن لها مقابل هو الوجود وهذا معنى قوله …
للعقل رفعها الشيء الموجود واذا كان العقل يرفعها ويثبتها عدم خاص لكونه مضافا الى حقيقة العدم فيقسم مطلق العدم المطلق
وهو هذا العدم الخاص قسيم له …



واما الوجه الثالث من تلك الاربعة ان قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون فيه ترديد بين الثبوت والعدم معقول المراد فيه
في قولنا هذا ثبوت الشيء وعدمه اما في نفسه فيكون كقولنا السواد اما موجود او لا اي ليس بموجود واما لغيره
فيكون كقولنا الجسم اما اسود او لا ولا يتصور منهما معنى سوى هذين المعنيين وكلاهما باطل فالاول وهو ان يكون الترديد بين
وجود الشيء وعدمه في نفسه كما في قولنا السواد اما موجود او لا باطل لانه لا يعقل شيء … الا لا تصور شيء منهما معنى
صحيح الا الثبوت وهو قولنا السواد موجود فان وجود الشيء اما نفسه فلا يفيد حمله عليه بل يكون قولنا السواد موجود
عاريا عن الفائدة ككون السواد سوادا او الوجود موجودا لكن التفاوت ظاهر فبطل كون وجود الشيء نفسه وقد يقال
نحن نلتزم عدم التفاوت فان ادعيت حكم البديهة بالتفاوت فقد ناقضت مطلوبك واما غيره وهذا ايضا باطل لوجهين
اشار الى اولهما بقوله فهو اي ذلك الشيء كالسواد مثلا في نفسه معدوم على تقدير مغايرة الوجود اياه والا اي وان لم يكن
معدوما في نفسه على ذلك التقدير بل كان موجودا عاد الكلام فيه الى ذلك الوجود فيقال هو اما ان يكون نفس الشيء
وهو باطل كما مر او غيره فالشيء معدوم في نفسه اذ لو كان موجودا عاد الكلام الى الوجود الثالث فاما ان يثبت المدعى
او تسلسل الوجودات الغير المتناهية والتسلسل باطل فتعين المدعى وايضا لو لم يكن الشيء معدوما في نفسه على ذلك التقدير
لوجد ذلك الشيء مرتين وكان موجودا بوجودين هف فاذا ثبت ان الشيء معدوم في نفسه والوجود موجود والا اي وان
لم يكن موجودا اجتمع النقيضان على تقدير كونه معدوما او وجدت الواسطة بين الموجود والمعدوم اذا لم يكن موجودا ولا
معدوما وهما اي اجتماع النقيضين ووجود الواسطة باطل وهو بطلان قولنا السواد اما موجود او معدوم اذ على الاول بطل
منع الجمع في هذه المنفصلة وعلى الثاني يبطل منع الخلو فيها فيلزم ما ذكرنا من كون السواد معدوما في نفسه وكون الوجود موجودا
قيام الموجود الذي هو الوجود بالمعدوم الذي هو السواد مثلا على تقدير صحة قولنا السواد موجود فيلزم جواز …
في الحركات والالوان بان يقال هذه امور موجودة بشهادة الحس وقائمة بالمعدومات وهو المراد وهو بطلان حكم البديهة
لانها تحكم بان هذه الحركات والالوان لا يجوز قيامها الا بامور موجودة واشار الى ثانيهما بقوله وايضا فانه اي حمل الوجود
على السواد على تقدير المغايرة حكم بوحدة الاثنين وهما السواد والوجود وانه باطل لا يقال ليس المراد بقولنا السواد موجود
هو ان السواد عين الوجود حتى يلزم ما ذكرتم بل المراد ان السواد موصوف بالوجود ولا اشكال فيه لانا ننقل
الكلام الى الموصوفية فان مفهوم الموصوفية بالوجود اما نفس السواد فلا يفيد الحمل وقد ابطلناه واما غيره فيكون قولنا
السواد موصوف بالوجود حكما بوحدة الاثنين الا ان يراد به ان السواد موصوف بموصوفية الوجود … تعود التقسيم
الى الموصوفية الثانية وهكذا فيذهب … الموصوف من البين ويلزم الحكم بوحدة الاثنين فان قيل
لا نسلم التسلسل في الامور الذهنية لان البرهان انما قام على بطلانه في الامور الخارجية والموصوفية من المفهومات الاعتبارية
الذهنية فالموصوفية نسبة بين الموصوف والصفة متقومة بهما لا بغيرهما وهو الذهن لاستحالة قيام النسبة بغير
المنتسبين واذا لم تقم بالذهن لم تكن امرا ذهنيا بل خارجيا وقد يقال معنى كونها ذهنية انها ليست موجودة خارجية …
الذهن قائمة بالمنتسبين مع ان حكم الذهن بان السواد موصوف بالوجود في الخارج انما هو مطابق للخارج فيكون هناك موصوفية
خارجية ويعود الالزام الذي ذكرناه اولا … ظاهرة … وقد يجاب بان حكم الذهن يجب
ان يكون مطابقا لنفس الامر حتى يكون صادقا لا الخارج … اخص منها وايضا اذا صدق ان هذا موصوف بكذا في الخارج

ثم يلزم وجود الموصوف في الخارج لتحقق الحكم بين ان يكون قولنا في الخارج ظرفا لنفس الموصوف ومن ان يكون ظرفا لوجوده

واما النفي وهو قولنا السواد ليس بموجود فلان وجوده اما نفيه نفيه عنه اي سلب الوجود عن السواد ثم ناقض لانه

سلب الشيء عن نفسه او غيره وهو ظ وهذا جواب الاول وقوله فيتوقف نفيه عنه على تصوره اي يتوقف نفي الوجود عن السواد

على تصور السواد والحكم عليه بذلك النفي وهو اي تصور السواد مستلزم لتميزه وثبوته كما عرفت في الوجه الاول من الوجوه

الاربعة فيكون حصول الوجود للسواد شرطا في نفي الوجود عنه وهو مح وليس ثبوت السواد في الذهن حتى يقال هذا الثبوت

شرط لنفي الوجود الخارجي عنه وهذا مدفوع بما عرفت من ان الكلام في النفي المطلق المقابل للثبوت الذي هو اعم من الخارجي و

الذهني فلو كان ثبوت السواد ثابتا في الذهن لم يصح نفي الثبوت عنه مطلقا وجوابه ان ثبوت السواد في الذهن شرط الحكم

الثبوت المطلق عنه لا لاشتماله عليه [illegible] ثم يحكم على السواد وان ثبت في الذهن انه معدوم مطلقا [illegible] بينه وبين الوجود

[illegible] توهم ان [illegible] في تصوره وتميزه [illegible] راجع الى نفي الوجود عن السواد وتصور نفيه الشيء

وتصور المعدوم مستلزم تميزه وثبوته [illegible] الوجه الثاني [illegible] وذلك الوجهين قوله

والثالث انه اي نفي الوجود عن السواد [illegible] مقتضي خلو الماهية عن الوجود وهو مستلزم لمسئلة [illegible]

المعدوم ليس بشيء [illegible] على امتناع خلو الماهية عن الوجود فيستحيل الحكم عليها بالعدم [illegible]

[illegible] ليس لقولنا السواد موجود او معدوم معنى محصل فلا يكون

[illegible] فضلا عن ان يكون ذلك التصديق بديهيا والثاني وهو ان يكون [illegible]

[illegible] في قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون ثبوت الشيء لغيره [illegible] كما في قولنا الجسم اما اسود او لا [illegible]

لان الجزء الثبوتي منه لا يعقل على وجه يكون [illegible] لانه حكم بوحدة الاثنين وذلك [illegible] قطعا ولان

المحمول اذا كان مغايرا للموضوع [illegible] ان يكون المعنى ان الموضوع موصوف بالمحمول [illegible] موصوفه

ولا يمكن اعتباره على وجه يصح لان الموصوفية ليست عدمية لانه نقيض اللاموصوفية [illegible]

الخبر [illegible] اي اللاموصوفية [illegible] على العدم فان المعدومات لا تتصف بالالوان والحركات فالموصوفية ثبوتية

ولا يرتفع النقيضان اعني الموصوفية واللاموصوفية [illegible] والا [illegible] كانت الموصوف

والصفة [illegible] وهو ظ البطلان وكذا الحال اذا كانت الموصوفية جزءا [illegible] او غيرها [illegible]

فاما [illegible] موصوفية بها اي تلك الموصوفية [illegible] فننقل الكلام الى الموصوفية الثانية فانها تكون ايضا وجودية

[illegible] فيتسلسل الموصوفات [illegible] لا يمكن الموصوفية عدمية ولا وجودية

فلا يمكن اعتبارها من الموضوع والمحمول [illegible] فلا يكون [illegible] قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون معنى صحيح

[illegible] فذلك [illegible] اشتبه ابدا وانتم لا تقولون به [illegible] الرابع من

الوجوه الاربعة [illegible] ان اجلى البديهيات ليس [illegible] الواسطة [illegible] ثابتة بينهما اي بين الموجود والمعدوم

لما ثبت في [illegible] الكثرة الى [illegible] ونفاها الاكثرون

[illegible] البديهيات [illegible] فاعطف النظر [illegible] واشتبه عليه البديهي [illegible]

ان كان بديهيا فقد اشتبه على الفرقة الاولى البديهي [illegible] الاشتباه على الاكثرين [illegible]

جاز الاشتباه [illegible] بل ولا ثقة بشيء من البديهيات لجواز كونه من المشتبهات فثبت بهذه الوجوه الاربعة ان قولنا الشيء

اما ان يكون او لا يكون ليس بمعنى [illegible] يقينيا وهو المط وستعرف جواب الوجه الرابع عن قريب [illegible]

[illegible] الى اجوبة الوجوه الثلثة فقال والجواب ان المتصور مفهوم المعدوم وذلك لان المعدوم [illegible] فيراد

مفهومه وهو اي مفهوم المعدوم مفهوم قولنا ذات ثابت لها العدم على [illegible] اي ليس مفهوم المعدوم انه

ذات ثابت لها العدم في نفس الامر والا لم يصدق مفهوم المعدوم [illegible] في نفس الامر متصفة بالعدم [illegible] وانه بط

وهو اي مفهوم المعدوم هو المتميز لكونه متصورا [illegible] بالانفصال بينه وبين الموجود وهو الثابت لكونه متميزا [illegible]

الذي ذكره جواب عن الوجهين الاولين وتوضيحه ان يقال ان اردتم بما ذكرتم في الوجه الاول من ان اجلى البديهيات متوقف

على تصور ذات المعدوم فهو مم وان اردتم به توقفه على تصور مفهوم المعدوم فهو مسلم ويلزم ان يكون مفهوم المعدوم متميزا

وثابتا في الذهن ولا استحالة فيه انما المستحيل ان يكون ما صدق عليه مفهوم المعدوم المطلق ثابتا بوجه وان اردتم بما ذكرتم

في الوجه الثاني من ان اجلى البديهيات يقتضي تميز المعدوم عن الموجود انه يقتضي تميز ذات المعدوم المطلق حتى يلزم ان يكون

ذاته ثابتا بوجه ما منعناه وان اردتم به انه يقتضي تميز مفهوم المعدوم المطلق [illegible] فيكون لمفهومه

[illegible] مفهوم المعدوم [illegible] قسيم من الشيء [illegible] يلزم منه [illegible] العدم

ولا استحالة فيه ايضا اذ يكون رفع العدم المطلق من حيث انه رفع للعدم المطلق قسيما له ومن حيث انه عدم خاص قسما منه

والحمل اي حمل الوجود على السواد [illegible] للتغاير مفهوما فان مفهوم السواد مغاير لمفهوم الوجود والاتحاد هوية اي ذاتا [illegible]

عليه فلا يلزم هنا عدم الافادة كما في قولنا السواد سواد ولا الحكم باتحاد الاثنين [illegible] الدليل الثاني في الشق

الاول الذي هو طرف الثبوت من الترديد الاول من الوجه الثالث اعني قوله وايضا فانه حكم بوحدة الاثنين وذكر جواب

الدليل الاول في هذا الشق اعني قوله فهو في نفسه معدوم [illegible] من ان الماهية في حد ذاتها ليست موجودة

ولا معدومة وانه ليس يلزم من كون الوجود [illegible] اجتماع النقيضين وقد ذكر في طرف النفي من هذا الترديد ايضا دليلين

قد علم جواب اولهما [illegible] في جواب الوجهين الاولين [illegible] وجواب الثاني [illegible]

عدم خلو الماهية عن الوجود [illegible] في صدق ترديده [illegible] وبين العدم وهذا اعني قوله والحمل للتغاير [illegible] جواب عن

الدليل الاول في الشق الاول من الترديد الثاني من الوجه الثالث كما ان قوله والموصوف جواب عن الدليل الثاني في هذا

الشق ايضا وحاصله ان يقال الموصوفية من الامور الاعتبارية [illegible] كالامكان والحدوث والقدم لا وجود لها ولا لنقيضها

في الخارج كالامتناع ونقيضه اي اللاامتناع اذ لا وجود لها في الخارج بلا شبهة وليس ارتفاع النقيضين بحسب الوجود الخارجي

محالا انما المح ارتفاعهما في الصدق لان تناقضهما انما هو باعتباره لا باعتبار الوجود في الخارج واستفادة [illegible] فيما يرد

عليك من المباحث الاتية زيادة تحقيق تستحق به [illegible] اي بذلك التحقيق الذي زيد لك [illegible] التفصيل فيما اجبنا

عنه اجمالا وفيما تركنا جوابه ايضا الشبهة الثانية للقادحين في البديهيات فقط انا نجزم بالعاديات التي حكم بها العادة

كجزمنا بالاوليات التي هي البديهيات [illegible] لا فرق بينهما [illegible] الى الجزم [illegible] ان العاديات

لا اعتماد عليها فكذا البديهيات [illegible]

[illegible]

يتوقف على تصور المعدوم [illegible]

الاول [illegible]

من ترعرع الصبي اذا تحرك ونشأ آخذ ما شبّ الآن شاخ بعد الشباب والكهولة ومنها ان اواني البيت لم تنقلب بعد خروجي
عنه اناسا فضلاء محققين في العلوم الالهية والهندسية ولا الحجارة اي ولم تنقلب احجار البيت جواهر ثمينة ولا ماء البحر
الذي رايناه من قبل دما وعسلا وان ليس تحت رجلي الآن ياقوتة من الف من ومنها ان الجبل عن طالع
بما يطابقه حتى فاهم لا يجيب به عالم بما يطابقه من الجواب قادر على التعبير عنه ثم اذا تاملنا في هذه
القضايا التي ذكرناها لم نجد فيها تجويزا لجزم بها وكان الاحتمال اي احتمال الخطأ قائما في الكل اي كل هذه القضايا
باتفاق العقلاء اما عند المتكلمين فلاستناد الكل اي كل الاشياء عندهم الى القادر المختار فلعله اوجد اي اثبت
واوجد باختياره شيئا من ذلك اي مما ذكر من الشيخ المتولد دفعة ونظائره من الامور المستبعدة التي لم يجر بها عادة
للممكنات فان هذه الامور المستبعدة جدا ممكنة في حد ذواتها قطعا بحكم العقل بجميع الممكنات مستقرة كانت او مستبعدة داخلة تحت
واما عند الحكماء فلاستناد الحوادث الارضية عندهم الى الاوضاع الفلكية الحادثة من حركاتها فلعله حدث شكل
اي وضع غريب فلكي لم يقع فيما مضى من الزمان مثله او وقع لكن لا يتكرر ذلك الشكل بتعاقب الامثال الا في الوف
من السنين كثيرة جدا بحيث لا يفي بضبطها التواريخ فاقتضى ذلك الشكل الغريب ذلك الامر العجيب وايضا انا نعلم هذه القضية
من القضايا السابقة لان المتكلم قائل بوقوع ما ينافيها وقادح فيها اعني تبدل صورة الملك فانا نجزم بان الذي هنا ليس
جبرئيل وكذا الذبابة التي نراها ليست جبرئيل وانتم يا اهل الملة تجوزونه اي تجوزون ما ذكر من كون الذي او الذبابة جبرئيل
اذ تعلمون انه كان يظهر جبرئيل تارة في صورة دحية الكلبي وكان نراه اخرى حوله كالذباب والجواب ان الامكان اي الامكان
الذاتي بما جزمنا به من العاديات لا ينافي الجزم بالوقوع اذ يجوز وقوع تلك الامور العادية جزما مطابقا للواقع ثابتا لا يزول
بالتشكيك اصلا كما في بعض المحسوسات فانا نجزم بان هذا الجسم شاغل لهذا الحيز في هذا الآن جزما لا يتطرق اليه شبهة مع ان
نقيضه ممكن في ذاته فقد ظهر ان الجزم في العاديات واقع موقعه وليس فيها احتمال النقيض القادح في الجزم واما
احتمال النقيض بمعنى الامكان الذاتي فليس بقادح فيها كما في المحسوسات اليقينية وقد مر ذلك في تعريف العلم الشبهة الثالثة
لمنكري البديهيات فقط ان للامزجة والعادات تاثيرا في الاعتقادات فرب شيء تطلب بحسب المزاج بتحسين الطبع ملائم و
لا يستقبح بل ربما يلتذ به وهو عند غيره مستقبح جدا ولذلك ترى بعضهم لا يجوزون ذبح الحيوانات للانتفاع
باكلها ومن مارس مذهبا من المذاهب حقا كان او باطلا واعتاده برهة من الزمان ونشأ عليه فانه بمجرد
اعتقاده من غير ان يلوح له ما يظهر حقيته يجزم بصحته وان كان باطلا وبطلان ما يخالفه وان كان حقا فجاز ان
يكون الجزم من بديهة العقل في الكل اي كل ما حكمت به لمزاج او عادة عامتين لجميع افراد الانسان المتفقين في البديهيات
فلا يكون يقينيا كالقضايا الصادرة من الامزجة والعادات المخصوصة لا يقال نحن نفرض انفسنا خالية عن جميع الامزجة
والعادات ومع ذلك نجد من انفسنا الجزم بهذه الامور البديهية فالحاكم بها صريح العقل بلا تاثير من مزاج او عادة
لانا نقول لا نسلم امكان فرض الخلو عن جميع الامزجة والعادات اذ قد لا نشعر ببعض من الجهات المزاجية
او العادية فكيف يفرض الخلو عن ذلك البعض مع عدم الشعور به ولئن سلمنا امكان فرضنا الخلو عن الجميع فلا يلزم من فرض الخلو
الخلو في نفس الامر الا ترى ان التخيل لا يزول عنه بمجرد فرض خلوه عنه ولعل عادة مستمرة صارت ملكة مستقرة لا
تزول بتهذيب النفس بمواظبة العمر فضلا عن مجرد فرض لزوالها والخلو عنها والجواب انه الحكم لا من تاثير الامزجة

والعادات

والعادات في الاعتقادات وحصول الجزم بسبب ذلك في القضايا لا يدل على جواز كون الكل اي جميع القضايا البديهية كذلك
اي حاصلة بتاثير المزاج او العادة فان الجزم بكون الكل اعظم اي ازيد من الجزء ليس مما للامزجة او العادات فيه مدخل قطعا الشبهة
الرابعة للفرقة المنكرة للاحكام البديهية فقط قولهم قد اوقع العلوم العقلية وقد علمت انه قد يتعارض دليلان قاطعان بحسب
الظاهر بحيث نعجز عن القدح فيهما وما هو الا العجز عن القدح فيهما الا بالجزم بمقدماتهما مع ان احدهما اي احدى تلك
المقدمات وهي الامور المعتبرة في صحة الدليلين خطأ قطعا والا اي وان لم يكن احدهما خطأ بل كانت باسرها صوابا اجتمع النقيضان
في الواقع لصحة الدليلين ح واذا كان احدهما خطأ مع جزم بديهة العقل بصحتها فقد ارتفع الوثوق عن احكامها فان قيل العلم
بالعجز عن القدح فيهما الا في ذلك الوقت فان ذلك العجز لا يدوم وفي الحق نجعل باطلا من ذينك الدليلين المتعارضين بعد كذب الاخر
فلا فيهما العجز ولو انا نجزم بالا نجوز الجزم به وانه اي الجزم في آن ما لا نجوز الجزم به مكلف في دفع الشبهة على احكام
البديهة والجواب بعد تسليم كون مقدمات ذينك الدليلين المتعارضين بديهية ان البديهي الجزم به بتصور الطرفين مع ملاحظة النسبة
بينهما فتوقف البديهي على تجريدهما اي تجريد الطرفين مما لا مدخل له في ذلك الحكم وتعقلهما على وجه هو مناط الحكم فيهما
فلعل فيه الخلل في تجريد الطرفين وتعقلهما على ذلك الوجه خللا لوجود خفائهما اما لكونهما نظريين او لغير ذلك فيستند
الخطأ الى البديهي بهذا السبب فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيات التي تجرد اطرافها على ما ينبغي الشبهة الخامسة لهم ان الجزم ببعض
دليل آخر ونحن اي ازمنة متطاولة ثم نجزم لاجله بما يلزمه من النتيجة ثم يظهر لنا خطؤه ظهورا لا يبقى معه شبهة ولذلك
وانتقال المذاهب المتنافية واولها المتخالفة او رجاء اتباع حقية ما حكم ببطلانه وبالعكس فجاز مثله في الكل اي كل ما نجزم به بديهيا
فيرتفع الامان عنها الشبهة السادسة لهم ان في كل مذهب من المذاهب المشهورة قضايا يدعى صاحبه فيها البداهة ويخالفه غيره
اي البداهة في تلك القضايا وهو اي ما ذكر من ادعاء البداهة وانكارها يوجب الاشتباه في البديهيات باسرها فيرتفع الامان عنها وذلك
لاشتباه البديهي بغيره على احدى الطائفتين بينهما فلنعد عدة منها اي من تلك القضايا التي وقع النزاع في بداهتها الاولى
المعتزلة الصدق النافع حسن والكذب الضار قبيح قالوا الحكم بذلك بديهة العقل وانكره الاشاعرة والحكماء واتفقوا على
انها ليست من القضايا الاولية بل من المشهورات التي قد تكون كاذبة وقد تكون صادقة الثانية لهم ايضا فانهم قالوا العبد موجد
بالاستقلال لافعاله الاختيارية متمكن من فعلها وتركها بيده زمام الاختيار فيها وادعى بعضهم ان هذا الحكم بديهي وهما اي الاشاعرة
والحكماء منعاه اي كذباه هذا الحكم وعارضاه اي قابلا دعوى الضرورة فيها بضرورة اخرى في انه لا بد لكل اي للفعل الصادر من العبد
من مرجح يرجح احد طرفيه الجائزين على الاخر فان حركته وتاثيرها اذ الكلام فيما جاز من شيء على سواء نظرا الى ضرورة في حدوثه
احد جانبيه من مرجح يرجحها على الاخرى فهو اي فذلك المرجح من خارج اي لا يكون صادرا من العبد والا تسلسل اصدوره من افعاله
الى الانتهاء بل ذلك المرجح امر واجب سواء كان بغير واسطة او بواسطة تنتهي استناده الى الواجب ضروري ومع هذا
الاستناد لم يبق للعبد التمكن والاستقلال بالاختيار الثالثة للحكماء والمعتزلة ايضا قالوا يمتنع بالبديهة رؤية اعمى الصين في ظلمة
الليل بقة بالاندلس ومنع ايضا بالبديهة رؤية ما لا يكون مقابلا او في حكم المقابل كما في رؤية الاشياء في المرآة فانها في حكم
المقابل وجوزه اي ما ذكر من الرؤيتين الاشاعرة فقد كذبوهم في دعوى الامتناع فضلا عن كون العلم بالامتناع ضروريا الرابعة
للكل اي لجمهور الناس حتى العلماء كانهم قالوا الاعراض كالالوان وغيرها باقية مستمرة الوجود في ازمنة متطاولة لشهادة
بديهة العقل والحس بذلك وانكره الاشاعرة وكثير من المعتزلة وزعموا انها متجددة آنا فآنا بالامثال على الاعادة المعدوم وما يتعلق

الاشكال الخامسة للحسيات قالوا كل موجود اما مقارن للعالم او مباين له فان البديهة تشهد بان ما لا يختص بجهة ولا يكون داخل العالم
ولا خارجا عنه فليس بموجود وانكره الموحدون عن آخرهم اي اتفقوا على انكار هذا الحكم وتكذيبه فضلا عن ان يكون العلم به بديهيا وقالوا
انه حكم الوهم السادسة للمتكلمين القائلين بالخلاء قالوا نجزم بالبديهة بتناهي الاجسام اي بانتهاء كل واحد منها الى ملاء او خلاء وانكره
الحكماء النافون للخلاء ويقولون هذا من الاحكام الوهمية الكاذبة السابعة للحكماء القائلين بقدم الزمان قالوا العقل يحكم بتقدم
عدم الزمان عليه الا بزمان فلو كان حادثا مسبوقا بعدمه لكان موجودا حال كان معدوما والقائلون بالحدوث فيما سوى الواجب
تعالى يكذبونهم في هذا الحكم ويعارضونهم بتقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها الثامنة للحكماء قالوا لا يحدث شيء الا عن شيء آخر
والمسلمون يكذبونه ويجوزون حدوث الاشياء التي لا تعلق لها بمادة اصلا التاسعة لهم ايضا قالوا الممكن لا يترجح احد طرفيه
على الآخر الا بمرجح ويجوزه المتكلمون في القادر فانه يجوز ان يرجح احد طرفي مقدوره على الآخر بلا مرجح يدعوه اليه العاشرة للمتكلمين قالوا
الانسان محل الالم ولذته اي يدركهما بذاته وقال الحكماء محلهما ومدركهما هو الجسم والقوى الحالة فيه وهو اي ذلك الجسم الذي
حل فيها تلك القوى آلة له اي للانسان وليس هو ذات الانسان قال في النهاية واتفق المتكلمون على ان اول العلوم الضرورية علم
الانسان بنفسه والمه ولذته وجوعه وعطشه واتفقت الفلاسفة على ان مدرك الالم واللذة والجوع والعطش ليس ذات الانسان
بل قواه الجسمانية التي هي من توابع ذاته التي هي النفس الناطقة فانها الانسان بالحقيقة الحادية عشرة للاشعرية قالوا امتناع
بالبديهة الفعل من نائم او معدوم وجوزه المعتزلة تولدا وجوابها اي جواب الشبه الخامسة والسادسة يعلم من جواب الشبهة
الرابعة فيقال في جواب الخامسة لا نسلم ان مقدمات الدليل الذي يجزم بصحته اولية بديهية ولئن سلم ذلك فالبديهي قد يتطرق
اليه الاشتباه بخلل في تجريد طرفيه وتعقلهما على الوجه الذي هو مناط الحكم منهما وذلك لا يعم البديهيات كلا وفي جواب
السادسة ان اصحاب المذاهب ادعوا في تلك القضايا انها ضرورية ولذلك اوردها الامام الرازي في شبه السوفسطائية
فلا يلزم ادعاء البداهة بعض الاولية فيها … لكن الاولى … في الاوليات
وقد اجيب عنها اي عن الشبه الاخيرة اعني السادسة بان الجازم بها اي بتلك القضايا التي ادعت اصحاب المذاهب بداهتها
بديهة الوهم لا بديهة العقل وهي اي بديهة الوهم كاذبة لا اعتماد على احكامها اذ تحكم بانتاج نقائضها اي نقائض الاحكام الصادرة
عنها فانها تحكم بان الميت جماد وان الجماد لا يخاف منه ومع ذلك … ان الميت يخاف منه بخلاف بديهة
العقل فانها صادقة قطعا وقد يقال ابدا ان بديهة الوهم تحكم بانتاج نقائض … التي حكمت بها قلت فيتوقف
الجزم بها بالبديهيات وصحتها على هذا الدليل الذي يظهر به كذب بديهة الوهم اذ به تمتاز بديهة العقل عنها فيدور
اي يلزم الدور لان هذا الدليل موقوف على صحة البديهيات التي استعملت فيه وايضا اذا توقف الوثوق بجزم البديهة
بصحته على … لكانت تلك القضية من الاحكام الوهمية التي لا وثوق
بها فلا يحصل الجزم الوثوق به في بديهي ما لم يتيقن انه لا ينتج نقيضه اي ما لم يتيقن ان ذلك البديهي ليس من جزئيات البديهة
بانتاج نقيضه وذلك مما لا يتيقن … الوجدان …
عن الشبه الثلث كلها بان القضايا المذكورة … هي اما بديهيات او نظريات … البديهيات
فلو كانت قادحة في البديهيات لكانت قادحة في انفسها … ابطال البديهيات بالنقض …
ايقاع الشك فيها وكيف … ثم انهم اي المنكرين للبديهيات فقط بعد تقرير الشبه قالوا الجزم

اذا اجيب عنها من الشبه فقد التزمتم ان البديهيات لا تصفو عن الشوائب ولا يحصل الوثوق بصحتها الا بالجواب عنها من جهة
الشبه وانه اي الجواب عنها انما يحصل بالنظر الدقيق فلا يبقى البديهيات ضرورية لتوقفها ح على ذلك وهو اي عدم بقائها ضرورية
موثوقا بها لاجل الضرورة هو المراد من ايراد تلك الشبه وايضا فيلزم الدور لتوقف البديهيات ح على النظريات المتوقفة عليها
اذا كان الجواب مقدمات نظرية وان كانت مقدمات بديهية توقف الشيء اعني البديهي على نفسه وان لم تجيبوا عنها بقيت الشبه
قادحة وانتفى الجزم بالبديهيات والجواب عن ذلك بانا لا نشتغل بالجواب عنها لان الاوليات مستغنية عن ان تثبت عنها وليس
يتطرق اليها شك فيها … الشبه التي نعلم انها فاسدة قطعا وان لم نعين عندنا وجه فسادها ونشتغل بالجواب لاظهار فساد
الشبه لا لاصلاح العقل في جزمه بصحة البديهيات الا … الجواب فانه جازم بها ح قطع النظر عنه الفرقة الثانية المكذبون
للحسيات والبديهيات جميعا وهم السوفسطائية قالوا … بطلانهما اي الحسيات والبديهيات والنظر فرعهما فيبطل
ببطلان اصله المتفرع عنه والاولى اي العلم غيرهما الا غير الضرورة والنظر والعلم اي ابطل السوفسطائية الطائفة الثالثة القائلون
بالتوقف فانهم قالوا … بكلام الفريقين تطرق التهمة الى الحاكم الحس والعقل فلابد من حاكم آخر وليس ذلك الحاكم هو النظر
لانه فرعهما فلو صححناه بهما لزم الدور وليس هناك شيء يحكم سوى الضرورة والنظر وقد بطلا فوجب التوقف في الكل فاذا
قيل لهم قطعتم بشبهتكم هذه ببطلان الحسيات والبديهيات والنظر جميعا وبوجوب التوقف فقد ناقضتم بكلامكم كلامكم
قالوا كلامنا لا يفيد قطعا بذلك البطلان والوجوب فيناقض في نفسه كما توهمتم بل عندنا شكوك فانا شاكون في بطلان
تلك الامور ووجوب التوقف وشاكون ايضا في انا شاكون وهلم جرا فلا … مقصودنا بلا تناقض
ومنهم فرقة اخرى تسمى العنادية وهم الذين يعاندون ويدعون انهم جازمون بان لا موجود اصلا وانما نشأ مذهبهم من
الاشكالات المتعارضة مثلا يقال لو كان الجسم موجودا لم يخلو من ان يتناهى في قبول الانقسام فيلزم الجزء وهو باطل لادلة نفاته
او لا يتناهى وهو ايضا باطل لادلة مثبتيه ولو كان شيء ما موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطل للاشكالات القادحة في
الوجوب والامكان وبالجملة ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة مثلها في القوة تقاومها ورد عليهم الحكم جزم باستحالة
الاحكام كلها ويجزمونه فما ذكرتم من الشبه لكان كلامكم مناقضا لنفسه ومنهم فرقة ثالثة تسمى العندية وهم قالوا ان حقائق
الاشياء تابعة للاعتقادات دون العكس فمن اعتقد مثلا ان العالم حادث كان حادثا عنده وبالعكس فمذهب كل طائفة
حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم ولا استحالة فيه اذ ليس في نفس الامر شيء بحق واحتجوا على ذلك بان الصفراوي يجد
السكر في فمه مرا فدل على ان المعاني تابعة للادراكات وذلك مما لا يخفى فساده فظهر ان السوفسطائية قوم ليس لهم نحلة ومذهب
ويتشعبون الى هذه الطوائف الثلث وقيل ليس يمكن ان يكون في العالم قوم ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي
في موضع غلطه فان سوفا بلغة اليونانيين اسم العلم واسطا اسم للغلط فسوفسطا معناه علم الغلط كما ان فيلا بلغتهم اسم
محب وفيلسوف معناه محب العلم ثم عرب هذان اللفظان واشتق منهما السفسطة والفلسفة والحق انه لا طريق الى مناظرة
السوفسطائية قد منعها المحققون من العلماء لانها لافادة المجهول بالمعلوم والسوفسطائي لا يعترف بمعلوم
يستفاد منه مجهول … فالاشتغال
اي بالجواب عما ذكروه من الشبه الزام لمذهبهم … في الزامهم ان يعذبوا … حتى يظهر عنادهم
في الزامهم ودفع انكارهم ان يعذبوا عليهم … من الاعتراف … حتى يظهر عنادهم في انكارها

قال ناقد المحصل

كما هو شأن الكسب حتى يميز بين الألم واللذة أو بين الدخول في النار والأمن أو بين ضحكه وبكائه فان أبوا إلا على الإنكار
أعرضوا عنهم وضربوا واحرقوا بالنار إلى أن يعترفوا بالألم وهو من الحسيات بالفرق بينه وبين اللذة وهو من
البديهيات قال ناقد المحصل والحق أن تصدير كتب الأصول الدينية بمثل هذه الشبهات تضليل لطلاب الحق وتعويد الطلاب على
الشبه ووجوه فسادها … فيما يرد … لئلا يركنوا إلى شيء منها إذا لاح لهم في بادي رأيهم المرصد الخامس في النظر
إذ به يحصل المطلوب الذي هو إثبات العقائد الدينية وقيل هو معرفة الله تعالى وفيه مقاصد المقصد الأول في تعريفه قال
القاضي الباقلاني النظر هو الفكر الذي يطلب به علم أو غلبة ظن … ويرد عليه أسولة أربعة الأول أن
الظن ينقسم إلى مطابق وغير مطابق والظن الغير المطابق جهل فيلزم مما ذكره في تعريف النظر أن يكون الجهل مطلوبا وهو
ممتنع كذا قاله الآمدي وناقد … فقال ولا يطلب عاقل الجهل بل إنما يطلب من الظن ما يكون مطابقا للواقع
… مع كون قوله أو غلبة ظن مستدركا ويمكن أن يقال قد يكتفى بظن المطابقة فلا يندرج في العلم فلا استدراك
فالجواب يطلب الظن من حيث هو ظن من غير ملاحظة المطابقة كالظنون … فان المقصود الأصلي قد يترتب على الظن من
حيث هو ظن كما في الاجتهادات العملية ولا يلزم من طلب الأعم الذي هو الظن مطلقا طلب الأخص الذي هو الظن الغير
المطابق فلا يلزم طلب الجهل السؤال الثاني غلبة الظن غير أصل الظن بلا شبهة فيخرج عنه أي عن تعريف القاضي ما يطلب
به أصل الظن فلا يكون تعريفه جامعا قلنا الظن هو المعبر عنه بغلبة الظن لأن الرجحان مأخوذ في حقيقته فان ماهيته
هو الاعتقاد الراجح كأنه قيل أو غلبة الاعتقاد الذي في الظن وفائدة العدول إلى هذه العبارة هي التنبيه على أن الغلبة
أي الرجحان مأخوذ في ماهيته وقد أجيب عن هذا الآمدي بأن له أي للنظر خاصتين إفادة أصل الظن وإفادة غلبته بأن يزداد
بها … قوة … بالجزم قد اكتفى في تعريفه بذكر أحدهما يعني … ولا يجب ذكر الكل أي كل خواصه في التعريف
وفيه نظر إذ يجب على هذا الجواب القاعدة بقوله يطلب به علم فان إفادة العلم خاصة ثالثة للنظر كما اعترف به فجاز
أن يقتصر على أحد … لأن ذكر الكل غير واجب وفساده ظاهر لخروج ما يطلب به الظن مطلقا ولأن هذه الخاصة التي
اكتفى بها مع ذكر العلم غير شاملة لأفراده فلا يكون جامعا إذ قد خرج ما يطلب به الظن الخالي عن الغلبة المفسرة بما ذكره وأما
الاكتفاء بإحدى الخاصتين أو الخواص فإنما يصح في الخواص الشاملة السؤال الثالث التحديد إنما يكون بما يميز المحدود عن غيره
وهذا الذي ذكره القاضي في تحديد النظر تعديد للأقسام فان ما يطلب به العلم وما يطلب به الظن قسمان داخلان تحت
النظر … ما عرفته هي الأقسام … إلى صنفي النظر … خاصة كلي للنظر مميزة إياه عما عداه وقد قرر هذا السؤال
الآمدي في هذا الموضع وغيره من الحدود المشتملة على الترديد بعبارة أقوى فقال لفظ أو في الترديد وهو أي
الترديد للإبهام فينافي التحديد الذي يقصد به البيان والجواب منع كونه أي كون أو في الحدود التي ذكر فيها للترديد
بل للتقسيم أي لتقسيم المحدود إلى … المذكورين في هذا الحد فهو من الحدود … حاصله أن المراد بأو أن قسما من المحدود
حده هذا وقسما آخر منه حده ذاك وهو أنه الفكر الذي يطلب به ظن فهو في الحقيقة
حدان لقسمين متخالفين في الحقيقة المخصوصة المشتركين في ماهية مطلق النظر ولم يرد بأو أن الحد هذا أو ذاك على
سبيل الشك أو التشكيك لينافي التحديد السؤال الرابع لفظ الفكر في هذا الحد زائد لا حاجة إليه إذ باقي الحد يغني
عنه فانه يكفي أن يقال النظر هو الذي يطلب به علم أو ظن والجواب أن المراد بالفكر ههنا هو الحركات … أي الذي

لا الحركة المخصوصة المحسوسة فلا يكون مستغنيا عنه لما قيل من أن حركة الذهن إذا كانت في المعقولات تسمى فكرا وإذا كانت في المحسوسات
تسمى تخييلا كيف كانت أي سواء طلب بها علم أو ظن أو لم يطلب قال الإمام الرازي في الشامل الفكر قد يكون لطلب علم أو ظن
فيسمى نظرا وقد لا يكون فلا يسمى به وكذا حديث النفس فهو بالمعنى الذي ذكرناه جنس للنظر لا مرادف له على ما هو المتعارف و
ما بعده من الحد فصل له يميزه عن سائر الحركات النفسانية فلا يقال إن الفصل كاف في التمييز والجنس مستغنى عنه في الحد كيف
والجنس هو الذي يدل على أصل الماهية والفصل يخصصها ويميزها عما عداها كذلك إذا قيل النظر هو الذي يطلب به علم أو ظن لم يفهم
أن أصل ماهية النظر ما هو بل ربما أوهم شموله لغير النظر من الأمور … الطلب قال الآمدي لم يذكره … التعريف بل
قال النظر هو الفكر … بيانا للاتحاد … وفيه تمحل لا يخفى لأن بيان الترادف …
المدلول في مقام التحديد بعبارة ظاهرة في خلافه بعيد جدا وإنما كانت ظاهرة في خلاف بيان الترادف لأن المتبادر منها
أن الفكر من أجزاء الحد ولو أريد بيانه لقيل النظر هو الفكر فهذا الحد الذي ذكره القاضي هو حد شامل لجميع أقسامه
من الصحيح والفاسد والقطعي والظني والموصل إلى التصور سواء كان في مفرد أو مركب والموصل إلى التصديق على اختلاف أقسامه
وله أي وللنظر تعريفات أخر للأصحاب فمن قائل إنه أي النظر تحديق العقل … المعقولات السابقة على ذلك المجهول لا
… والمتعلم القائلون بالتعليم والتعلم للمجهولات من المعلومات قالوا النظر ترتيب أمور معلومة أو مظنونة للتأدي
إلى آخر وعليه إشكالان أحدهما أنه غير جامع لخروج التعريف بالفصل والخاصة وحدهما أي تعريف المجهول التصوري بالفصل
وحده وبالخاصة وحدها فان هذا التعريف من أقسام النظر مع خروجه عن هذا الحد وكونه أي كون التعريف بالفصل وحده أو الخاصة
وحدها مفردا … كما قال ابن سينا لا يشفي قليلا لأن هذا الحد إنما هو لمطلق النظر فيجب أن
يندرج فيه جميع أفراده التامة والناقصة … وقد أجيب أيضا بأنه لا بد مع الفصل والخاصة من قرينة عقلية
تخصصه … وأيضا … اشتقاق
ومعنى المشتق شيء له المشتق منه فهناك تركيب قطعا وكلاهما مردود أما الأول فلأن اعتبار القرينة مع الفصل يخرجه عن
كونه حدا … وأما الثاني فلعدم انحصار التعريف المفرد في المشتقات والحق
أن التعريف بالمعاني المفردة جائز عقلا فتكون هناك حركة واحدة من المطالب إلى المبادي الذي هو معنى بسيط يستلزم الانتقال
إلى المطلوب من غير حاجة إلى قرينة إلا أنه لم ينضبط انضباط التعريف بالمعاني المركبة ولم يكن أيضا للصناعة والاختيار فيه مزيد
مدخل فلم يلتفتوا إليه وخصوا حد النظر بما هو المعتبر منه وهذا تحقيق ما نقل عن ابن سينا ومنهم من استصعب الإشكال
فغير تعريف النظر إلى تحصيل أمر أو ترتيب أمور وثانيهما أنه أي الحد المذكور تعريف لمطلق النظر الشامل لجميع أقسامه
لا للصحيح منه فقط والأولى تقييد الظن المذكور في الحد بالمطابقة ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب المادة ووجب
أيضا أن يوضع في الحد مكان قوله للتأدي قولنا بحيث يؤدي ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب الصورة وإذا كان هذا
التعريف لمطلق النظر فتلك الأمور قد لا تكون معلومة ولا مظنونة أيضا بل مجهولة جهلا مركبا فلا يكون التعريف جامعا و
لا يمكن أن يحمل العلم على المعنى الأعم إذ يلزم أن يكون قوله أو مظنونة مستدركا ثم قد يقال كما أن الظن يطلق على المعنى
المشهور كذلك يطلق على ما يقابل اليقين من التصديقات فيحمل العلم ههنا على ما يتناول التصور والتصديق اليقيني
كما يحمل الظن على ما يتناول سائر التصديقات ويتوجه نحن في تعريف النظر على مذهبهم بحيث يتناول جميع أقسامه

في التصورات والتصديقات بالكمال هو ملاحظة العقل لما هو حاصل عنده لتحصيل غيره هذا واما من جاء اى النظر بمجرد
التوجه الى المطلوب الادراكي فادعى ان المبدأ عام الفيض فمتى توجهنا الى ذلك المط افاضه علينا من غير ان يكون لنا في
ذلك استعانة بمعلومات سابقة فمنهم من جعله عدميا فقال هو تجريد النفس عن الغفلات المانعة عن حصول المط
ومنهم من جعله وجوديا فقال هو تحديق العقل نحو المعقولات وشبهوه بتحديق النظر بالبصر نحو المبصرات وقد
قال كما ان الادراك بالبصر يتوقف على امور ثلثة مواجهة المبصر وتقليب الحدقة نحوه طلبا لرؤيته وازالة الغشاوة المانعة
عن الابصار كذلك الادراك بالبصيرة يتوقف على امور ثلثة التوجه نحو المط وتحديق العقل نحوه طلبا لادراكه وتجريد العقل
عن الغفلات التي هي بمنزلة الغشاوة واعلم ان المط هو مذهب اصحاب التعاليم وهو ان النظر اكتساب المجهولات من المعلومات
ونحن نقول لا شبهة في ان كل مجهول لا يمكن اكتسابه من اي معلوم اتفق بل لا بد له من معلومات مناسبة اياه ولا شك ايضا في
انه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات على اي وجه كانت بل لا بد هناك من ترتيب معين فيما بينها ومن هيئة مخصوصة عارضة
لها بسبب ذلك الترتيب فاذا حصلنا شعورا ما بامر تصوري او تصديقي وحاولنا تحصيله على وجه اكمل فلا بد ان يتحرك الذهن
في المعلومات المخزونة عنده منتقلا من معلوم الى آخر حتى يجد المعلومات المناسبة لذلك المطلوب وهي المسماة بمباديه ثم
لا بد ايضا ان يتحرك في تلك المبادي ليرتبها ترتيبا خاصا يؤدي الى ذلك المطلوب فهناك حركتان مبدأ الاولى منهما هو
المط المشعور به بذلك الوجه الناقص ومنتهاها آخر ما يحصل من تلك المبادي ومبدأ الثانية اول ما وضع منها للترتيب ومنتهاها
المط المشعور به على الوجه الاكمل فحقيقة النظر المتوسط بين المعلوم والمجهول هي مجموع هاتين الحركتين اللتين هما من قبيل
الحركة في الكيفيات النفسانية واما الترتيب الذي ذكروه في تعريفه فهو لازم الحركة الثانية وقد يوجد هذه الحركة بدون الاولى
بل الاكثر ان ينتقل اولا من المطالب الى المبادي ثم منها الى المطالب ولا خفاء في ان هذا الترتيب يستلزم التوجه الى المط
وتجريد الذهن عن الغفلات وتحديق العقل نحو المعقولات فتامل واعلم ايضا ان الامام الرازي عرف النظر بترتيب
تصديقات يتوصل بها الى تصديقات اخر بناء على اختياره امتناع الكسب في التصورات المقصد الثاني انه اى
النظر ينقسم الى الصحيح وهو الذي يؤدي الى المط والى فاسد يقابله اي لا يؤدي الى المطلوب فالصحة والفساد صفتان
عارضتان للنظر حقيقة لا مجازا لكنه اراد ان يبين السبب في اتصافه بهما فقال وانما كان الصحيح منه كذلك قرب
بحسب اصل التعليم وهو انه ترتيب علوم بحيث يؤدي الى هيئة مخصوصة للتأدي الى المجهول ولا شك ان هذا الترتيب متعلق
بشيئين احدهما تلك العلوم التي يقع فيها الترتيب وهي بمنزلة المادة والثاني تلك الهيئة المترتبة عليه وهي بمنزلة
الصورة فاذا اتصف كل واحد منهما بما هو صحتها في نفسها اتصف الترتيب قطعا بصحة في نفسه اعني تأديته الى المط
والا فلا وهذا معنى قوله ولكل ترتيب مادة وصورة اي لا بد له من امرين يجريان منه مجرى المادة والصورة من المركب منها
فيكون جواب لمانع اتفاق وهو قول للاستعمال بصحته اي صحة النظر بمعنى تأديته الى المط بصحة المادة اي بسبب صحتها
اما في التصورات فبان يكون المذكور في موضع الجنس مثلا جنسا لا عرضا عاما وفي موضع الفصل فصلا لا خاصة وفي موضع
الخاصة خاصة شاملة لازمة واما في التصديقات فبان يكون القضايا المذكورة في الدليل مناسبة للمط وصادقة
اما قطعا او ظنا او تسليما وبسبب صحة الصورة الحاصلة من رعاية الشروط المعتبرة في ترتيب المعرفات
والادلة بعد ذلك انه بين المحققين وفساده بفسادهما معا او فساد احدهما فقط

اي النظر الى الجلي والخفي وهذا بعيد لان النظر امر يطلب به البيان ولا يجامعه فلا يتصف بما هو من صفات البيان فقد ذكر
حقه فقال والتحقيق ان الدليل قد يعرض له الكيفيات يعني الجلاء والخفاء بوجهين احدهما بحسب الصورة
وهي الهيئة العارضة للمقدمات فان الاشكال متفاوتة في الجلاء والخفاء في استلزام المط فان الشكل الاول
لا يحتاج في ذلك الى وسط وغيره يحتاج الى وسط اقل او اكثر وثانيهما بحسب المادة فالمط قد يتوقف على مقدمات كثيرة
او اكثر وذلك بان لا يكون المط مستندا ابتداء الى مقدمات ضرورية بل ينتهي اليها آخرا مع تفاوتها اي تفاوت المقدمات
في الجلاء والخفاء وان كانت ضرورية باعتبار تفاوت في تجريد الطرفين كما تقرر وانت خبير بان الاختلاف
بحسب المادة يجري في الموقف ايضا لان اجزاءه قد تكون ضرورية متفاوتة في الجلاء [illegible] قد
يكون نظرية منتهية الى الضروريات بواسطة او وسائط بخلاف الاختلاف بحسب الصورة فلذلك خص الدليل بالذكر
فان اريد بجلاء النظر وخفائه ذلك الذي ذكرناه فهو لا يعرض للنظر حقيقة بل للدليل او الموقف والتجوز المف
بل يجوز ان يوصف النظر بما هو من صفات ما وقع النظر فيه ويحمل على هذا التجوز ما وقع في كلامهم من ان هذا نظر جلي
وذلك نظر خفي وان اريد بجلاء النظر وخفائه غيره اي غير ما ذكرناه فلا نثبته اي لا دليل يدل على ثبوته
المقصد الثالث النظر الصحيح المشتمل على شرائط بحسب مادته وصورته يفيد العلم بالمنظور فيه عند الجمهور
واما افادته للظن فقد قيل انها متفق عليها عند الكل ولا بد قبل الشروع في الاستدلال من تحرير محل النزاع ليتوارد
النفي والاثبات على محل واحد فقال الامام الرازي فقد يفيده اي النظر العلم فيكون المدعى موجبة جزئية
قال في المحصل الفكر المفيد للعلم موجود وهو اي هذا المدعى الجزئي وان سهل بيانه فانا قد وجدنا حادث وكل حادث
محتاج الى مؤثر مفيد للعلم بان هذا محتاج الى مؤثر فقد وجد نظر مفيد للعلم بلا شبهة فقد وجد ما ادعاه لكن المقصود كلي
من اثبات كون النظر الصحيح مفيدا للعلم ان يستدل به على ان الانظار الصحيحة الصادرة عنا مفيدة للعلم بان يقال
هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح يفيد العلم واذا كان المدعى الذي اثبتناه جزئيا لم يتيسر لنا ذلك المقصود اذ الجزئي
لا ينتج ولا يعلم حاله الا بالكلي الذي يندرج فيه ذلك الجزئي نفيا واثباتا وقال الاكثر كل نظر صحيح بحسب مادته
وصورته معا في القطعيات احترز بهذا القيد عن النظر الصحيح الذي في المقدمات الظنية الصادقة فانه لا يفيد علما لا ظنا
لا يعقبه ضد العلم اي ما ينافيه كالموت والنوم والغفلة وفائدة هذا التقييد ظاهرة مفيد له اي للعلم فقد جعل المدعى
موجبة كلية موضوعها مقيد بقيود فان قلت الانظار الصحيحة في التصورات لم يندرج في القطعيات فلا تندرج في
هذه الموجبة الكلية قلت لا باس بذلك فان المقصود الاصلي هو الانظار التصديقية لان حالها في الافادة محل النزاع
في نهاية العقول ان من عرف حقيقة النظر الذي يدعى انه يفضي الى العلم علم بالضرورة كونه كذلك فانا نعني بالنظر
ما يتضمن مجموع علوم اربعة الاول العلم بالمقدمات الثاني العلم بصحة ترتيبها الثالث العلم بلزوم المط عن تلك
المقدمات المعلومة صحتها وصحة ترتيبها الرابع العلم بان ما يلزم لزومه عن تلك المقدمات كان صحيحا ولا شك ان كل
عاقل يعلم ببديهة العقل ان من حصلت له هذه العلوم الاربعة فلا بد من ان يحصل له العلم بصحة المط هذا محصول
كلامه وحاصله ان من تصور النظر من حيث انه صحيح مادة وصورة ولاحظ معه حال اللازم منه بالقياس اليه جزم
بان كل نظر صحيح يستلزم العلم جزما بديهيا لا يحتاج فيه الا الى تعقل الطرفين على الوجه الذي هو مناط الحكم بينهما

لهم جماعة المنكرون لكون النظر مفيدا للعلم مطلقا اي كون النظر الصحيح مفيدا له ان كان معلوما فاما ان كان ضروريا مستغنيا
عن الاحتجاج عليه او نظريا محتاجا اليه وكلاهما باطل اما الاول يعني كونه ضروريا فلان الضروري لا يختلف فيه العقلاء
اصلا خصوصا اذا كان الضروري اوليا وهذا اي كون النظر الصحيح مفيدا للعلم مختلف فيه عند العقلاء ولانا نجد فيه
اي بين الحكم بان النظر الصحيح يفيد العلم وبين قولنا الواحد نصف الاثنين المعلوم ضروريا معلوما ببديهة العقل فرقا ضروريا
اي كون النظر مفيدا للعلم دون ذلك القول في القوة ولا يتصور ذلك اي كونه دونه في القوة الا باحتماله
للنقيض ولو بابعد وجه وانه اي احتماله للنقيض ينافي الجزم قطعا فلا يكون بديهيا واما الثاني يعني كونه نظريا
فلانه اثبات للنظر بالنظر اذ يحتاج على تقدير كونه نظريا الى نظر يفيد العلم به فيلزم اثبات الشيء بنفسه
وانه متناقض لاستلزامه كون الشيء معلوما حين هو ليس معلوما فان قلت هذه الشبهة انما تدل على امتناع العلم بكون
النظر مفيدا للعلم لا على انتفاء صدقه لجواز ان يكون صادقا في نفسه مع امتناع العلم به قلنا المدعى عندنا هو ان هذه القضية
صادقة معلومة الصدق لان المقصود بها يترتب على العلم بصدقها فالمنكر يدعي انتفاء معلومية صدقها وذلك اما
بانتفاء صدقها او بانتفاء العلم به واختلف في جواب هذه الشبهة فذهب طائفة منهم الامام الرازي انه ضروري كما فهمنا من كلامه في النهاية
قولكم لو كان ضروريا لم يختلف فيه العقلاء قلنا لا نم بل قد يختلف فيه مع كونه ضروريا قليل وكيف تعالى
لا يجوز اختلافهم فيه وقد انكرها قوم من العقلاء اي البديهيات رأسا كما عرفت وذلك الاختلاف الواقع منهم فيها انما يكون
لخفاء في تصور الطرفين في هذا الحكم البديهي او لعسر في تجريدها عن العوارض اللواحق لتحصيلها للذهن على الوجه الذي
هو مناط الحكم فلما تعذر تجريدها كما هو حقها انكروا الحكم بينهما وذلك لا يقدح في كونه بديهيا كما مر في جواب الشبهة الرابعة
لمنكري البديهيات بالكلية قولكم التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين وكونه ادنى منه في القوة انما هو لاحتماله
للنقيض ولو بابعد وجه قلنا ممنوع بل ذلك التفاوت انما هو للالف والاستئناس بذلك بوروده على الذهن كثيرا بخلاف ما نحن
فيه او للتفاوت في تجريد الطرفين ولا شك ان التفاوت الناشي من هذا لا يقدح في البداهة وقالت طائفة منهم امام
الحرمين انه نظري ولا تناقض في اثبات النظرية بالنظر وانكره عليه الامام الرازي في النهاية فقال اثبات الشيء
بنفسه يقتضي ان يعلم قبل نفسه ليمكن اثباته به وذلك يستلزم ان يعلم حين ما لا يعلم وتحقيقه انه من حيث هو
مطلوب يجب ان لا يكون حاصلا حال الطلب ومن حيث انه آلة الطلب يجب ان يكون حاصلا فيكون حاصلا [illegible] وهو تناقض
قال فبطل ما توهمه من ان نفي الشيء بنفسه متناقض لاجتماع نفيه واثباته معا بخلاف اثبات الشيء بنفسه اذ لا تناقض
فيه اصلا فظهر ان اثبات كل النظر بالنظر يشتمل على تناقض من وجه كما ان نفي كل النظر بالنظر متناقض من وجه آخر فلا مخلص
الا دعوى الضرورة كما نقلنا انا والجواب انه اي امام الحرمين انما منع كون اثبات النظر بالنظر اثباتا للشيء بنفسه
لا انه يسلم ذلك ويمنع كونه تناقضا حتى يتجه عليه ذلك الانكار وتحقيقه اي تحقيق ما ذكرناه من ان اثبات
النظر بالنظر ليس اثباتا للشيء بنفسه اذ لا تناقض فيه اصلا فظهر ان اثبات وان اوهم العبارة انا نثبت القضية
الكلية القائلة كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه مناف في العلم فانه يفيده او المهملة القائلة النظر قد يفيد العلم في اثبات
النظر الجزئي المخصوص اي قضية شخصية حكم فيها على جزئي معين من افراد النظر فنقول النتيجة في كل نظر قياس صحيح معلوم الصحة
مادة وصورة لازمة لزوما قطعيا لما هو حق قطعا وكل ما هو كذلك فهو حق قطعا فالنتيجة في كل قياس صحيح حقة قطعا

وهذا معنى قولنا كل نظر قطعي المادة والصورة مفيد للعلم اما الصغرى فاذ لا معنى لعلم صحة المادة والصورة الا القطع
بحقية المقدمات وحقية استلزامها النتيجة واما الكبرى فبديهية لا شبهة فيها وقد يقال بعبارة اخرى هكذا كل نظر صحيح في القطعيات
لا يعقبه مناف للعلم يشتمل على ما يقتضي العلم مع عدم المانع وكل ما هو يشتمل على مقتضي العلم مع انتفاء المانع يفيد العلم و
يستلزمه اما الصغرى فلان النظر المشتمل على جهة الدلالة اعني العلاقة العقلية الموجبة للانتقال الى العلم وقد اعتبرنا معه
انتفاء المانع واما الكبرى فلامتناع تخلف الشيء عن المقتضي مع ارتفاع المانع وبالجملة فهما قضيتان بديهيتان اذا نظرنا
فيهما افادتا العلم بان كل نظر صحيح يفيد العلم ثم انا نحكم بان هذا النظر الجزئي الواقع في هاتين المقدمتين يفيد العلم ويكفي
لا يحتاج فيه الا الى تصور الطرفين من حيث خصوصهما فقط من غير ان يعلم انه من افراد النظر او لا فلا يلزم ح الا توقف
العلم بالقضية الكلية على العلم بالقضية الشخصية وقد يكون القضية الشخصية ضرورية معلومة بالضرورة كما ذكرنا من الحكم
بافادة العلم على هذا النظر الجزئي دون الكلية او المهملة بل يكونان نظريتين وذلك جائز لاختلافهما عنوانا في الشخصية
والكلية والمهملة فيجوز اختلافهما في الضرورية والنظرية فان الحكم البديهي مشروط بتصور الطرفين بالوجه الذي يتصور الشيء
يكون نظريا كما في القضية الكلية والمهملة غير متصور باعتبار ذاته المخصوصة كما في القضية الشخصية فجاز ان
يكون تصوره من حيث ذاته المخصوصة مع تصور المحكوم به كافيا في الحكم عنها فتكون الشخصية ضرورية ولا يكون تصوره من
حيث انه فرد من افراد النظر كذلك فلا يكون الكلية ولا المهملة ضرورية بل نظرية موقوفة على تلك الشخصية فلا استحالة
فيه فان قلت لا شك ان الكلية مشتملة على احكام الجزئيات كلها فاذا اثبت الكلية بحكم جزئي معين فقد اثبت حكم
ذلك الجزئي بنفسه قلت حكمه من حيث خصوصية ذاته غير حكمه من حيث انه فرد من افراد موضوع الكلية فالاول ضروري له
اثبت به هذا الثاني النظري فلا محذور اصلا واعلم ان ذكر المهملة في تقرير الجواب استطراد لان لزوم اثبات الشيء
بنفسه انما يظهر في اثبات الكلية واما اثبات المهملة بالنظر فلانه الظاهر هو النفس ولذلك قال المحصل نحكم بان النظر
قد يفيد العلم نظري والنفس غير لازم لجواز الانتهاء الى نظر مخصوص يكون الحكم بكونه مفيدا للعلم بديهيا النتيجة في القياس
الضروري الاستلزام والمقدمات ابتداء او بواسطة فقطعي لازمة لما هو حق فيكون حقة وقد قررنا لك هذا النظر على وجه
يفيد القضية الكلية وقد عرفت ان اثبات الحكم الكلي بحكم جزئي لازمة كما هو حق فيكون حقة وقد قررنا لك هذا
معين لا يستلزم اثبات الشيء بنفسه كما ادعاه الامام الرازي فكن على بصيرة ثم عورض هذه الشبهة فقيل لو كان لا شيء من
النظر مفيد للعلم ان كان ضروريا لم يختلف فيه اكثر العقلاء ومنعنا لا نسلم اذ لا نتصور انكار العقلاء الحكم بديهي بخلاف
انكارهم اياه فانه جائز كما مر وان كان نظريا لزم اثباته بنظر خاص يفيد العلم به وانه تناقض صريح لان المدعى
سالبة كلية قد اثبت بموجبة جزئية مناقضة اياها وحق العارض ان يتم اذا ادعى الخصم السلب بهذه السالبة الكلية اذ
يلزمهم الكل على تقدير كونها نظرية واما اذا كان غرضه التشكيك حتى لا يثبت كون النظر مفيدا للعلم فله ان يختار ان هذا النظر
الخاص يفيد الظن بعدم الافادة فلا يثبت نظر مفيد للعلم فلا تناقض والمنكرون طوائف سيأتي ذكرها مشعرة بان ما تقدم
شبهة المنكرين باسرهم وما سيأتي من الشبه مخصوصة بقوم قوم والصواب ان اشتراك شبهة واحدة فيما بينهم غير متصور و
ان ما سبق شبهة المنكرين بالكلية اعني السمنية الاتية الى قوله فقيل لو كان لا شيء من النظر مفيد والى ان هذه الشبهة
في قوة اولى الشبه المنسوبة اليهم فانه كون النظر مفيدا للعلم وكونه للاعتقاد الحاصل عقيبه على حد واحد [illegible]

التشنيعات على ان العلم بها ليس ضروريا ولا نظريا لكن لما كان الجواب عن لزوم اثبات الشيء بنفسه المذكور في الشبهة السابقة يشتمل على
تدقيق يلتبس ازوه عن الشبهة الاولى الطائفة الاولى من انكر افادته للعلم مطلقا اي نعم انه لا يفيده اصلا لا في الالهيات
ولا في غيرها وهم السمنية المنسوبة الى سومنات وهم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس
ولهم شبه الشبهة الاولى العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم وحق ان كان ضروريا لم يظهر خطاؤه لامتناع الخطأ في
الضروريات والتالي باطل اذ قد يظهر للناظر بعد مدة بطلان ما اعتقده وانه لم يكن علما وحقا ولذلك تنقل المذاهب ورد لها ما زعم
من انه قد يظهر صحة ما اعتقد بطلانه وبالعكس انت تعلم ان هذا منقوض باحكام الحس فانها ضرورية عندهم ومقبولة مع وقوع
الغلط فيها وان كان نظريا احتاج الى نظر آخر لان المستفاد من النظر الاول هو ذلك الاعتقاد كقولهم مثلا العالم حادث
واما كون هذا الاعتقاد علما وحقا فهو حكم آخر وقد فرضت نظرية فلا بد من نظر آخر نفيده ويتسلسل اذ ننقل الكلام الى الاعتقاد
الحاصل من النظر الآخر ونقول العلم بكونه علما وحقا نظري ايضا فلا بد من نظر ثالث نفيده وهكذا الى ما لا نهاية له فان قلت اللازم
من هذه الشبهة ان لا يحصل لنا بالضرورة ولا بالنظر العلم بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم وحق ولا يلزم من هذا ان لا يكون ذلك
الاعتقاد في نفسه علما وحقا قلت قد عرفت انه لا بد في كون ذلك الاعتقاد علما وحقا ان كونه كذلك معلوم لنا فكيف يحصل من الضرورية
نفا تحكم ... ضروري وان كان حصوله عقيب النظر وقد عرفت ان بعض الضروريات انما يحصل عقيب كالعلم بان ما لزم منه ذلك
النظر او الا او ... قد يظهر لنا ... بطلان ما اعتقده بنظره وانه لم يكن علما وحقا قلنا النظر الذي يظهر خطاؤه الا
خطاء الاعتقاد الحاصل منه لا يكون نظرا صحيحا والنزاع انما وقع فيه اي في النظر الصحيح وكون الاعتقاد الحاصل بعده علما
وحقا لا في مطلق النظر صحيحا كان او فاسدا ويمكن ان يجاب ايضا باختيار كونه نظريا ولا نسلم لزوم الاحتياج الى نظر ... الكلية
الموجبة او المهملة وكون العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيبه علم بديهيا كما مر ويمكن اختيار انه نظري ... لان المقدمات
القطعية المرتبة ترتيبا قطعيا كما تفيد الاعتقاد بالمنظور فيه تفيد ايضا العلم بكون ذلك الاعتقاد علما وحقا فلا حاجة الى نظر آخر
فيها اشتبه عليه الضروري الحاصل عقيب النظر بالنظري الشبهة الثانية المقدمتان لا يجتمعان في الذهن معا ... الحكم مقصود
امتنع منه ذلك الكلام الاجتماع بالحكم او بالوجدان ... لم يتحقق نظر يفيد العلم اذ المقدمة الواحدة لا تنتج اتفاقا وهذه منقوضة
بافادة النظر الظن اذا كانت مقدماته ظنية ... الشبهة الاولى السابقة فان الظن الضروري قد يظهر خطاؤه ويجوز اختلاف العقلاء
فيه وتفاوته بالنسبة الى ظن آخر قلنا لا نسلم انه لا تجتمع مقدمتان في الذهن ... كطرفي الشرطية فانها تقتضي ان يجتمعا
في الذهن وبعد اجتماعهما فيه لا يمتنع الحكم منهما بالتلازم اي اللزوم في المتصلات والعناد في المنفصلات ومنهم من فرق بان
طرفي الشرطية قضيتان بالقوة لا حكم ... شيء منهما ... مقدمتي النظر ونحن نعلم بالضرورة ان الحكم في احدهما لا يجامع الحكم في
الاخرى دفعة ثم اجاب عن الشبهة بانه لا يجب في الانتاج اجتماع المقدمتين معا بل يكفي حصول احدهما عقيب الاخرى بلا فصل
اذ بذلك يتحقق النظر فيها اعني الحركة المعدة لحصول النتيجة والتوجه الى مقدمة غير التوجه الى مقدمة اخرى ... النظر
قصدا فلا يلزم من امتناع التوجهين اي التوجه الى المقدمتين وملاحظتهما القصدية ... امتناع العلمين بالمقدمتين والاعتراف
بامتناع التفات النفس الى المقدمتين معا دفعة بالقصد ممنوع واما حضورهما عند النفس بان يلاحظ احدهما بالقصد ... الاولى
عقيب الاول بلا فصل فيحضران معا وان لم يكونا ملحوظين قصدا دفعة كطرفي الشرطية فليس ممتنعا ...
المحتاج اليه في الانتاج ... هذا الجواب ... الى زيد وعمرو ...
حاز

الى عمرو كان عمرو مرئيا قصدا وزيد مرئيا تبعا لا قصدا كذلك ... اذا لاحظت ... مقدمة قصدا التفتت منها مرتبا الى الملاحظة الثانية
اولى كذلك كانت الثانية ملحوظة قصدا والاولى تبعا فقد اجتمع العلمان وان لم يجتمع التوجهان الشبهة الثالثة النظر لو افاد العلم
فالعلم بان ذلك المفاد علم فرع العلم بعدم المعارض لتقاوم الادلة اي مع المعارض وظهوره للناظر يحصل التوقف لان الجزم بمقتضاهما
يوجب اجتماع النقيضين والقطع بمقتضى احدهما دون الآخر يوجب الترجيح بلا مرجح واذا لم يعلم عدم المعارض وجوز وجوده لم يعلم ان ما افاده
النظر علم بل يجوز كون نقيضه حقا وعدم المعارض ليس ضروريا والا لم يقع التعارض اي لم ينكشف وجوده بعد النظر وكثيرا ما ينكشف فهو
نظري ويحتاج الى نظر آخر يفيده وهو اي ذلك النظر الآخر ايضا يحتمل قيام المعارض فلا يعلم ايضا ان ما افاده علم وحق الا بعد
العلم بعدم ما يعارضه وليس ضروريا بل نظري يحتاج الى نظر ثالث ويتسلسل فيتوقف حصول العلم من النظر على انظار غير متناهية قلنا النظر
الصحيح في المقدمات القطعية كما يفيد العلم عقيب النتيجة يفيد العلم بعدم المعارض يعني كما ان العلم بالنتيجة حقا اي بان الاعتقاد
الحاصل بعد النظر علم متوقف على وجود النظر حاصل بعده بطريق الضرورة دون الكسب وظهور الخطأ بعد النظر الصحيح القطعي ثم
على ما مر كذلك العلم بعدم المعارض ضروري حاصل بعد ذلك النظر وانكشاف المعارض بعده ... بهذا الاول بان يكون ضروريا الا ان
العلم الاول متوقف عليه ولم يرد بافادة النظر الصحيح القطعي للعلم بحقية النتيجة والعلم بعدم المعارض انهما علمان نظريان مستفادان
من ذلك النظر بطريق الكسب كما توهم فانه باطل لان المكتسب منه هو العلم بالنتيجة نفسها لا العلم بان النتيجة حقة او بانه لا معارض
بعدم ... بل اراد انه اذا لوحظ النتيجة من حيث انها ... من ذلك النظر ولوحظ معنى الحقية جزم بانها حقة جزما بديهيا لا يتوقف
الا على تصور طرفيه وكذا اذا لوحظ المعارض من حيث انه معارض لذلك النظر ولوحظ معنى العدم جزم بانه معدوم قطعا الا ترى الى قوله
نعلم عدم المعارض بالضرورة ... اي يعلم بالضرورة ان معارض النظر الصحيح في المقدمات القطعية معدوم في نفس الامر الشبهة
الرابعة النظر اما ان يستلزم العلم بالمنظور فيه او لا والاول باطل لكون عدم العلم بالمنظور فيه شرطا له اي للنظر فان عدم اللازم
يستلزم عدم الملزوم فلا يكون شرطا له لكن عدم العلم بالمنظور فيه شرط النظر لئلا يلزم تحصيل الحاصل على ما سيأتي والثاني وهو ان لا يستلزم
النظر العلم بالمنظور فيه هو الحق فلا يستلزمه بمعنى انه يستعقبه عادة كما هو مذهبنا او اعدادا او توليدا على مذهب الحكماء
والمعتزلة فانه اذا تم النظر حصل العلم كما اذا تمت الحركة الحسية وصل الى المكان الذي قصد بها الحصول فيه لا بمعنى انه اي النظر علة
موجبة له اي للعلم بالمنظور فيه كما يجاب بحركة اليد حركة المفتاح حتى يلزم اجتماعهما في الزمان معا وذلك الاستلزام الذي هو بمعنى
الاستعقاب لا ينافي كون عدم العلم بالمنظور فيه شرطا له اي للنظر الشبهة الخامسة المطلوب اما معلوم فلا يطلب لاستحالة
تحصيل الحاصل او لا فلا واذا حصل لم يعرف انه المطلوب فلا يحصل العلم بان النظر يفيد العلم المطلوب قلنا هو معلوم من وجه فانا قد تصورنا
النسبة مع طرفيها غير معلوم من وجه آخر ثبوت النسبة او انتفاؤها فيتميز المطلوب عن غيره بما هو معلوم منهما فتعرف انه المطلوب
وان فرض الجواب بالمطلوب التصديقي لان النزاع فيه هو النظر الواقع في التصديقات كما اشرنا اليه ... هذه الشبهة الثالثة الآتية
الشبهة السادسة ان دلالة الدليل اي افادة النظر في العلم بالمدلول ان توقفت على العلم بدلالته عليه على ذلك المدلول
لزم الدور لان العلم بدلالة الدليل على المدلول متوقف على العلم بالمدلول ضرورة ان العلم بالاضافة مسبوق بالعلم بالمضافين فيتوقف كل واحد
من العلم بالمدلول وافادة النظر اياه على الآخر وان لا اي وان لم تتوقف افادة النظر على العلم بالدلالة لزم كون الدليل دليلا
وكون النظر مفيدا للعلم بالمدلول وان لم يعتبر ولم يعلم وجه دلالته عليه وانه باطل لان الدليل اذا لم يعتبر وجه دلالته على المدلول
كان اجنبيا منقطع التعلق عنه فكيف تحصل به ... العلم به قلنا المتوقف افادة النظر في الدليل العلم بالمدلول على علم بدلالته

نتيجة

معنى الاستعقاب ... المتولد عدم ... لعدم ظهور تخلف الزمانين المتولد والمتولد بل الزمانان واحد

حينئذ بل متوقف على العلم بوجه دلالته عليه ووجه الدلالة في الدليل غير كونه دليلا موصلا بالفعل الى العلم بالمدلول فانه اي وجه الدلالة
الامر الذي بحسبه ولاجله ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول وهو متحقق في الدليل نظر فيه ناظر ام لا وكونه دالا
بالفعل على المدلول امر اضافي يقيس الى المدلول يعرض له بعد النظر فيه وافادته اي افادة النظر فيه العلم بالمدلول مثلا وجه دلالة
العالم على الصانع هو الحدوث او الامكان الثابت له في نفسه قبل ان يتعلق به نظر وهو الذي يتوقف على العلم به افادة النظر في العالم العلم
بالصانع واما دلالته عليه بالفعل فهو متفرع على النظر فيه فلا يلزم الدور ولا يكون النظر فيها هو اجنبي عن المدلول الشبهة السابعة العلم بعده
اي بعد النظر اما واجب لانه يجب الحصول بحيث يمتنع انفكاكه عنه فيمتنع التكليف بذلك العلم لكونه غير مقدور ح بل هو
اضطراري كالعلم الضروري فيكون حكمه في امتناع الزوال والخروج عن القدرة والاختيار وانه اي تمنع التكليف بالعلم الحاصل بعد النظر
خلاف الاجماع لكونه واقعا كما في معرفة الله تعالى اولا يجب فيجوز ح انفكاكه عنه فلا يكون افادته اياه مجزوما بها
وهو المط عندنا قلنا هو واجب الحصول بعده والتكليف انما هو بالنظر المقدور لا بالعلم النظري الواجب الحصول كما ذكره الآمدي
وسيرد عليك هذا المعنى ايضا في وجوب النظر ورده عليه بان الاجماع منعقد على ان معرفة الله تعالى واجبة فيكون مكلفا بها وجعل
ايجابها ايجابا الى ايجاب النظر فيها عدول عن الظاهر فالاولى في الجواب ما ذكره الامام الرازي من ان النظري الواجب الحصول حكمه
حكم الضروري الا في المقدورية وما يتبعها فان الانسان لا يمكنه ان يعتقد ما يناقض الضروري اذ الموجب للحكم فيه تصور طرفيه
فاذا وجب تصورهما كان الحكم واجبا لم يمكنه بعد تصورهما ان يعتقد السلب بخلاف النظري لان موجبه النظر فاذا غفل عن النظر بينهما
امكنه ان يعتقد ما يناقض ذلك النظري فيكون النظري مع وجوب حصوله عن النظر مقدورا للبشر فلا يمتنع التكليف به وايضا
انه يجوز ان التكليف متعلق بالنظر الذي هو غير مقدور فهذا الذي ذكرتموه من تمنع التكليف بغير المقدور انما يلزم
المعتزلة النافين للجبر القائلين بحكم العقل في تحسين الافعال وتقبيحها ولا يلزمنا فان جميع الافعال حسنة بالنسبة الى الشارع
جائزة الصدور منه عندنا الشبهة الثامنة لو افاد النظر العلم فاما ان يكون ذلك العلم معه او بعده والاول باطل اذ لا يجتمعان
لان النظر مضاد للعلم بالمنظور فيه ومشروط بعدمه وكذا الثاني باطل ايضا لجواز طرو ضد العلم بعده اي بعد النظر من الجهل
كنوم او موت او غفلة فلا يقطع بحصول العلم بعده قلنا يفيده بعده بشرط عدم طرو الضد كما اوملنا اليه بعد تحرير البحث
حيث قال كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه العلم حينئذ الشبهة التاسعة لو افاد النظر العلم لكان ذلك النظر واقعا في
الدليل وهو باطل لانا اذا نظرنا واستدللنا بالدليل كالعالم على وجود الصانع مثلا في حجيته اي موجب ذلك الدليل الذي نظرنا فيه
اما ثبوت الصانع في نفس الامر او العلم به وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم من عدم ذلك الدليل انتفاء الصانع
في الواقع لان انتفاء الموجب المفيد يستلزم انتفاء موجبه المستفاد منه وهو قائم البطلان لانه يستحيل عليه العدم اوجد العالم او
لم يوجد واما الثاني فلانه يلزم ح ان لا يبقى الدليل نقيضه بعدم النظر فيه وافادته للعلم دليلا اذ المفروض انه يوجب اللازم
وهو العلم فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم وهو ايضا باطل لان الادلة بالامكان وهي متوقفة على وجه الدلالة فقط وهي المعتبرة في
كون الدليل دليلا لا الدلالة بالفعل او لانه في نفسها سواء نظر فيها واستفيد العلم منها اولا قلنا انه اي الدليل الذي نظر فيه و
استدل به يوجب وجود الصانع اي يستلزمه من غير ان يكون محصلا له في الواقع ولا يلزم من نفي الملزوم الذي لا يحتاج في حصول
لازمه في الخارج اليه نفي اللازم او يوجب العلم به اي بحيث متى علم ونظر فيه علم وجود الصانع وهذه الحيثية لا تنتفي الدليل نظر فيه ام لا
وذلك لان هذه الحيثية هي الدلالة بالامكان وهي متوقفة على وجه الدلالة فقط وهي المعتبرة في كون الدليل دليلا لا الدلالة بالفعل

٧

المتوقف على النظر فيه الشبهة العاشرة الاعتقاد الجازم قد يكون علما لكونه مطابقا لموجب وقد يكون جهلا لكونه غير مطابق مستندا
الى شبهة او تقليد ولا يمكن التمييز بينهما لوجود اشتراكهما في الجزم والاستناد الى ما يجزم انه موجب سيما عند من يقول الجهل مماثل
للعلم فاذا امانا ان يكون الحاصل عقيب النظر جهلا مستندا الى شبهة لا علما مستندا الى موجب حقيقي قلنا هذا
الذي ذكرتم انما يلزم المعتزلة القائلين بالتماثل بينهما واما نحن فنقول اذا حصل لنا العلم بالمقدمات القطعية وترتيبها
المنتهي الى المط فانه يعلم بالبديهة ان اللازم منه علم لا جهل فلا يشتبه العلم بالجهل ولا يمكنهم التخلص من هذا الاشكال بتميز العلم
عن الجهل بكون النفس الية (سببا تسكن) دون الجهل فان ذلك التميز بالسكون مع التماثل بينهما مشكل لان حكم المتماثلين واحد فكيف يتصور السكون
الى احدهما دون الاخر وايضا فيلزمهم المكفرة المعتزلة لما اعتقدوا انهم ابطلوه الى سكون النفس الى مخالفهم اطمئنان النفس وقيل
للمعتزلة ان تخلصوا عنه بان المماثلات تختلف بالعوارض فاذا حصل النظر الصحيح في القطعيات عرفت البديهة ان اللازم منه
علم لا جهل كما الذي في معتقدهم الطائفة الثالثة من المنكرين المهندسون قالوا انه اي النظر يفيد العلم في الهندسيات والحسابيات
لانها علوم قريبة من الاوهام متسقة منتظمة لا يقع فيها غلط دون الالهيات فانها بعيدة عن الاذهان جدا والغاية القصوى فيها الظن
والاخذ بالاحرى والاخلق بذاته وصفاته واحتجوا على ذلك بوجهين الاول ان الحقائق الالهية حتى ذاته وصفاته لا تتصور
لا بالضرورة وهو ظ ولا بالنظر لانه لا شيء من التصورات بنظري كما ذهب اليه جمع واما لانه بالحد وهو مختص بالمركب ولا تركب
في الحقائق الالهية او بالرسم وانه لا يفيد العلم بالكنه والتصديق فرع التصور فامتنع التصديق بها قلنا لا نم انها لا تتصور بحقائقها
قطعا لجواز ان يخلق الله تعالى فينا العلم بكنه حقيقته وحقائق صفاته ابتداء او يكون في كل لازم ينتقل الذهن منه الى كنه حقائقها
فانه غير ممتنع وان لم يكن الانتقال من اللازم الى كنه الملزوم امرا كليا وان سلم انها لا تتصور بالكنه اصلا فنقول لا يكفي للتصديق
اليقيني تصورها بعارض وهو حاصل بلا شبهة قوله فهذا الذي ذكرتموه يلزمكم في النفس لانه ايضا تصديق متفرع على التصور يجب
ان يكون حاصلا في الالهيات فانه موجود لكم فهو نفس ما هو الوجه الثاني اقرب الاشياء الى الانسان هويته ولولا لها ان
يكون معلومة بالحقيقة واحوالها هويته التي يشير اليها بقوله انا ولانها غير معلومة لا من حيث التصديق بوجودها فانه بديهي
لا خلاف فيه بل من حيث تصورها بكنهها ومن حيث التصديق باحوالها من كونها عرضا او جوهرا مجردا او جسمانيا منقسما او
غير منقسم الى غير ذلك من صفاتها اذ قد كثر الخلاف فيها كثرة لا يمكن معها مع تلك الكثرة الجزم بشيء
من الاقوال المختلفة المتنافية التي ذكرت فيها في تلك الحقيقة كما ستقف عليها عند مباحث النفس فلو كان النظر
مفيدا للعلم بتلك الهوية وصفاتها لما اختلف العقلاء الناظرون فيها اقوالا متناقضة واذا كان اقرب الاشياء الى كذلك اي بحيث
لا يفيد النظر علما فما ظنك بابعد الاشياء وافادة النظر فيه العلم وهذا من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى لا من القياس الفقهي كما
ترى قلنا لا نم ان هوية الانسان غير معلومة له اصلا وكثرة الخلاف فيها دليلا لا على العسر الاطلاع على معرفتها
وانما الامتناع اي امتناع معرفتها او عدمها فلا يدل عليه تلك الكثرة لجواز ان تكون معلومة لبعض منهم لانظاره وفساد ما فيها
ثم ان ما ذكرتم ان هناك نظرا صحيحا لا يفيد علما بل من ثبت ان تميز النظر الصحيح عن غيره مشكل جدا فيكون في ذلك الالهيات
المشكل ولا نزاع فيه الطائفة الثالثة الملاحدة قالوا النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم يرشد الى المعرفة
ويدفع الشبهات عنها وقد تقدم عليهم بوجهين الاول ان صدق المعلم ولا يعرف انه معلم بقوله الا اذا علم صدقه في اقواله
لزم الدور لان اخباره بهذا انما يفيد العلم بصدقه فيها بعد العلم بصدقه في اقواله كلها حتى يتحقق عنده ما صدقه في الاخبار في
ان

موضوع الالهيات المقادير وموضوع الحسابيات الاعداد

ملكة

وان لم يعلم صدقه فيما يخبر فان قيل بالعقل ففيه كفاية في معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم واجيب عن هذا الوجه بانه قد يشارك
العقل مؤيدا في العلم بصدقه بان يصح العلم بمقدمات فيعلم بالعقل صدقه فيكون العلم بصدق المعلم مستفادا منهما معا فلا دور
ولا كفاية الوجه الثاني لو لم يكف العقل في معرفته تعالى لاحتاج المعلم فيها الى معلم آخر وتسلسل واجيب عنه بانه قد يكفي عقله
لكونه مؤيدا من عند الله تعالى بنفس قدسية تقتضي كمال عقله واستقلاله في معرفته دون عقل غيره او ينتهي الى الوحي اي ان سلم احتياج
الى معلم آخر لم يلزم التسلسل لجواز الانتهاء الى النبي الذي يعلم الاشياء بالوحي والمعتمد في الرد عليهم وجوه الضرورة فانا من علم
المقدمات الهندسية المخصوصة المناسبة لمعرفة الله تعالى على صورة مستلزمة للنتيجة استلزاما ضروريا كما في الاقيسة الكاملة
حصل له المعرفة قطعا كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر فالعالم له مؤثر ومالنا من ان العلم بتلك المقدمات على تلك الصورة مما
لا يحصل بالعلم بمحاورة صريحة نعم اذا كان هناك معلم كان الامر اسهل وهذا العقد انا نعلم ضرورة على من قال النظر لا يفيد العلم في معرفة
الله تعالى وانما حصل له منه في مقدمات اثبات الصانع وصفاته يستلزم العلم بها لكن العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة
في الآخرة ولا يكفي الايمان في الدنيا كالمأخوذ من غير النبي فانه لا نجاة به الا بالايمان الا ترى ان قوله عليه السلام امرت ان اقاتل
الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم يأخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم لم يرد
عنه وذلك للعقد الذي ذكرناه وطريق الرد عليهم اجماع من قبلهم من سلف الامة على حصول النجاة بالمعرفة الحاصلة
بالعقل والآيات الآمرة بالنظر في معرفته سبحانه المذكورة في معرض الهداية الى سبيل النجاة من غير ايجاب للمعلم فدلت دلالة
ظاهرة على ان التعليم غير محتاج اليه في النجاة فهذه الآيات طريق آخر للرد عليهم لهم اي للملاحدة وجهان الاول انه كثر
الاختلاف بين العقلاء في المعرفة كثرة لا تحصى ولو كان العقل باستعمال النظر كافيا فيها كما ذكرتم الامر كذلك بل كان العقلاء
المتفرقون فيها متفقين على عقيدة واحدة قلنا ذلك الاختلاف انما وقع لكون بعض تلك الانظار العادة منهم فاسدة فترتب عليها
عقائد باطلة وذلك لا ينفعكم ولا يضرنا فان المفيد للعلم عندنا انما هو النظر الصحيح لا الفاسد نعم دل الاختلاف
المذكور على صعوبة التمييز بين صحيح النظر وفاسده وهو مسلم الثاني نرى الناس محتاجين الى المعلم في العلوم الضعيفة التي هي
فيها ما دون فيه كالنحو والصرف والعروض لا يستغنون عن المعلم فكيف لا يحتاجون اليه في العلوم الغامضة التي هي ابعد العلوم
من الحس والطبع مع ان الخطأ فيها اشد ضررا قلنا الاحتياج الى المعلم بمعنى انه يعسر الاستغناء عنه حصول المعرفة بدونه مسلم وما ذكرتم يدل
وانما نمنع الامتناع بدونه فلا نسلم وما ذكرتم لا يفيده كما هو المقصد الرابع في كيفية افادة النظر الصحيح العلم بالمنظور فيه والمذاهب
التي يعتد بها اربعة منها على اقوال مختلفة الاول مذهب الشيخ اي الحسن الاشعري انه اي حصول العلم عقيب النظر بالعادة
وانما ذهب الى ذلك بناء على ان جميع الممكنات مستندة عنده الى الله سبحانه ابتداء اي بلا واسطة وعلى انه تعالى قادر مختار فلا يجب
عنه صدور شيء منها ولا يجب عليه ايضا ولا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة على خلق بعضها عقيب
بعض كالاحراق عقيب مماسة النار والري بعد شرب الماء فليس للمماسة والشرب مدخل في وجود الاحراق والري بل الكل
واقع بقدرته واختياره فله ان يوجد المماسة بدون الاحراق وان يوجد الاحراق بدون المماسة وكذا الحال في سائر الافعال
واذا تكرر صدور فعل منه وكان دائما او اكثريا يقال انه فعله باجراء العادة وان لم يتكرر او يكثر قيل انه خارق للعادة او نادر
ولا شك ان العلم بعد النظر ممكن حادث محتاج الى المؤثر ولا مؤثر الا الله تعالى فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولا علاقة ودائم
او اكثري فيكون عاديا الثاني مذهب المعتزلة انه اي حصول العلم بعد النظر بالتوليد ومعناه عندهم ان الفعل [illegible]

فيه انه قالوا الفعل الصادر وهو اما بالمباشرة واما بالتوليد ومعنى التوليد عندهم كما سيأتي ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد
والمفتاح فان حركة اليد اوجبت لفاعلها حركة المفتاح وكلاهما صادر منه الاول بالمباشرة والثاني بالتوليد والنظر فعل
للعبد واقع بمباشرته اي بلا توسط فعل آخر منه يتولد منه فعل آخر هو العلم بالمنظور فيه وطريق الرد على المعتزلة ما سيأتي في
ابطال قاعدة التوليد واعلم ان تذكر النظر لا يولد العلم عند الاصحاب ابتداء النظر المذكور الزاما لهم حيث قالوا النظر المعاد
لا يولد العلم اتفاقا فوجب ان لا يكون النظر المبتدأ كذلك اذ لا فرق بينهما فيما يعود الى استلزام العلم بالمنظور فيه واجابوا اي المعتزلة
بانا انما قلنا بعدم توليد التذكر للعلم لانه فارق لا يوجد في ابتداء النظر وهي عدم مقدورية التذكر فانه يقع بطريق الضرورة بلا اختيار
فيكون من افعاله تعالى فلو كان مولدا للعلم بالمنظور فيه لكان ذلك العلم ايضا من افعاله ويلزم من هذا ارتفاع التكليف بالمعارف
النظرية اذ هو تكليف بفعل الغير وهو قبيح فان صح ما ذكرنا من عدم مقدورية التذكر بطل القياس المذكور الذي ذكرتموه لان
العلة غير مشتركة والا اي وان لم يصح ما ذكرنا من عدم مقدورية التذكر منعنا الحكم الذي هو عدم التوليد والتزمنا التوليد
اي في التذكر فانا انما نمنع بان التذكر السائغ للذهن بلا قصد من العبد لا يولد العلم التابع لان ذلك انما يكون من فعل الله
تعالى والذي يفعله العبد بقصده واختياره فهو يولد العلم لان ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله والحاصل اي قياس
الاصحاب قياس مركب يعني مركب الاصل والمعترض فيه منع وجود العلة في الفرع ومنع وجود الحكم في الاصل فانه يقول
عدم التوليد في التذكر معلل عندي بعدم المقدورية فان صح هذا لم يوجد العلة في الفرع الذي هو ابتداء النظر وان لم يصح عدم
المقدورية في التذكر منعنا عدم توليده وايضا جواب آخر للمعتزلة عن قياس الاصحاب بالفرق قالوا التذكر انما يكون بعد حصول
العلم وابتداء النظر قبله فلا يلزم من عدم توليد التذكر للعلم لتحصيل الحاصل عدم توليد ابتداء النظر الذي لا يلزم منه هذا
المحال الثالث مذهب الحكماء انه بطريق الاعداد فان المبدأ الذي يستند اليه الحوادث في عالمنا هذا موجب عندهم عام
الفيض يتوقف حصول الفيض منه على استعداد خاص يستدعيه اي ذلك الفيض والاختلاف في الفيض انما هو بحسب اختلاف
استعدادات القوابل فالنظر يعد الذهن اعدادا تاما والنتيجة تفيض عليه من ذلك المبدأ وجوبا اي لزوما عقليا وهذا مذهب
اختاره الامام الرازي وهو ان العلم الحاصل عقيب النظر واجب لازم صدوره عقيبه غير متولد منه وقيل اخذ هذا المذهب
من القاضي ابي بكر وامام الحرمين حيث قالا باستلزام النظر للعلم على سبيل الوجوب من غير توليد ورد بان مرادهما الوجوب
العادي دون العقلي اما وجوبه فلانا نعلم ضرورة ونجزم انه من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث واجتمع في ذهنه
هاتان المقدمتان على هذه الهيئة امتنع ان لا يعلم ان العالم حادث وهذا الاستدلال جار في سائر الاشكال والاقيسة اذا
اعتبرت ماخوذة مع ما يحتاج اليه من بيانها واما انه غير متولد عن النظر الصادر عن العبد كما يقوله المعتزلة فلاستناد جميع الممكنات
والحوادث الى الله تعالى ابتداء فيكون العلم عقيب النظر واقعا بقدرته لا بقدرة العبد وهذا المذهب لا يصح مع القول باستناد
الجميع الى الله تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا اذ لا يصح القول بانه لا يجب على الله شيء اذ لا وجوب عنه كما زعم الحكماء
القائلون بانه موجب لا مختار ولا وجوب عليه ايضا كما زعم المعتزلة وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء في استناد الاشياء
الى الله سبحانه وجوز ان يكون لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا من بعض وان كان الكل
واقعا بقدرته كما يقول المعتزلة في افعال العباد الصادرة منهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال من بعض لا ينافي قدرة المختار
على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تاثير القدرة فيه ابتداء

كما هو مذهب الاشعري ومع تعقل النظر بايجاد الله موجب للعلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان تنفك عنه النتيجة الخامس
شرط النظر مطلقا سواء كان صحيحا او فاسدا فبعد الحيوة امران الاول وجودي وهو وجود العقل الذي هو مناط التكليف
والثاني عدمي وهو عدم ضده اي ضد النظر وهو ما ينافيه فمنه ما هو عام تضاده ومنه ما هو خاص تضاده النظر بخصوصه
من العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب واما العلم به من وجه آخر فلا بد منه لئلا يمكن طلبه والجهل المركب يعني الجزم على خلاف ما هو عليه اذ
صاحبهما لا يتمكن منها المنظور فيه اما صاحب الاول فلامتناع طلب العلم مع حصوله واما صاحب الثاني فلانه جازم بكونه عالما
وذلك يصرفه عن الاقدام على النظر اما لانه صارف عنه كالامتلاء عن الاكل واما لانه مناف للشك الذي هو شرط النظر عند ابي هاشم
فان قلت اذا كان العلم بالمطلوب مضادا للنظر فيه فاذا تعقل حين يعلم شيئا بدليل ثم ينظر فيه ثانيا ويطلب دليلا آخر
ويلزم منه اجتماع المتناقضين قلت النظر هنا في وجه دلالة الدليل الثاني يعني ان المقصود بالنظر ههنا ليس هو العلم بالمنظور فيه
الذي هو النتيجة بل العلم بوجه دلالة الدليل الثاني عليه وهو اي هذا الوجه غير معلوم فلا يلزم منها طلب الى ما ليس مقصودا به
العلم بالمنظور فيه فانه مستلزم طلبه مع كونه حاصلا والفائدة في طلب العلم بوجه الدلالة زيادة الاطمئنان بتعاضد الادلة فقدم
العلم بالمنظور فيه وعدم الجهل بالمنظور فيه وعدم الجهل المركب المتعلق به شرط للنظر الذي يطلب به العلم بالمنظور فيه واما عدم
الظن به على ما هو عليه او على خلافه فليس بشرط له اذ الشرط للنظر الصحيح على الخصوص فامران الاول ان يكون النظر في الدليل
وستعرفه دون الشبهة وهي التي تشبه الدليل وليست به الثاني ان يكون النظر في الدليل من جهة دلالته على المدلول
للدليل متعقل الذهن بلا ملاحظة من الدليل كالحدوث والامكان للعالم فان النظر في الدليل من جهة دلالته ولا يوصل
الى المط لانه بهذه الاعتبار اعني منقطع التعلق عنه كما اذا نظرنا في العالم باعتبار صغره او كبره وطوله او قصره المقصد
السادس النظر في معرفة الله واجب اجماعا وانما معرفته تعالى واجب على كل عاقل اجماعا واختلف
في طريق ثبوته اي ثبوت وجوب النظر في المعرفة فهو بمعنى طريق الثبوت عند اصحابنا السمع وعند المعتزلة العقل ثم اصحابنا
فلهم في اثبات وجوب النظر المؤدي الى المعرفة مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر من الآيات والاحاديث الدالة
على وجوب النظر في المعرفة نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض
بعد موتها فقد امر بالنظر في دليل الصانع وصفاته والامر للوجوب كما هو الظ المتبادر منه ولما نزل ان في خلق السموات
والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب قال عليه الصلوة والسلام ويل لمن لاكها بين لحييه اي مضغها
اي جانبي فمه ولم يتفكر فيها فقد اوعد بترك التفكر في دلائل المعرفة فهو واجب اذ الوعيد على ترك غير الواجب هذا المسلك
لا يخرج عن كونه ظنيا غير قطعي الدلالة لاحتمال الامر غير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل الآحاد الثاني وهو المعتمد
في اثبات وجوب النظر ان معرفة الله واجبة اجماعا من المسلمين كافة وقد تمسك في ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله
لكنه ظني لما عرفت من احتمال صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق لغة على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد
من غير نظر كما ذكره الامام الرازي وهي لا يتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب
الاول ان وجوب المعرفة متوقف على امكانها وليس امكانها باعتبار كونها ضرورية
نشوؤه من غير نظر كما ذكر من يجب العلم بذلك ليس كذلك بل باعتبار كونها نظرية مستفادة من النظر فعلى هذا
امكان المعرفة فرع افادة النظر العلم مطلقا اي في الجملة وفي الالهيات خاصة كل واحد منها

في تقرير مذاهب السمنية والمهندسين والملاحدة قلنا قد مر انفا الجواب عنه اي عن ذلك الاشكال الثاني انا وان سلمنا
امكان معرفته تعالى لكن لا نسلم امكان وجوبها شرعا لان وجوبها شرعا انما يكون بايجاب الله وايجابه غير ممكن اذ ايجاب المعرفة
اما للعارف به تعالى وهو تحصيل الحاصل اي تكليف بتحصيله وذلك ممتنع او لغيره وهو تكليف الغافل فان من لا يعرفه تعالى
كيف يعلم تكليفه اياه وهو ايضا باطل المقدمة الثالثة القائلة بان تكليف غير العارف باطل لكونه غافلا ممنوعة اذ شرط التكليف
فهم وتصوره لا العلم والتصديق به كما مر من ان الغافل من لا يفهم لا من لا يعلم انه مكلف
الثالث سلمنا امكان وجوب المعرفة شرعا لكن لا نسلم وقوعه قولكم اجمعت الامة على ذلك قلنا لا يمكن الاجماع منهم على وجه يعلم
عادة كيف لا اي كالاجماع منهم على اكل طعام واحد وعلى كلمة واحدة في آن واحد قلنا يجوز الاجماع منهم فيما هو حجة امر
جامع لهم عليه كوجوب المعرفة مثلا ثم بين الجامع بقوله من خوف العذاب على الانقياد والشريعة ومعرفة احكامها وقيام دليل العقل لهم
على ذلك وما ذكرتم من الاجماع على طعام واحد وكلمة واحدة لا جامع لهم عليه بل شهواتهم تجب اختلافهم
مبتنية لقوة داعية الى عدم الاتفاق عليه الرابع الاجماع ان ثبت في نفسه امتنع نقله الينا فلا يمكن ان تتمسك به اذا امتنع نقله
لانتشار المجتهدين في مشارق الارض ومغاربها فلا يعرفون باعيانهم فكيف يعرف باقوالهم وجاز خفاء واحد منهم لخموله
او لتوقفه في بلاد الكفرة اسيرا وجواز كذبه في قوله ان الحكم عندي كذا بناء على احترازه عن مخالفة المتعصب الى الفتنة ولا شك
ان المعتبر اعتقاده لا مجرد قوله وجواز رجوعه عما افتى به لتغير اجتهاده قبل فتوى الآخر وايضا نقل الاجماع
بطريق التواتر ممتنع عادة وبطريق الآحاد لا يفيد في القطعيات قلنا ما ذكرتموه تشكيك في ما علم بالاجماع عليه بطريق التواتر
كالاركان الاسلامية من وجوب الصلوة الخمس وصوم رمضان وغيرهما وتقدم الدليل القطعي على الظن الخامس
بعد تسليم امكانه وامكان نقله ليس بحجة لجواز الخطأ على كل واحد منا المجتهدين فيجوز الخطأ على الكل من حيث هو كل
تراهم حجة قطعية ولان انضمام الخطأ الى الخطأ لا يوجب الصواب بل يجب كون الكل كون الاجماع حجة قطعية معلوم بالضرورة فيكون التشكيك فيه
في مقابلة الضرورة سفسطة لا تستحق الجواب ولا يلزم من جواز الخطأ على كل واحد جواز الخطأ على الكل المجموع
فان كل واحد من الانسان وانما احتمال انضمام الخطأ الى الخطأ حتى يعم الكل فمدفوع بما علم من الدين
ضرورة وبما ثبت بالادلة من عصمة الامة السادس منع وقوع الاجماع عليه على وجوب المعرفة بل الاجماع واقع على خلافه وذلك
لتقرير النبي والصحابة واهل سائر الاعصار الى عصرنا هذا العوام على ايمانهم وهم الاكثرون في كل عصر مع عدم اشتغالهم بالدلائل
الدالة على الصانع وصفاته بل مع العلم بانهم لا يعلمونها قطعا اذ غاية مجهودهم الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي
لا يقين معه ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم قلنا كلا انهم يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابي
البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا يدلان على اللطيف الخبير غايته انهم
انهم قصروا عن التحرير والتوضيح لحقائق مدار الوحدانية والتقرير والتفصيل للدلائل الدالة عليها وذلك المقدور لا يضر فان المعرفة الواجبة
اعم من الاجمالية التي لا يقدر معها على التقرير والتحرير ودفع الشبه والشكوك والتفصيلية التي يقدر معها على ذلك او نقول
اي العرفان التفصيلي واجب لكنه فرض كفاية السابع سلمنا انعقاد الاجماع على وجوب المعرفة
لكن لا نسلم انها لا تتم الا بالنظر كما ادعيتم بل قد تحصل المعرفة بالالهام والتوجه التام كما قال به حكماء الهند فانهم المادة

قال الجوهري الشيخ
اعم من ذلك اي من فرض
الكفاية وفرض العين ايضا
والحاصل ان المعرفة من
وجهين احدهما فرض عين وهو
حاصل للعوام الذين قرروا على ايمانهم
والآخر فرض كفاية

حصول شيء من المعرفة وغيرها عرفوا ان ذلك منهم اليه وسلطوا او شوهم عليه وانقطعوا اي تعوقهم عنه بالكلية حتى يحصل لهم مطلوبهم او التعليم
كما تقول به الملاحدة او التصفية كما تقول به الصوفية فانهم قالوا رياضة النفس بالمجاهدات وتجريدها عن الكدورات البشرية و
العوائق الجسدية والتوجه الى الحضرة الصمدية والتزام الخلوة والمواظبة على الذكر والطاعة تفيد العقائد الحقة التي لا يحوم
حولها شائبة ريبة واما اصحاب النظر فيعرض لهم في عقائدهم الشكوك والشبهات الناشئة من ادلة الخصم قلنا كل ذلك يحتاج الى
معرفة النظر فان القائل بالتعليم لا ينكر النظر بل يقول هو وحده لا يفيد المعرفة بل يحتاج في افادتها الى قول الامام ونسبة النظر
بالبصيرة الى النظر بالبصر وقول الامام بضوء الشمس فكما انه لا يتم الابصار الا بها كذلك لا يحصل المعرفة الا بمجموعهما ولا اطلاع على تقدير
نبوة الامام من ان صاحب انه من الله فيكون حقا او من غيره فيكون باطلا الا بعد النظر وان لم يقدر على تحريره وتقريره وكذا الحال
في التصفية الا ترى ان رياضة المبطلين من اليهود والنصارى تؤديهم الى عقائد باطلة فلا بد من الاستعانة بالنظر او قلنا
المراد انه لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر فان التعليم والالهام من فعل الغير فليس شيء منهما مقدورا لنا واما التصفية فانما
تحتاج الى المجاهدات شاقة و[illegible] كثيرة فلا يفي بها مزاج فهي في حكم ما لا يكون مقدورا لنا قلنا فهذا اي وجوب النظر في المعرفة
ثم لا طريق له اليها الا النظر وذلك بان لا يكون متمكنا الا من النظر بعينه الا ان لا يكون عرف الله بغيره من الطرق الثلاثة
التي يوصل الى المعرفة لم يجب النظر عند الاشعرية حتى ان المعرفة لا تحصل الا بالنظر لكن لا يلزم من هذا وجوب النظر اذ الدليل
الذي ذكرتموه معارض بعدم المعرفة والشك فان تحصيل المعرفة كما يتوقف على النظر يتوقف ايضا على عدمها لامتناع تحصيل
الحاصل وكذلك يتوقف على الشك عند بعضهم مع انه ليس يلزم من وجوب تحصيل المعرفة وجوب عدم المعرفة ولا وجوب
الشك اتفاقا فاذا حقق الكلام في كونه اي وجوب مطلقا والمقدمة يعني بما لا يتم الواجب الا به مقدورة فالوجوب منها اي وجوب
المعرفة مقيد بعدم المعرفة عند الكل فالعارف لا يجب عليه تحصيل المعرفة او بالشك عند من يقول بان تحصيل المعرفة بالنظر يجب
ان يكون مقارنا بالشك واذا كان وجوب الواجب مقيدا بوجود مقدمته لم يستلزم وجوبها كوجوب الزكوة والحج اذ ليس
تحصيل النصاب والاستطاعة واجبا [illegible] ان [illegible] في مقدوره عدم المعرفة والشك فانه حق اذا كان وجوب المعرفة مقيدا
بما ذكرتم لم يكن المعرفة من قبيل الواجب المطلق فلا يلزم وجوب مقدمته التي وجوبها مطلق بالقياس الى النظر وان كان مقيدا بالنسبة
الى ما ذكرنا فان الاطلاق والتقييد مما يختلف بالاضافة الا ترى ان وجوب الصلوة مقيد بوجود العقل والبلوغ ولم يكن مقيدا بوجود الطهارة
ومن ثم عرف الواجب المطلق بما لا يتوقف وجوبه على وجوده من حيث هو كذلك التاسع لا نسلم ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب
شرعا فان الوجوب الشرعي انما خطاب الشرع بما يترتب عليه ويجوز ان يتعلق خطابه بشيء ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشيء قلنا المعرفة
غير مقدورة بالذات اي لا يمكن ان يتعلق بها القدرة ابتداء بل هي مقدورة بايجاد السبب المستلزم اياها فايجابها ايجاب
لسببها المقدور الذي هو النظر وذلك كمن يؤمر بالقتل الذي هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له بذاته فانه امر بمقدوره الذي
هو سبب الموجب للازهاق وهو امر بضرب عنقه اي بما يتعلق به القدرة اذ لا تكليف بغير المقدور [illegible] ان
القدرة اذا كانت سببا للواجب اي مستلزمة اياه بحيث يمتنع تخلفه عنه فايجابه ايجاب المقدور في الحقيقة اذ القدرة لا تتعلق
الا بها لان القدرة على المسبب باعتبار القدرة على السبب لا بحسب ذاته فالخطاب [illegible] وان تعلق [illegible] بالمسبب الا انه يجب
صرفه بالتأويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور [illegible] فالواجب [illegible] مستلزم اياه من حيث هو مقدور [illegible] السبب كان
تكليفا بايجاده لان القدرة انما تتعلق بالمسبب من هذه الجهة بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرطا [illegible] فانه غير مستلزم اياه

كالطهارة للصلوة والمشي للحج فان الواجب حينئذ يتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا للمقدمة وقد يجاب عنه بانه
اي العبد لو كان مأمورا بالشيء مطلقا دون ما يتوقف عليه وذلك الشيء لزم تكليف المحال اذ بتقدير عدم الوجوب جاز تقدم الموقوف عليه والالزم
وجوبا مطلقا وهو ضعيف اذ اللازم ان يجب الشيء مع عدم المقدمة لا يلزم عدم التكليف فان عدم التكليف بها لا يستلزم عدمها كالامر
المكلف بها لا يستلزم وجودها وعدمها جائز كلا من ايجابها وعدم ايجابها المقدمة اذا لم يكن المقدمة واجبة جاز للمكلف
تركها فان لم يجب وجوب الواجب لم يكن ايجابا مطلقا وان بقي فقد وجب الشيء مع عدم المقدمة هذا هو جاد فيها
تركها مع كونها واجبة والتحقيق انه لا يجوز التكليف بالشيء مع التكليف بعدم مقدمته معا لاستلزامه التكليف بالمحال
عبارة الكتاب على هذا بان يقول بتقدير اذ المحال ان يجب وجود الشيء مع عدم المقدمة ويحصل التطبيق حينئذ بالوجود لتقرير
فيه ولو قدم الاشكال التاسع على الثامن لكان انسب بسياق الكلام العاشر المعارضة بما ذكر من الدليل الدال على وجوب النظر
وجوه منها وهو الدال على انه ليس واجبا احدها انه اي النظر في معرفة الله وصفاته وافعاله والعقائد الدينية والمباحث الكلامية
بدعة في الدين اذ لم ينقل عن النبي عليه السلام والصحابة الاشتغال به اي بالنظر فيها ولو كان واجبا لاشتغلوا به ولنقل الينا لتوفر
الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها وكل بدعة ضلالة لما ورد في الحديث وانه قال عليه السلام
من احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد اي مردود عليه قلنا ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع بل تواتر انهم كانوا يبحثون عن دلائل
التوحيد والنبوة وما يتعلق بها ويقررونها في الحكم فان اصل كتب الكلام ان النبي عليه السلام كانوا يوردون عليه الشبه والشكوك
ويطالبونه بالحجة على التوحيد والنبوة حتى قال تعالى في حقهم بل هم قوم خصمون وكان النبي عليه السلام يجيبهم بالآيات الظاهرة
والدلائل الباهرة والقرآن مملوء من الاحتجاج والبحث عن تلك الدلائل التي يتوصل بها الى العقائد الدينية واثباتها عند الخصم
وحسبك ما ذكر في كتب الكلام والاصول من نحو ما نطق به الكتاب الكريم الالهي اي قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وقوله
وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وقوله او لم ير الانسان انا خلقناه من نطفة الى آخر السورة فانه تعالى ذكر فيها
مبدأ خلق الانسان واشار الى شبهة المنكر للاعادة وهي كون العظام رميمة متفتتة فكيف يمكن ان يحييها واحتج على صحة الاعادة
بقوله يحييها الذي انشأها اول مرة ومعناه ان الله تعالى يحييها كما انشأها فان القادر على الايجاد اول مرة والحكم
الشيء حكم مثله فاذا كان قادرا على الايجاد كان قادرا على الاعادة ثم نفى شبهتهم التي حكاها عنهم وما كانت تتشكل كون العظام
رميمة متفتتة اجزاؤها والاتصاف بالخلقة بعضها ببعض فكيف يمكن تمييز اجزائها عن اجزاء بدن آخر [illegible]
سائر الاعضاء حتى يتصور الاعادة فاشار الى تميز الاجزاء بقوله [illegible] ان الحجة تستدل على بطرية البعث [illegible]
بانه عليم بكل شيء فيمكنه تمييز اجزاء الابدان والاعضاء والجواب الثاني بانه جعل لكم من الشجر الاخضر نارا فان المستبعد
كان نفيه على ايجاد الحيوة في العظام الرميمة البالية اولى لان الاعادة بهما اقل ثم ان المنكر للاعادة شبه اقوى منهوره
ان الاعادة على ما جاءت به الشرائع بعيد اعادة هذا العالم وايجاد عالم آخر وذلك لا يصح لكنه معجزة في كتب الفلاسفة فاجاب
عن هذه الشبهة بان المنكر لا يسلم كونه تعالى خالقا للسموات والارض فيحق ان يسلم كونه قادرا على اعادتها فان لم يحب الاعدام
في وقت ما صح عليه في كل الاوقات وان سلم كونه قادرا على ايجاد عالم آخر لان القادر على شيء قادر على مثله قال في نهاية العقول
ان الآيات الدالة على اثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة والرد على المنكرين اكثر من ان يحصى فكيف يقال ان الرسول
والصحابة لم يخوضوا في هذه الادلة وكانوا تاركين للخوض فيها ثم ابهم اي الصحابة لم يدونوه اي علم الكلام كما دوناه ولم يشتغلوا

تحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وتحرير المسائل بتفصيل الدلائل وتلخيص السؤال والجواب كما اشتغلنا نحن بهذه الامور
علم بالحق اي بطول القبول الى الاذهاب كما بالغاية فيه وذلك اعني ترك التدوين والاشتغال بالمبالغة لاختصاصهم
بصفاء العقول وقوة الاذهان وحدة القرائح ومشاهدة اي المعتقب لفيضان الانوار على قلوبهم البركة والتمكن
من مراجعة ... ويدفع عنهم ما عسى يعرض لهم من شك او شبهة في كل حين من الاحيان مع متعلق بالاختصاص اي اختصوا
بما ذكر مع قلة المعاندين المتكلمين لهم وقلة الشبهات معطوف على ما قبله بحسب المعنى كانه قيل مع انه قل المعاندون لهم وقلة
الشبهات في زمانهم كثرتها في زماننا بما حدث من الشبه في كل حين من الاحيان السالفة فاحتيج بالتدريج كما حدث في
الاعصار الماضية فاحتيج في زماننا الى تدوين الكلام لحفظ العقائد ودفع الشبه دون زمانهم وذلك اي عدم تدوينهم الكلام كما لم يدونوا
الفقه ولم يميزوا اقسامه ابوابا على العبادات والمبايعات والمناكحات والجنايات فابوابا وفصولا كما ميز كذلك ولم يحكموا انها
اي في اقسامه ومسائله بالاصطلاح المتعارف في زماننا من النقض وهو تخلف الحكم عما جعل علة في القياس والقلب وهو تعليق نقيض
الحكم بعلة والجمع وهو ان يجمع بين الاصل والفرع بعلة مشتركة بينهما فيصح القياس والفرق وهو ان يفرق بينهما ما النص باصحاب الطلاح
وتنقيح المناط وهو اسقاط ما لا مدخل له في العلية والتخريج وهو تعيين العلة بمجرد ابداء المناسبة الى غير ذلك من اصطلاحات ...
فكلام يلزم مما ذكرنا من الحرج في الفقه ما يلزم منه ايضا قدح في الكلام والجدل في الدين قد نهي عنه هذا اشارة الى ان قوله تعالى
... منع الكبرى القائلة كل بدعة ردة وتقرير الجواب انك ان اردت ان النبي واصحابه لم يشتغلوا بالابحاث الكلامية
اصلا فالاشتغال بها مطلقا بدعة فهو مم لما ذكرنا من التواتر الذي لا شبهة فيه وان اردت ان الاشتغال بها على هذه الاصطلاحات
والتفاصيل بدعة فهو مسلم لكنه بدعة حسنة لا ردة كالاشتغال بالفقه وسائر العلوم الشرعية وثانيها يعني ثاني وجوه المعارضة
انه عليه السلام نهى عن الجدل كما في مسألة القدر روي انه عليه السلام خرج على اصحابه وهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت
وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال عليه السلام اذا ذكر القدر فامسكوا ولانه
انما نظر جدل فيكون منهيا عنه لا واجبا قلنا ذلك النهي الوارد في حق الجدل انما هو حيث كان الجدل تعنتا وتجاجا
لتحقيق الشبهات الفاسدة لترويج الاراء الباطلة ودفع العقائد الحقة وابادة الباطل في صورة الحق بالتلبيس والتدليس كما
قال الله تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال بل هم قوم خصمون وقال ومن الناس من يجادل في الله بغير علم
ومثل هذا الجدل لا نزاع في كونه منهيا عنه واما الجدل لاظهار الحق وابطال الباطل فهو مامور به قال الله تعالى وجادلهم بالتي
هي احسن وقال ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن ومجادلة الرسول لابن الزبعري ومحاجة القدرية مشهورة روي
انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله بن الزبعري قد عبدت الملائكة والمسيح افتراهم
يعذبون قال عليه السلام ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل وروي ان شخصا قال ... حكاني وسكتاني ...
زوجتي وعتق امتي فقال علي انكحها دون الله او مع الله فان قلت انكحها دون الله فقد ... دون الله وان قلت
انكحها مع الله فقد اثبت له شريكا ... فان الجدل هو المباحثة للالزام الغير والنظر هو الفكر فلا يلزم من
كون الجدل منهيا عنه كون النظر كذلك وقد حث تعالى عليه ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا
فيكون منه امر منهيا عنه وثالثها اي ثالث وجوه المعارضة قوله عليه السلام عليكم بدين العجائز ... بطريق التقليد
وبجود الاعتقاد اذ لا قدرة لهن على النظر ... فثالثها صح ... الا ... صحته ...

وقيل انه من كلام سفيان الثوري فانه روي ان ... من رؤساء المعتزلة قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقال ...
قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الا ... الكافر والمؤمن فبطل قولكم فسمع سفيان كلامها فقال عليكم
بدين العجائز وان صح فالمراد به التفويض الى الله سبحانه فيما قضى وامضى والانقياد فيما امر به ونهى لا الكف عن النظر والاقتصار
على مجرد التقليد ثم انه خبر احاد لا يعارض القواطع ... على وجوب النظر من قبيل القواطع واما المعتزلة فهم الفرقة
التي هي ضد الاصحاب في اثبات وجوب النظر وهي الاستدلال بوجوب المعرفة على وجوه طريقهم ايضا في اثباته الا انهم يقولون المعرفة
واجبة عقلا اي متمسكون في اثبات وجوبها بالعقل لا بالاجماع والايات لانها دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف فانه اذا اختلف الناس
في اثبات الصانع وصفاته ... معرفته فان العاقل اذا اطلع على هذا الاختلاف ... يجوز ان يكون له صانع
فقد اوجب عليه معرفته فان لم يعرفه ذمه وعاقبه فيحصل له خوف وغيره اي الخوف الحاصل من غير الاختلاف كمشاهدة النعم الظاهرة والباطنة
فان العاقل اذا شاهدها جوز ان يكون المنعم بها قد طلب الشكر عليها فان لم يعرفه ولم يشكره عليها سلبها عنه وعاقبه فيحصل له ذلك
الخوف وهو اي الخوف ضرر عند العاقل ودفع الضرر عن النفس مع القدرة عليه واجب عقلا فان العاقل اذا لم يدفع ضرره مع قدرته
عليه ذمه العقلاء ... ومعنى الوجوب العقلي ولما كانت المعرفة واجبة عقلا وكانت لا تتم الا بالنظر كان النظر
ايضا واجبا عقلا لما عرفت ... بهذه الطريقة ونحن نقول بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح في الافعال وما يتفرع عليها من الوجوب
والحرمة وغيرهما نمنع حصول الخوف المذكور لعدم الشعور بما جعلوا الشعور به سببا له من الاختلاف وغيره ودعوى ضرورة الشعور
من العاقل ممنوعة لعدم الخطور في الاكثر فان اكثر الناس لا يخطر ببالهم ان ... فيما ذكر وان ... المنعم
... قد طلب منهم الشكر عليها بل هم ذاهلون عن ذلك فلا يحصل لهم خوف اصلا وان سلم حصول الخوف فلا نسلم انه اي العرفان الحاصل
بالنظر يدفعه اي الخوف اذ قد يخطئ فلا ينتج العرفان على وجه الصواب لفساد النظر فيكون الخوف في اكثر ما يقال الناظر فيه ... في
... احسن حالا قطعا من المعرض عنه بالكلية لانا نقول ذلك مم لان النظر قد يؤدي الى الجهل المركب الذي هو اشد خطرا من الجهل
البسيط والبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء الا ترى الى قوله عليه السلام اكثر اهل الجنة البله ومنعنا انه يجب النظر والعرفان
... بل انه لا يجب شيء عقلا بل سمعا لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى الله سبحانه التعذيب مطلقا دنيويا
كان او اخرويا قبل البعثة ومن خواص الوجوب ترتب العذاب على تركه ... فينتفي الوجوب قبل البعثة لانتفاء لازمه
وهو ينافي كونه بالعقل اذ لو كان الوجوب بالعقل لكان ثابتا قبل بعثة الرسول وبعده ... لو كان وجوب عقلي لثبت قبل
البعث ولا شبهة ان العقلاء كانوا يتركون الواجبات ... فيلزم ان يكونوا معذبين ... لا يقال المراد بالرسول في الاية
العقل لاشتراكهما في الهداية والمراد ... ما كنا معذبين بترك الواجبات الشرعية وليس يلزم من ذلك نفي التعذيب
بترك الواجبات العقلية لانا نقول كل واحد من حمل الرسول على العقل وتقييد التعذيب بترك الواجب الشرعي خلاف الوضع و
الاصل ... لا يجوز صرف الكلام اليه الا بدليل ولا دليل عليهما فلا يجوز ان يرتكب شيء منهما احتج المعتزلة بانه لو لم يجب النظر
الا بالشرع لزم افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة اذ يقول المكلف حين يامره النبي بالنظر في معجزته
وفي جميع ما يتوقف عليه نبوته من ثبوت الصانع وصفاته ليظهر صدق دعواه لا انظر ما لم يجب النظر علي فان ما لم يجب علي
لا اقدم عليه ولا يجب النظر علي الا بثبوت الشرع عندي اذ المفروض ان لا وجوب الا به ولا يثبت الشرع عندي ما لم انظر لان ثبوته
نظري فيتوقف كل واحد من وجوب النظر وثبوت الشرع على الاخر وهو دور ويكون هذا كلاما حقا لا قدرة للنبي على دفعه وهو معنى

الا انه قد يجاب عنه بحمل الوجوب على اللزوم العقلي وسيأتي اي ما ذكرتم من لزوم افحام الانبياء مشترك بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا
والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابنا فهو جوابكم وانما كان مشتركا اذ لو وجب النظر بالعقل فبالنظر اتفاقا لان وجوبه ليس معلوما
بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم
الواجب الا به فهو واجب فيقول المكلف لا انظر اصلا ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر فتتوقف كل واحد من وجوب النظر ووجوبه
على الآخر لا يقال قد يكون وجوب النظر فطري القياس اي من القضايا التي قياساتها معها فينبه النبي له اي المكلف مقدمات ينساق
ذهنه اليها بلا تكلف ويفيده العلم بذلك اي بوجوب النظر ضرورة فيكون الحكم بوجوب النظر ضروريا محتاجا الى تنبيه على طرفيه
مع تلك المقدمات او نظريا قريبا من الضروري محتاجا الى ادنى التفات يحصل بذلك التنبيه لانا نقول كونه فطري القياس مع توقفه
على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة الانظار باطل قطعا وعلى تقدير صحته بان يكون هناك دليل آخر فللمكلف ان لا يستمع اليه اي الى
النبي كلامه الذي اراد به تنبيهه ولا يأثم بتركه اي بترك النظر والاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب شيء اصلا فلا يمكن الدعوة و
اثبات النبوة وهو المراد بالافحام الوجه الثاني الحل وهو ان قوله لا يجب النظر علي ما لم يثبت الشرع عندي قلنا هذا انما يتجه
لو كان الوجوب عليه بحسب نفس الامر موقوفا على العلم بالوجوب المستفاد من العلم بثبوت الشرع لكنه لا يتوقف الوجوب في
نفس الامر على العلم به اذ العلم بالوجوب موقوف على الوجوب لان العلم بثبوت شيء فرع لثبوته في نفسه كان احقا وثبوته جهلا
لا علما فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور ولزم ايضا ان لا يجب شيء على الكافر بل نقول الوجوب في نفس الامر موقوف
على ثبوت الشرع في نفس الامر والشرع ثابت في نفس الامر علم المكلف ثبوته او لم يعلم نظر فيه او لم ينظر وكذا الوجوب وليس يلزم منه
تكليف الغافل لان الغافل من لم يتصور التكليف لا من لم يصدق به كما مر ومعنى قولهم ان شرط التكليف هو التمكن من العلم به
لا العلم به وبهذا الحل ايضا يندفع الاشكال عن المعتزلة فيقال قولك لا يجب النظر علي ما لم انظر باطل لان الوجوب ثابت في العقل في نفس
الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب النظر فيه المقصد السابع قد اختلف في اول واجب على المكلف انه ماذا فالاكثر منهم
الشيخ ابو الحسن الاشعري على انه معرفة الله تعالى اذ هو اصل المعارف والعقائد الدينية وعليه يتفرع وجوب كل واجب من الواجبات
الشرعية وقيل هو النظر فيها اي في معرفة الله سبحانه لانه واجب اتفاقا كما مر وهو قبلها وهذا مذهب جمهور المعتزلة والاستاذ ابي اسحق
الاسفرايني وقيل هو اول جزء من النظر لان وجوب الكل يستلزم وجوب اجزائه فاول جزء من النظر واجب ومتقدم على النظر المتقدم
على المعرفة وقال القاضي واختاره ابن فورك وامام الحرمين انه القصد الى النظر لان النظر فعل اختياري مسبوق بالقصد المتقدم على اول اجزائه
والنزاع لفظي اذ لو اريد الواجب بالقصد الاول اي اريد اول الواجبات المقصودة اولا وبالذات فهو المعرفة اتفاقا
والا اي وان لم يرد ذلك بل اريد اول الواجبات مطلقا فالقصد الى النظر لانه مقدمة للنظر الواجب مطلقا فيكون واجبا ايضا وقد
عرفت ان وجوب المقدمة انما تم في السبب المستلزم دون غيره ثم ان المصنف الحق في كتابه الذي هو بخطه [illegible]
فالنظر والا فالقصد ومثله اوفق بسياق الكلام لسرد المذاهب الثلثة المعتبرة الا انه يدل على ان القصد غير مقدور مع كونه
واجبا وعدم مقدوريته وان امكن توجيهه بان لو كان مقدورا لاحتاج الى قصد واختيار آخر ويلزم التسلسل لكن كون الواجب غير
مقدور باطل اتفاقا قال الامام الرازي ان اريد اول الواجبات المقصودة بالقصد الاول فهو المعرفة عند من جعلها مقدورة
والنظر عند من لا يجعل العلم الحاصل عقيبه مقدورا بل واجب الحصول وان اريد اول الواجبات كيف كانت فهو القصد وقال
ابو هاشم هو اي اول الواجبات الشك لان القصد الى النظر بلا سابقة شك يقتضي طلب تحصيل الحاصل او بعده والشك [illegible]

[margin: قال اذا لم [illegible]]
[margin: بيان اول واجب على المكلف]
[margin: الى النظر]

الا ترى انك اذا تصورت طرفي المطلوب فان جزمت به كان حاصلا وان جزمت بنقيضه كان مانعا وانت تعلم ان انتفاء الجزم لا يستلزم الشك
لجواز ان يكون ساذجا غير جازم او منقلبا فيجوز القصد الى النظر لتحصيل العلم ورد قول ابي هاشم بوجهين الاول ان الشك غير مقدور
فلا يكون واجبا اجماعا وفيه نظر اذ لو لم يكن الشك مقدورا لم يكن العلم ايضا مقدورا لان القدرة نسبتها الى الضدين سواء هذا على
راي ابي هاشم والعلم مقدور عنده فيكون الشك عنده ايضا مقدورا فالحكم بكونه غير مقدور قاله الآمدي والحق ان ابتداء الشك غير مقدور للعبد
بل هو واقع بغير اختياره الا ان دوامه مقدور له اختيارا ان يترك النظر فيدوم الشك وان نظر فيزول الشك وانت خبير بان هذا
لا ينفع ابا هاشم لان الذي يجب ان يتقدم عنده على القصد الى النظر هو ابتداء الشك لا دوامه الثاني وهو العمدة في الرد عليه ان وجوب
المعرفة عنده مقيد بالشك على ما تقتضيه قاعدته لان الخوف المقتضي لوجوب المعرفة انما ينشأ عنده من الشك الحاصل من الشعور باختلاف
الناس في الصانع ومن رؤية آثار النعم واذا كان وجوبها مقيدا بوجود الشك عنده فلا يكون ايجابه ايجابا له ولا مقتضيا
لايجابه كايجاب الزكوة فانه لما كان مشروطا ومقيدا بحصول النصاب لم يكن ايجابها ايجابا لتحصيل النصاب ولا مستلزما لايجاب
تحصيله اتفاقا فرع ان قلنا ان الواجب الاول النظر فمن امكنه زمان يسع فيه النظر التام والتوصل الى معرفة الله تعالى ولم ينظر في
ذلك الزمان ولم يتوصل بها فهو عاص بلا شبهة ومن لم يمكنه زمان اصلا بان مات حال البلوغ فهو كالصبي الذي مات في صباه ومن امكنه
من الزمان ما يسع بعض النظر دون تمامه فان شرع فيه ولم يؤخره واخترمته المنية قبل انقضاء النظر وحصول المعرفة فلا عصيان قطعا
واذا لم يشرع فيه بل اخره بلا عذر ومات ففيه احتمال والاظهر عصيانه لتقصيره بالتأخير وان تبين عدم اتساع الزمان لتحصيل
الواجب كالمرأة تصبح طاهرة فتفطر ثم تحيض في ذلك اليوم فانها عاصية وان ظهر انها لم يمكنها اتمام الصوم واعا
خص الفرع بالنظر لانه زمانا يتأتى فيه التفصيل الذي ذكره بخلاف القصد واما المعرفة فالشروع فيها راجع الى الشروع في النظر
وقد تقال ان هذا التخصيص ايماء الى انه الحق وفان القصد الى النظر من ثمة كيف ولو جعل واجبا برأسه وجب ان يعقبه
اي تحصيله ولزم ان يكون القصد مسبوقا بقصد آخر القصد الثامن من الذين قالوا النظر الصحيح يستلزم العلم بالمنظور فيه
اختلفوا في ان النظر الفاسد هل يستلزم الجهل اي الاعتقاد الذي لا يطابق المنظور فيه فذهب بعضهم الى انه يستلزمه واختاره الامام
الرازي انه يفيده مطلقا سواء كان فساده من جهة المادة او من جهة الصورة لان من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن
المؤثر امتنع ان لا يعتقد ان العالم مستغن عن المؤثر وهو جهل وقد يقال ان ولد هذا يرشد الى ان المختار عنده هو المذهب
الثاني اعني التفصيل كيف والقول بان الفاسد من جهة الصورة يستلزمه ظاهر البطلان وثانيها وهو الصواب والمختار عند الجمهور
انه لا يفيده مطلقا سواء كان فاسدا مادة او صورة واستدل عليه بانه لو افاده لكان نظر المحق في شبهة المبطل
مفيدا للجهل وليس الامر كذلك والجواب لو صح هذا الاحتجاج لم يكن النظر الصحيح مفيدا ومستلزما للعلم ولذا اي انه لم يكن
غير مفيد بل كان مفيدا لكان نظر المبطل في حجة المحق مفيدا للعلم فان قلت شرط افادة العلم اعتقاد المقدمات المعتبرة في
النظر والمبطل لا يعتقدها فلذلك لم يفده العلم قلنا هو مشترك اذ شرط افادته اي النظر الفاسد الجهل ايضا اعتقاد
اي المقدمات المعتبرة فيه والمحق لا يعتقدها فلذلك لم يفده الجهل وثالثها اي المذهب الثالث وهو عدم الافادة مطلقا المحققون
بان النظر الفاسد يستلزم الجهل اي يستلزم نفس الامر الاعتقاد والذي يستلزمه وان كان ولد محكم اتفاقا كما في الشك الذي
اورده الامام الرازي بيانه ان النظر الصحيح انما هو في مقدمات صادقة في نفس الامر الى المطلوب بالنظر محصورة
فيستلزم الشيء العلم باللط فيلزم العلم قال الآمدي ان الدليل المنظور فيه مع الغلط على مستلزم في ذاته سهوا الا الشك

[illegible] للمقصود

باسبق الدلالة

منعا وليس الفاسد كذلك فان الشبهة لظهورها ليس لها في نفس الامر مناسبة مخصوصة وصفة ذاتية لاجلها يكون مستلزمة للمطلوب بل استلزامها
اياه راجع الى ان الناظر اعتقد فيها وجود صفة يلزمها المطلوب لاجلها وهو مخطئ في ذلك الاعتقاد اذا ظهر خطاؤه في اعتقاد وجه الدلالة اصلا
فالنظر الصحيح يتوقف على وجه دلالة الدليل على المطلوب رابطة بينهما في نفس الامر بحسب ذاتيهما فيستلزم العلم ويقتضيه بلا شك
منه بخلاف النظر الفاسد مع الجهل اذ ليس فيما وقع فيه النظر الفاسد رابطة ذاتية مع خلافه على المنظور فيه حتى يتوقف النظر الفاسد
عليها ويستلزم لاجلها الاعتقاد وذلك بخلاف اعني الجهل المركب باطل ولا خفاء فيه وبان النظر الفاسد لا استلزام [illegible]
الذي قدمناه وقول الامام الرازي في المثال الذي اورده من اعتقد بها من المقدمتين اعتقد تلك النتيجة الجهلية قلنا ما ذكره حق و
لكن ليس النزاع فيه فالناظر بالنظر الفاسد فيه اي في ذلك المثال اعتقد كذلك اي اعتقد مقدمة نسبه صادقة بل ربما لم يعتقد ذلك فحاصل
ان الجهل فلا يكون النظر الفاسد مستلزما للجهل وان كان حاصلا لبعضهم بسبب اعتقاده وقد يقال نقول ليس كل من اتى بالنظر الصحيح
اعتقد حقيقة ما حقه واذا لم يعتقد ذلك لم يفد النظر العلم بالمطلوب فلا يكون النظر الصحيح مستلزما للعلم فان قلت اذا لم يعتقده
لم يكن هناك نظر صحيح لانه ترتيب علوم تصديقية والتصديق معتبر فيما ذكرته قلت انه اذا لم يعتقد المقدمات لم يكن هناك نظر فاسد
لانه ترتيب تصديقات غير مطابقة وليس في تصديق غير مطابق والتحقيق انه لا استبعاد في ان يكون القضايا الكواذب
رابطة عقلية لاجلها يستلزم بعضها بعضا فانه لا فرق بين المقدمات الصادقة والكاذبة الواقعة على هيئة الشكل الاول مثلا في استلزام
النتيجة انما الفرق بينهما في تحقق اللزوم في الاول دون الثانية وذلك لا مدخل له في الاستلزام فظهر ان الفساد في النظر الفاسد لا يجب ان يكون
في وجه الدلالة اعني تلك الرابطة العقلية بل ربما كان في صدق المقدمات بان يكون كاذبة مع وجود الارتباط العقلي الموجب للاستلزام
القطعي بحسب نفس الامر لكن انحصار العلم في الاول والجهل في الثانية موقوف على اعتقاد حقية المقدمات فلا فرق واما ما ذكره من
التحرير فانما هو على اصطلاح من جعل المفرد دليلا فنقول مثلا العالم دليل الصانع وله ارتباط عقلي به وهو وجه الدلالة عليه بحسب نفس الامر
لاجله كان مستلزما له فكان النظر فيه من ذلك الوجه مفيدا للعلم به قطعا بخلاف ذلك ان افعال العباد على اختيارهم وجودا وعدما فانه
ليس له رابط عقلي يكون بها مستلزما في نفس الامر لكون تلك الافعال مخلوقة لهم ويكون النظر فيه من ذلك الوجه مفيدا للجهل بل كل من
اعتقد ان هناك رابطا عقليا اداه النظر فيه الى ذلك الجهل بسبب اعتقاده لا بسبب مناسبة مخصوصة ورابط عقلي بينهما يكون
منشأ للاستلزام وثانيها ان الفساد وان كان من المادة فقط استلزم جهلا مركبا قال الامام وفيه بحث لان قولنا زيد حمار وكل حمار
جسم ينتج ان زيدا جسم وليس بجهل فالصواب ان الفاسد من جهة المادة قد يستلزم الجهل في بعض الصور واما استلزامه اياه مطلقا فلا
كيف وقد بين في الميزان كيفية استنتاج الصادق من المقدمات الكاذبة والا اي وان لم يكن الفساد من المادة فقط بل كان
من الصورة فقط او منهما معا فلا يستلزم النظر الجهل اذ الضروب الغير المنتجة وهي التي فسدت صورها سواء كانت مقدماتها صادقة
او كاذبة لا يستلزم اعتقادا لا حقا ولا باطلا المقصد التاسع في انه اي ما ذكره شرط النظر قال ابن سينا شرط الافادة للنظر
العلم المتعلق بكيفية الاندراج والارتباط بين المقدمتين فان من علم ان هذا بغلة وكل بغلة عاقر وذهل عن اندراجها تحتها فقد يظن
انها حامل اي ظن كونها حاملا لا لذهوله عن ارتباط الصغرى بالكبرى وعن اندراج هذا الجزئي
الذي هو هذه البغلة تحت ذلك الكلي الذي هو كل بغلة اذ لولا هذا الذهول لجزم بكونها عاقرا ولم يظن انها حامل ومنعه الامام الرازي
وقال ليس ذلك التفطن شرطا للنظر معللا بان العلم بان هذا مندرج في ذلك وبان احدى المقدمتين مرتبطة بالاخرى تصديق آخر
مغاير للتصديق بالصغرى والكبرى فلو وجب العلم به اي بان هذا مندرج في ذلك وبان هذه مرتبطة بتلك كانت هذه القضية التي

الى

وجب العلم بها مقدمة اخرى منضمة اليها اي الى المقدمات الاخر مرتبة معها ويجب ملاحظة الترتيب وكيفية الاندراج مرة اخرى ويلزم التسلسل
فيمتنع حصول العلم بالمطلوب والجواب لا نسلم ان ذلك الذي وجب العلم به مقدمة اخرى بل ذلك التفطن الذي اعتبره ابن سينا
هو ملاحظة نسبة المقدمتين الى النتيجة فانه قال هكذا لا سبيل الى ادراك مطلوب مجهول الا من قبل حاصل معلوم ولا سبيل ايضا الى ذلك الا
بالتفطن للجهة التي لاجلها صار مؤديا الى المطلوب فاشار بالتفطن بالجهة المذكورة الى تلك الملاحظة وهي من قبيل التصور دون التصديق فلا تسلسل
احتج المعترض يعني القاضي البيضاوي على ما يراه ابن سينا وكون التفطن شرطا للانتاج باختلاف الاشكال في الجلاء والخفاء في الانتاج
فانا نجد شكلين يتركب كل منهما من مقدمتين بينتين مع ان انتاج احدهما النتيجة جلي وانتاج الآخر خفي محتاج الى بيان وما ذلك
الا لان هيئة الاول قريبة من الطبع يتفطن لها بالبديهة وهيئة الثاني بعيدة منه فلا يتفطن لها الا بدليل او تنبيه وفيه نظر لاختلاف اللوازم
في الاشكال فقد يكون انتاجها لبعض من تلك اللوازم اظهر من انتاجها لبعض آخر ومنها تفصيل الكلام ان الاشكال تختلف على سبيل منع الخلو
اما في المقدمات واما في النتائج فاذا فرض الاتحاد في المقدمتين كما في الاول والرابع كان اللازم من احدهما عكس اللازم من الآخر
واذا كان احد الاختلافين لازما وقد يجتمعان ايضا جاز ان يكون الاختلاف في الجلاء والخفاء لاختلاف الملزوم او لاختلاف اللوازم
او للاختلافين معا فان اللزوم بين امرين قد يكون بينا ولا يكون بين امرين آخرين او بين احدهما وامر آخر بينا والحق انه ان اراد ابن سينا
بما ذكره وجد شرطا للانتاج اجتماع المقدمتين معا في الذهن مرتبتين على ما ينبغي فمسلم لانه لو كان حصول المبادي وحده بلا ترتيب
معتبر منهما كافيا في حصول المطلوب لكان العقلاء بمقتضاها الواجب عالما بجميع العلوم لانتهاء الكسبيات الى الضروريات وليس كذلك
فوجب ان تكون مع المبادي هيئة مخصوصة عارضة لها هي صورة النظر كما مر وان اراد امرا آخر وراء ذلك اي وراء الاجتماع المذكور
فممنوع اذ لا حاجة بعد ترتيب المقدمتين من الترتيب على وجه من الوجوه الى ان يكون لها نسبة مخصوصة مع النتيجة وان لاحظ الترتيب
اليه او النسبة المخصوصة بها ودليل على كونها شرطا سوى تفاوت جلاء الاشكال وخفائها وقد عرفت ما فيها وما ذكره من المثال في البغلة انما
يصح هذا الذهول عن احدى المقدمتين واما عنده عند الترتيب اللائق فلا يصح ذلك المثال نعم اذا لوحظت الكبرى قبل الصغرى كان
الترتيب مفقودا ولكن ذلك الظن المقصد العاشر قد اختلف في ان العلم بدلالة الدليل على المدلول هل يغاير العلم بالمدلول
قال الامام الرازي هاهنا دليل مستلزم كوجود العالم ومدلول هو الملزوم كوجود الصانع ودلالة هي نسبة بينهما متأخرة عنهما ولا شك
انها مغايرة فيكون العلوم المتعلقة بها متغايرة ايضا ثم قال ووجه الدلالة غير الدليل كما تقول العالم يدل على وجود الصانع لحدوثه
او امكانه فالدليل هو العالم ووجه دلالته هو الحدوث او الامكان وهو مغاير له عارض وقال الآمدي [illegible] ذلك اي كون وجه الدلالة
مغايرا للدليل بل قد يدل الشيء على غيره نظرا الى ذاته وذاته اي ولا يلزم ان يدل الشيء على غيره بذاته فلا يجب ان يكون لكل دليل وجه دلالة
مغاير له لانه ينتقل الكلام الى ذلك الوجه الذي هو سبب دلالة الدليل كالامكان مثلا فانه ايضا دليل يدل على وجود الصانع فوجب
ان يكون له وجه دلالة مغاير له الذي هو وجه الدلالة الحدوث الذي هو الدليل يدل على غير العالم الذي هو الدليل اذ لا واسطة بين العالم الذي هو ما سوى
الله والصانع بل كل ما هو مغاير له تعالى فهو داخل فيما سواه فيكون [illegible] مغاير العالم والصانع ونحن نستدل بالعالم على الصانع
فيكون له امر ثالث هو غير الدليل والمدلول وهذا الذي ذكره [illegible] قريب مما قال مشايخنا صفة الشيء لا هو ولا غيره
كما سيأتي بل يجب ان يكون وفاقا لذلك فان وجه الدلالة صفة للدليل ويتوقف عليها اي على ما ذكره مشايخنا من [illegible]
قال [illegible] المحصل [illegible] المتكلمين [illegible] الله تعالى على وجوده [illegible]
ان يكون وجه دلالة وجود ما سواه على وجوده مغايرا [illegible] وجوده تعالى [illegible] ما سواه والمغاير لوجود ما سواه

في وجوده فقط واجب بان وجه الدلالة مغاير لوجوده وهو امر اعتباري ليس بموجود في الخارج كالامكان او الحدوث المرصد
السادس في الطريق الذي يقع فيه النظر وهو الموصل الى المطلوب بتوسط النظر وفيه مقاصد الاول في تحديده وتقسيمه الى اقسامه الاولية
وهو اي الطريق ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب اعتبر الامكان لان الطريق لا يخرج عن كونه طريقا بعدم التوصل بل يكفيه
امكانه وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد لا يستلزم المطلوب فلا يمكن ان يتوصل به اليه اذ ليس في نفسه وسيلة واراد بالنظر فيه ما يعم
النظر في نفسه والنظر في احواله ليتناول المفرد الذي من شانه انه اذا نظر في احواله اوصل الى المطلوب كالعالم مثلا فانه يسمى عندهم
دليلا وتناول ايضا التصورات المتعددة غير ماخوذة مع الترتيب وقد يلزم تناوله للمقدمات اذا لم توجد مع ترتيبها واطلق المطلوب
ليتناول المطلوب التصوري والتصديقي ولما كان الادراك اما تصورا او تصديقا كان المطلوب الادراكي الذي يطلب بالنظر فان كان المطلوب
تصورا يسمى طريقه الذي يمكن ان يتوصل بالنظر فيه اليه معرفا وان كان المطلوب تصديقا يسمى طريقه دليلا اي الدليل بالمعنى المذكور
يشمل الظني الموصل الى الظن كالغيم الرطب الموصل الى ظن المطر والقطعي الموصل الى الجزم والقطع كالعالم الموصل الى العلم بوجود
الصانع وقد يخص الدليل بالقطعي ويسمى الظني امارة وقد يخص الدليل ايضا مع التخصيص الاول بما يكون الاستدلال فيه من المعلول على
العلة كتعفن الاخلاط ويسمى برهانا انيا ويسمى ما يستدل فيه من العلة على المعلول تعليلا وبرهانا لميا المقصد
الثاني المعرف يجب معرفته قبل معرفة المعرف لانه معرفة طريق الى معرفته وسبب لها فلابد ان تتقدمها فيكون غيره
اذ لو كان عينه لزم كون الشيء معلوما قبل ان يكون معلوما ويكون ايضا اجلى منه اذ لو ساواه في الجلاء او كان اخفى منه لم يكن
معلوما قبله فلا يعرف هذا متفرع على كونه اجلى اي لا يعرف الشيء بما لا يعرف الا به فانه لا يكون اجلى منه سواء توقف معرفته على معرفته
بمرتبة واحدة ويسمى دورا مصرحا كقولك الشمس كوكب نهاري والنهار زمان كون الشمس طالعة او بمراتب ويسمى دورا مضمرا كقولك
الحركة خروج الشيء من القوة الى الفعل بالتدريج والتدريج وقوع الشيء في زمان والزمان مقدار الحركة ولابد وهو اشارة الى شرط آخر
اي لابد ان يساويه في العموم والخصوص ليحصل به التمييز اذ لولاه اي لولا كونه مساويا له لدخل فيه غير المعرف على تقدير كونه اعم مطلقا
او من وجه فلم يكن مانعا من دخول غير المعرف فيه ولا مطردا وهو ان يكون بحيث كلما صدق على شيء صدق عليه المعرف او خرج عنه بعض
افراده على تقدير كونه اخص اما مطلقا او من وجه فلم يكن جامعا لجميع افراد المعرف ولا منعكسا وهو ان يكون بحيث يصدق
على كل ما صدق عليه المعرف فاعلم ان اشتراط المساواة في المعرف قد ذهب اليه المتأخرون اذ به يحصل التمييز التام بحيث يمتاز جميع
افراد المعرف عن جميع ما عداها ولا يلتبس شيء منها بغيرها واما المتقدمون فقالوا الرسم منه تام يميز المرسوم عن كل ما يغايره ومنه ناقص
يميزه عن بعض ما يغايره وصرحوا بان المساواة شرط لجودة الرسم كيلا يتناول ما ليس من المرسوم ولا يخلو عن بعضه وجوزوا الرسم
بالاعم وبالاخص وايد ذلك بان المعرف لابد ان يفيد التمييز عن بعض الاغيار فان ما لا يفيد تمييز الشيء عن غيره اصلا لم يكن
سببا لتصوره واما التمييز عن جميعها فليس بشرط لان التصورات المكتسبة كما قد يكون بوجه خاص بالشيء اما ذاتي واما عرضي
كذلك قد يكون بوجه عام ذاتي او عرضي فيجب ان يكون كاسب كل منهما معرفا فالمساواة شرط للمعرف التام دون غيره هذا كلام
[illegible] ولابد فيه اي في المعرف من مميز مساو للمعرف فان كان المميز ذاتيا سمي المعرف حدا والا سمي رسما وعلى التقديرين
فان ذكر فيه تمام الذاتي المشترك بينه وبين غيره المسمى بالجنس القريب فتام اي فالحد تام ان كان فيه الجنس والفصل القريبين والا
رسم تام ان كان فيه الخاصة والجنس القريب والا فناقص اي فالحد ناقص سواء كان الفصل وحده او مع الجنس البعيد او العرض العام
فهذه من تجوز اخذه في الرسم والمركب اذا لم يكن بديهي التصور يحد باجزائه حدا تاما وناقصا دون البسيط فانه لا يمكن تحديده

بيان ان اول واجب على المكلف

اذ لا جزء له فان تركب غيره عنه من المركب او البسيط عرف به ولا يكون ذلك الغير بديهي التصور حدا بها وللطافة [illegible]
جزء الشيء وكل متصور كسبي مركب او بسيط له خاصة خاصة لازمة بينة بحيث يكون تصورها مستلزما لتصوره يرسم بها اي به
ان لم يكن له خاصة كذلك فلا يرسم فان كان ذلك الكسبي الذي له تلك الخاصة مركبا امكن رسمه التام بتركيب جنسه القريب مع
خاصته والا فالناقص ومنها نوعان آخران من التعريف الاول التعريف بالمثال سواء كان جزئيا للمعرف كقولك الاسم كزيد
والفعل كضرب او لا يكون جزئيا كقولك العلم كالنور والجهل كالظلمة وهو بالحقيقة تعريف بالمشابهة التي بين ذلك المعرف وبين
المثال فان كانت تلك المشابهة مفيدة للتمييز فهي خاصة لذلك المعرف فيكون التعريف بها رسما ناقصا داخلا في الاقسام الاربعة
المذكورة للمعرف والا اي وان لم تكن تلك المشابهة مفيدة للتمييز لم يصح التعريف فليس التعريف بالمثال قسما على حدة وانما كان لمناسبة
العقول القاصرة بالاشد كثيرا شائع في مخاطبات المتعلمين التعريف بها الثاني التعريف اللفظي وهو ان لا يكون اللفظ واضح الدلالة
على معنى فيفسر بلفظ اوضح دلالة على ذلك المعنى كقولك الغضنفر الاسد وليس هذا تعريفا حقيقيا يراد به افادة تصور غير حاصل
انما المراد تعيين ما وضع له لفظ الغضنفر من بين سائر المعاني ليلتفت اليه ويعلم انه موضوع بازائه فمآله الى التصديق وهو طريقة
اهل اللغة وخارج من المعرف الحقيقي واقسامه الاربعة التي ذكرت وحقه ان يكون بالفاظ مفردة مرادفة فان لم يوجد ذكر مركب
مقصود به تعيين المعنى لا تفصيله واعلم ان التعريف الحقيقي الذي يقصد به تحصيل ما ليس بحاصل من التصورات ينقسم الى قسمين احدهما
ما يقصد به تصور مفهومات غير معلومة الوجود في الخارج ويسمى تعريفا بحسب الاسم فاذا علم مثلا مفهوم الجنس اصطلاحا واريد تصوره
بوجه اكمل فان فصل مفهومه باجزائه كان ذلك حدا اسميا وان ذكر في تعريفه عوارضه كان ذلك رسما اسميا والثاني ما يقصد
به تصور حقائق موجودة ويسمى تعريفا بحسب الحقيقة اما حدا او رسما وكلا هذين القسمين لا يتوجه عليه منع لان التصديق [illegible]
نفسك في ذهنك صورة مفهوم او موجود فانه اذا قال مثلا الانسان حيوان ناطق لم يقصد ان يحكم على الانسان بكونه حيوانا
ناطقا والا لكان مصدقا لا مصورا بل اراد احضار الانسان ان توجه ذهنك الى ما عرفته بوجه ثم شرع في تصويره بوجه اكمل فليس
بين الحد والمحدود حكم فلا يصح ان يقال لا نسلم ان الانسان حيوان ناطق فان ذلك يجري مجرى ان يقال لمن تلفظ بالاسم كالكتب مثلا لا نسلم
ان يقال لا نسلم انه حد للانسان او ان الحيوان جنس له والناطق فصل الى غير ذلك فان هذه الدعاوى صادرة عنه ضمنا
وقابلة للمنع فاذا اريد دفعه صعب جدا في الحقائق الموجودة وان سهل في المفهومات الاعتبارية وكذا يتوجه عليها النقض والمعارضة
فاذا قيل مثلا العلم ما يمنع من الموصوف به احكام الفعل يقال هذا منقوض بالعلم بالواجبات والمستحيلات فانه علم ولا يوجب
العلم المتعلق بها احكاما او يعرف بطلان حده وفساده بنقضه والاولا ويقال ايضا هذا معارض بانه الاعتقاد المقتضي لسكون النفس
فان سلم الحد الثاني بطل حده والا [illegible] من مفهوم منه الحد بل لكل منهما مفهوم على حدة اما اذا قيل الانسان حيوان
ناطق واريد ان هذا مدلول لفظه لغة او اصطلاحا كان هذا تعريفا لفظيا ويحكى فلا بد للمنع الذي يدفع بمجرد نقل ووجه استعمال ثم انه
قد تقدم في التعريف الاعم لكونه اظهر عند العقل فتقديمه اولى ولان الاخص قيد مخصص اياه فكان تقديمه عليه [illegible] ويقال
من انه واجب في الحد التام محتمل بجزئية الصوري حتى اذا اخر الجنس فكان ناقصا فليس بشيء اذ ليس الحد التام جزءا
خارجا عن اجزاء الماهية المنحصرة في الجنس والفصل ويحترز فيه عن الالفاظ الغريبة الوحشية التي لا يفهمها السامع معناها فيحتاج
الى تفسيرها فيطول المسافة وذلك مما يختلف بالقياس الى الاشخاص فان اصطلاحات كل قوم مشهورة عندهم غريبة عند
غيرهم وعن المشترك وعن المجاز بلا قرينة ظاهرة مبينة للسامع في المشترك بين المقصود وغيره ويتبادر ذهنه في المجاز الى [illegible]

وما يفهم من كل منها غير تام الدلالة على المقصود وذلك لانه بعد حصول الانجاد والوضوح فلا بد من ظهور الدلالة المقصد الثالث الاستدلال
اما بالكلي على الجزئي كالحيوان للانسان فانه يستدل بحال الاول على حال الثاني وهو اي ما يستدل فيه بحال الكلي على حال الجزئي القياس وهو
قول اي مركب ان مسموع فهو جنس لقياس المسموع وان معقول فهو جنس للقياس المعقول وانما احتيج الى قوله مؤلف لان كل قضية
قول ايضا فهي بعيدة ونبه بصريح بانه مؤلف من قضايا واراد ما فوق الواحد متى سلمت تلك القضايا سواء كانت مسلمة
في نفس الامر او لا لزم عنه اي عن ذلك القول لذاته لا لمقدمة اجنبية غير لازمة لشيء من المقدمتين كما في قياس المساواة او
غريبة لازمة لاحدى المقدمتين مغايرة لها في طرفيها كما في ثبت اللزوم بعكس النقيض قول آخر اراد به المعقول لان المسموع غير لازم اجمالا
والكشف عن هذه القيود على ما ينبغي يحتاج الى مزيد اطناب مشهور في كتب المبسوطة واما بالجزئي على الكلي اي بحال الجزئي على حال الكلي
وهو الاستقراء من استقريت الشيء اذا تتبعته وهو اثبات الحكم الكلي لثبوته في جزئياته اما كلها فيفيد اليقين كقولك العدد
اما زوج واما فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد يعده فكل عدد يعده الواحد ومثل ذلك يسمى قياسا مقسما واستقراء تاما
او بعضها ولا يفيد الا الظن لجواز ان يكون ما لم يستقرأ من جزئيات ذلك الكلي على خلاف ما استقرئ كما يقال كل حيوان يحرك فكه
الاسفل عند المضغ لان الانسان والفرس وغيرهما مما نشاهده من الحيوان كذلك مع ان التمساح بخلافه فانه عند المضغ يحرك فكه الاعلى واما
بالجزئي على جزئي اي بحاله على حاله وهو التمثيل ويسميه الفقهاء قياسا وهو مشاركة امر لامر آخر في علة الحكم ووجه الحصر في الثلاثة
قالوا لانه لا بد بين الدليل والمدلول من مناسبة مخصوصة وذلك اما باشتمال الدليل على المدلول وهو القياس واما باشتمال المدلول على
الدليل وهو الاستقراء واما باشتمالهما على امر ثالث يشملهما وهو التمثيل فان قلت هنا قسم آخر غير الثلاثة المذكورة وهو الاستدلال
بكلي على كلي متساويان وتحتا اي المتساويان المذكوران تحت كلي ثالث مشترك منهما مقتضي الحكم فيهما جزئيات له اي لذلك الكلي الثالث
الذي هو علة الحكم لان المراد بالجزئي ههنا المندرج تحت الغير وهو المسمى بالاضافي لا ما يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه اعني المسمى بالحقيقي
وكان الاستدلال باحدهما على الآخر داخلا في التمثيل لاشتماله عليه والا اي وان لم يندرجا تحت ثالث مشترك مقتضي للحكم فلا تعلق بينهما حتى يستدل
بحكم احدهما على الآخر اصلا فان قيل لا يلزم من عدم دخولهما تحت ثالث مقتضي للحكم ان لا يكون بينهما تعلق يتعدى به حكم احدهما الى الآخر
فانك اذا قلت كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان فقد استدللت باحدى الكليتين المتساويتين على الاخرى بالكلي على الجزئي قلنا هذا
خارج عما ذكرتم من انواع الاستدلال مع انه من قبيل القياس اتفاقا ولهذا قال بعضهم انه استدلال بالكلي على الجزئي او باحد المتساويين
على الآخر فهو القياس قلنا المعتبر فيما ذكرته في المثال المذكور لكل واحد واحد من افراد الانسان الحيوان لا انصافه بمفهوم
الناطق فان ملاحظة مفهوم الناطق هو الاوسط الذي ثبت الحكم بها بالحيوانية على كل واحد واحد من افراد الانسان والحاصل ان الاستدلال
بمفهوم الناطق على كل واحد من جزئيات الانسان ولا شك ان كل واحد منها جزئي لمفهوم الناطق فرجع الى الاستدلال بالكلي
على الجزئي وقد يجاب بان كل واحد من المتساويين يعد جزئيا اضافيا للآخر اذ قد يقع كل منهما موضوعا للآخر كليا ومعنى
الاندراج فيه ولا تعقيد فيه وعدم جريانه في مثل قولنا بعض الحيوان اسود وكل اسود كذا ومنها بحث آخر وهو ان القياس الاستثنائي
المتصل في مثل قولك كلما كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا لكنها طالعة او لكن النهار ليس بموجود لم يستدل فيه بالكلي على
الجزئي اصلا وكذا الحال في الاستثنائي المنفصل في قولك اما ان يكون زيد في البحر واما ان لا يغرق لكنه ليس في البحر فلا يغرق او
لكنه غرق فيكون في البحر فالصواب ان يقال الثالثة بين الدليل والمدلول اما بالاشتمال كما ذكر وانه بالاستلزام الذي لا اشتمال معه
فالامر جار في الاستثنائيات المتصلة او غير صحيح كما في الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية فتراجع اما الى الاستلزام

مسلمة و

اذا هو

الواحد و

والمدلول و

او الاشتمال فقال المقصد الرابع القياس وهو المقصود ههنا لا الاستقراء لانه لا يفيد يقينا الا اذا كان تاما فيكون قياسا مقسما ولا التمثيل لانه لا يفيد
الا اذا كانت العلة قطعية ويرجع الى القياس كقولنا النبيذ مسكر وكل مسكر حرام وضروبه خمس الاول ان يعلم حكم ايجابي او سلبي
لكل افراد شيء هو الاوسط ثم يعلم ثبوته اي ثبوت ذلك الشيء الذي هو الاوسط للآخر هو الاصغر كله او بعضه فيعلم ثبوت ذلك
الحكم الايجابي او السلبي للآخر كذلك اي كله او بعضه قطعا حاصلا بالبديهة فقد اشار الى كلية كبرى الشكل الاول وايجاب صغراه
مع فعليتها والى نتائج الاربع اللازمة من ضروبه الاربعة لزوما ضروريا الثاني ان يعلم حكم ايجابي او سلبي لكل افراد شيء هو الاكبر
ويقابله اي ويعلم مقابل ذلك الحكم للآخر هو الاصغر كله او بعضه فيعلم سلب ذلك الشيء عن الآخر كله او بعضه فظهر ان الشكل الثاني
يجب فيه كلية الكبرى واختلاف مقدمتيه سلبا وايجابا بحيث يمتنع اجتماعهما في شيء واحد فيكون ايضا ضروبه اربعة وانه لا ينتج الا كليا
او جزئيا يحتاج في العلم بلزومه الى نوع تأمل وحوالة ذلك الشيء لو كان ثابتا للآخر لاجتمع فيه الحكمان المتقابلان الثالث ان يعلم ثبوت
امرين هما الاصغر والاكبر لثالث هو الاوسط ولا بد ان يكون ثبوتهما او ثبوت احدهما لذلك الثالث كليا فيعلم التقائهما في
ذلك الثالث اما كله او بعضه ولا يعلم التقاؤهما فيما عداه بل يجوز ان يكون الاصغر اعم من الاكبر فلا يصدق عليه كليا لا جرم كان اللازم
جزئيا موجبا في ضروب ثلث واما الضابط لما ينتج السلب فهو ان يعلم ثبوت احد الامرين لشيء اما كليا او جزئيا ويعلم مع الاول سلب الآخر
عن ذلك الشيء كله او بعضه ويعلم مع الثاني سلب الآخر عن ذلك الشيء كليا فيعلم سلب الآخر عن صاحبه في ذلك الشيء ولا يعلم فيما عداه
فيحصل ضروب ثلث اخرى منتجة للسلب الجزئي ويظهر من ذلك كله ان الشكل الثالث لا بد فيه من كلية احدى المقدمتين وايجاب الصغرى
مع فعليتها وانه لا ينتج الا جزئيا موجبا او سالبا وانما لم يتعرض للشكل الرابع لانه بعيد عن الطبع يحتاج في بيان استلزامه للنتيجة الى مؤنة
ربما كانت اكثر مما يحتاج اليه في تحصيل تلك النتيجة ابتداء من غيره الرابع ان يثبت ملازمة اي لزوم بين شيئين فيلزم من وجود الملزوم
وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم والا اي وان لم يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم او من عدم اللازم عدم الملزوم لم يكن اللازم
لازما اذ قد وجد الملزوم بدون اللازم من غير عكس اي ليس يلزم من عدم الملزوم عدم اللازم ولا من وجود اللازم وجود الملزوم
لجواز ان يكون اللازم اعم فيوجد مع عدم الملزوم الخامس ان يثبت منافاة بين امرين فيلزم من ثبوت ايهما عدم الآخر قطعا
فان نافاه صدقا فقط لزم من ثبوت صدق ايهما كان عدم صدق الآخر اي كذبه وان نافاه كذبا فقط لزم من ثبوت كذب ايهما كان
عدم كذب الآخر اعني صدقه ومن كل واحدة من هاتين ينتجان واذا اجتمعا معا كان هناك اربع نتائج ولهذه الضروب الخمسة
تفاصيل قررناها في غير هذا على عدة الآن ما ذكرناه كاف فيما قصدناه المقصد الخامس في الطرق الضعيفة وهي طرق
ضعيفة يتمسك بها بعض المتكلمين في اثبات مطالبهم العقلية الاول انهم اذا حاولوا نفي شيء غير معلوم الثبوت بالضرورة قالوا لا دليل
عليه فيجب نفيه اما الاول وهو انه لا دليل عليه فقد ثبت تارة بنقل ادلة المثبتين وبيان ضعفها وقد
مع عدم وجدان دليل سواها وتارة بحصر وجوه الادلة ثم نفيها اي نفي الوجوه كلها بالاستقراء اي بتتبعها فلم يوجد شيء منها
وهو عائد الى الاول وراجع الى عدم الوجدان مع زيادة مؤنة وهي بيان حصر وجوه الادلة فالاكتفاء بالاول
اولى لسقوط هذه المؤنة واما الثاني وهو ان كل ما لا دليل عليه يجب نفيه فتثبت تارة بانه لولاه اي لو لا
وجوب نفي ما لا دليل عليه لجاز اثبات ما لا يتناهى وتجويز ذلك سفسطة وتارة بجواز
والمعنى انه اذا جوز ثبوت ما لا دليل عليه فيجوز ان يكون بحضرتنا ما لا يتناهى من الاشياء وتارة بالنظر الى
بجواز معارض من غير دليل لعدم ما يدل عليه وفيه نظر

ثبوت ما لا دليل عليه جاز أن يكون لذلك الدليل معارض في نفس الأمر لا دليل لنا على وجود ذلك المعارض فلا نعلم وجاز أيضا أن يكون
في مقدمات ذلك الدليل غلط لا دليل عليه فلم ينكشف لنا ولغيرنا ومع هذا التجويز لا يمكن حصول اليقين من الدليل فظهر أن تجويز ثبوت
ما لا دليل عليه يوجب القدح في العلوم الضرورية والنظرية ويكون بالجملة وأشار إلى الثاني بقوله وأيضا فإن ما لا دليل عليه من الأشياء
غير متناه يعني أن غير المتناهي من جملة الأشياء التي لا دليل على ثبوتها فلو جوز ثبوت ما لا دليل عليه لزمنا تجويز إثبات ما لا نهاية له
وإثباته محال والجواب أن قولكم في شيء معين أنه لا دليل عليه إما أن تريدوا به عدمه في نفس الأمر أو عدمه عندكم فإن أردتم الأول فعدم
الدليل في نفس الأمر ممنوع فإن توجيهكم أو قلة التتبع وعدم وجدانكم بالاستقراء دليلا عليه لا يفيد أن ذلك لجواز أن يكون هناك دليل لم يطلع
عليه أحد ولئن سلم فعدم الدليل في نفس الأمر لا يدل على عدم ذلك الشيء في نفسه فإن الصانع لو لم يوجد العالم لم يدل ذلك على عدمه قطعا
وإن أردتم الثاني فنقول عدم الدليل عندكم لا يفيد ولا يدل على عدم ذلك الشيء في نفس الأمر وإلا لزم علم العوام وكونهم جازمين قاطعين
بانتفاء الأمور التي لا يعرفون دليلا على ثبوتها وعلم الكفار المنكرين لوجود الصانع وتوحيده والنبوة والحشر أعني لزم كونهم عالمين بانتفاء
هذه الأمور التي ثبتت عندنا أو أثبتها بل لزم كون الأجهل بالدلائل أكثر علما لأن جهل دليل أي شيء كان إذا دليل يوصل إلى العلم بعدم
ذلك الشيء فيستفاد من العلم الحاصل فما لا يعلمون عليه دليلا ويزداد علم الحاصل بما علم العالم دليلا على ثبوته فإن اعتقاد الحاصل بانتفاء
لعدم الدليل عنده لا كان مما كان اعتقاد العالم بثبوته جهلا فيكون الأجهل بالدلائل أو فرضها بالأشياء وأيضا أي العلم بالدلائل قد
يحدث في الاستقبال ومع هذا الاحتمال لا يكون الجاهل في الحال جازما بالنفي بانتفاء المدلولات بهاية المعقول أن الدليل قد يحدث في
الاستقبال كأخبار الشارع بالأحكام إلا بإخباره من أحوال الجنة والنار ومقادير الثواب والعقاب فلا يكون عدم الدليل في نفس الأمر
ولا عدمه عندنا مقتضيا لانتفاء المدلول في نفسه والعلم بعدم الجبل الشاهق بحضرتنا ضروري لا يتوقف على هذه المقدمة القائلة بأن كل
ما لا دليل على ثبوته فإنه يجب انتفاؤه وإلا لكان العلم بعدم الجبل نظريا لا ضروريا وعدم المعارض والغلط في المقدمات القطعية ضرورية كانت
أو نظرية ضروري معلوم بالبديهة فلا يتوقف على الاستدلال بتلك المقدمة الفاسدة ووجود ما لا نهاية له إن امتنع فلقاطع دل على امتناعه
امتنع القياس عليه يعني قياس ما لا دليل عليه من الأمور المتناهية التي لم يدل قاطع على امتناعه لظهور الفارق ح وإلا أي وإن لم يمتنع
لقاطع منع الحكم الذي هو وجوب الانتفاء فيه أي في ما لا يتناهى وجوز ثبوته في نفس الأمر كسائر الأمور التي لا دليل على ثبوتها ولا قاطع يدل
على انتفائها وأيضا إن صح ما ذكرتم من أن عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بالعدم وجب أن يكون عدم الدليل على الانتفاء مستلزما
للعلم بالثبوت فيلزم بعدم دليل الطرفين الانتفاء والثبوت الجزم بهما معا في شيء واحد لا يقال عدم دليل النبوة يدل على عدمها قطعا
فإنا إذا لم نجد مع إنسان ما يدل على نبوته جزمنا بأنه ليس بنبي بلا شبهة بخلاف عدم دليل عدمها فإنا إذا لم نجد معه ما يدل على عدم نبوته لم نجزم
بأنه نبي فليس يلزم من كون عدم دليل الوجود مستلزما للنفي كون عدم دليل النفي مستلزما للوجود حتى يلزم ما ذكرتم من الجزم بالنقيضين
معا وأيضا يلزم منه أي من كون عدم دليل النفي مستلزما للوجود إثبات ما لا يتناهى وهو محال ويلزم منه أيضا من كون عدم دليل الوجود مستلزما
للانتفاء نفيه أي نفي ما لا يتناهى وهو محال ويتم بهذا النفي نظير الفرق واندفع الإشكال لأنا نقول الجزم بعدم نبوته أي نبوة من لا نجد دليلا
على نبوته وأما الثاني أي الجواب عنه فالغرض مما ذكرنا ليس هو أن الاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت غير مستقيم حتى يحتج علينا
أنه يفضي إلى إثبات ما لا يتناهى بل الغرض أنه لا فارق بينهما أي بين الاستدلال بعدم دليل الثبوت على النفي والاستدلال بعدم دليل
النفي على الثبوت في العقل فلو جاز الأول جاز الثاني لكنه ممتنع لوجوه بما ذكرتم من أنه يلزم منه إثبات ما لا يتناهى وأما تحقق هذا
الجواب لوجوب الملازمة بينهما جواز الأول وجواز الثاني لكنه لم يثبت ودعوى عدم الفارق مع ظهوره غير مسموعة الطريق الثاني

علا ذكر الشيء ح

بيان أن ... على الكشف

سبب لذلك المطلوب ... العلم بعدم الدليل على نبوته ... القاطع ... لا نبي بعد محمد ... ولو لا هذا القاطع لما جزمنا بعدم نبوته ح

من ذلك

من ذلك الطريق الضعيف قياس الغائب على الشاهد وإنما يسلكونه إذا حاولوا إثبات حكم الله تعالى تقدس عن المحكمات قياسا للعقليات
يطلقون اسم الغائب عليه لكونه غائبا عن الحواس ولابد في هذا القياس المسمى بالقياس الفقهي مطلقا من ثبوت علة مشتركة بين المقيس
والمقيس عليه وهو أي هذا الإثبات بطريق العقل مشكل جدا لجواز كون خصوصية الأصل الذي هو المقيس عليه شرطا لوجود الحكم فيه أو
كون خصوصية الفرع ... من وجوده فيه وعلى التقديرين لا يثبت منهما علة مشتركة ولهم فيه أي في إثبات العلة المشتركة
بيان عليتها للحكم طرق كثيرة مفصلة في كتب أصول الفقه أشهرها أمران أحدهما الطرد والعكس وهو المسمى بالدوران وجودا وعدما أي كلما
وجد ذلك المشترك وجد الحكم وكلما عدم عدم وذلك مثل ما قالت المعتزلة من الأفراد بلا جناية سابقة ولا عوض لاحق يقبح في الشاهد ... إذا
كلما وجدنا أن الفعل إذا وقع على هذه الوجوه كان قبيحا وإذا زال عنه شيء من هذه القيود زال قبحه فقد دار القبح مع هذه الاعتبارات
وجودا وعدما فعلمنا أن قبح الظلم معلل بها فلو صدر منه تعالى لوجب أن يحكم بقبحه لوجود علته ويرد عليه ما ذكر من أن الدوران
يدل على علية المدار للدائر أو كونه على علية المعلول المساوي لعلته فإن العلة دائرة معه وجودا وعدما وكونه علة لها ممنوع قطعا وكذا الشرط
دائر كذلك مع الشرط المساوي والمعلول أيضا دائر مع الجزء الأخير من العلة وليس شيء من هذين المدارين علة لدائره فالاستدلال
بالدوران على العلية منقوض بهذه الصور فإن قلت كون المدار صالحا للعلية معتبر عندهم وليس شيء من المدارات التي ذكرتم صالحا
فلا نقض قلت نخص الاستدلال بالدوران وحده وأيضا كون تلك الوجوه صالحة للعلية التي في الفعل مما لا يتيقن وإن جاز أن
يظن والمقصود ههنا الجزم باليقين دون الظن وأيضا فيجوز أن يكون المؤثر في الحكم الدائر أمرا مقارنا للمدار دونه ومع ذلك لا يكون المدار
علة للدائر وقد يدفع هذا الاحتمال أي احتمال كون المؤثر أمرا مقارنا بوجهين الأول المرجوع إليه أنه لا دليل عليه أي على المقارن
فيجب نفيه وقد عرفت ما فيه الثاني أنهما أي الدائر والمدار متلازمان معا يعني إذا علم المدار وحده ولم يعلم معه غيره علم الدائر
وإذا علم غير المدار بدونه لم يعلم الدائر فدل على أنه العلة دون ما يقارنه مثلا إذا علمنا الفعل بهذه الوجوه علمنا قبحه وإن لم نعلم شيئا
غيرها أصلا وإذا لم نعلم فيه هذه الوجوه لم نعلم قبحه وإن علمنا سائر الأشياء فلولا أن هذه الوجوه هي العلة للقبح لما لزم ... العلم
العلم به قلنا ينتقض ما ذكرتم بالمتضايفين كالأبوة والبنوة فإنه إذا علم كل منهما من غير أن يعلم معه غيره يستلزم العلم بالآخر مع
ثبوت الدوران بينهما من الجانبين ولا شك أنه لا يمكن أن يكون منهما علة للآخر كيف أي كيف لا ينقض ما ذكرتم ولا يكون الملازمة في
ولا كل ما يعلم به وحده غيره علة بذلك الغير فإن كثيرا من الأسباب العادية كذلك مع الاتفاق على أنها غير مؤثرة أصلا ألا ترى
أنا إذا علمنا ملاقاة النار بالحطب علمنا احتراقه وإن لم نعلم شيئا آخر غير الملاقاة وإذا علمنا أن البدن الصحيح تناول الغذاء
الجيد علمنا حصول الشبع وإن لم نعلم غير التناول مع اتفاقنا على أن الاحتراق والشبع إنما يحصلان بفعل الله تعالى ابتداء من
غير أن يكون للملاقاة والتناول مدخل فيهما بالتأثير وإن كان خبير بأن هذا الاتفاق إنما هو بين الأشاعرة والمعتزلة يخالفهم
في ذلك فالأولى أن يقال إن كثيرا من المسببات يعلم أنها أسبابها وليست عللا لها ولا العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول حتى
إن قولكم العلم بالمدار وحده يقتضي العلم بالدائر فيكون علة له مبني على أن ما لا يكون علة لشيء لا يكون العلم به وحده مستلزما للعلم
بذلك الشيء وقد أبطلناه ومع أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وسيتبين بطلانه في مسألة العالمية في تزييف دليل الفلاسفة
على كونه تعالى عالما بالكليات الثالث الدوران لا يفيد العلم بنفسه كون المدار علة للدائر وجاز معه أن يكون الدائر معلولا لغير المدار
لجواز أن تساوي المتحركة إلى ... علة محركة مع دوران الأول على الثانية وجودا وعدما وذلك فتح باب التشكيك في العلل و
المعدودات قلنا إن سلم التغاير بين المتحركة والمحركة أي لا يغاير ... فلا يتصور شاك دوران وعلية ولئن سلمنا

هو المقيس ع

وحده ح

... الدائرة المدار مستلزما على كون المدار علة دون ما يقارنه

مذهب

كما هو مقتضى الدوران فلا تردد بالحركة الا ما يوجب الحركة فاذا قيل فلم جوزتم اسناد الحركة الى غير الحركة كان معناه جوزنا ان يكون
الموجب للحركة غيره مما هو موجب لها والحاصل ان العلية منها معلومة مع قطع النظر عن الدوران فلا يلزم من القدح في
دلالته على العلية القدح في العلية المعلومة بوجه آخر الرابع المقارن الذي زعمتم انه يجوز ان يكون هو العلة للدائر ان لازم المدار
مساواة بحيث لا ينفك احدهما عن الآخر حصولا الذي هو الحكم اذ كلما وجد المدار وجد المقارن واذا وجد الحكم الدائر مع الفعل
الدائر مع تكسه الوجود مثلا فان اي وان لم يلازمه ولم يساوه لم يكن هذا الذي فرضناه مدارا مدارا لانه ان كان المقارن اخص
لم يكن المدار مدارا وجوديا وان كان اعم لم يكن المدار مدارا عدميا لتحققه فعل المدار لازم المقارن اعم منه فيوجد المدار
دونه في صورة النزاع اي يختار ان المقارن اخص من المدار موجود معه في جميع الصور التي يوجد فيها الحكم هناك وغير موجود معه
في صورة النزاع فلا يوجد الحكم فيها مع كونه مدارا له وجودا وعدما فيما عداها من الصور وهو بعينه كونه مدارا له في هذه الصورة ايضا
مقارنة مع المط ومنها اي ومن الامور التي هي اشهر الطرق المثبتة للعلة المشتركة السبر وهو قسمة غير حاصرة كأن يقال
علة كون السواد مرئيا اما وجوده او كونه عرضا او محدثا او لونا او كونه سوادا او الكل والاصل سوى الوجود والله تعالى موجود فيصح
رؤيته فاذا قيل قد يكون العلة المقتضية لصحة الرؤية في السواد غيرها قلنا الاصل سوى هذه الاقسام قيل في الجواب الاصل عدم ثبوت
ذلك الامر الآخر فينتفي وهذا راجع الى اول الطريقين وقد عرفت كيف ضعفه ومنها اي من الامور التي هي اشهر الطرق
في اثبات العلة المشتركة الالزامات وهو القياس على ما يقول به الخصم لعلة فارقة يوجد في الاصل الذي يقول به الخصم والحكم
في الفرع الذي يقاس عليه قال الامام الرازي وهي اي الالزامات من انواع القياس المحقق فتارة يكون على صورة قياس
الطرد اما في الاثبات كقول الاشعرية الله عالم بالعلم لانه مريد بالارادة اتفاقا واما في النفي كقولنا النظر لا يولد العلم لان تذكره
لا يولده واخرى يكون على صورة قياس العكس كقول الاشعرية في خلق الافعال لو كان العبد قادرا على الايجاد لكان قادرا على
الاعادة كالباري تعالى ولما لم يكن قادرا على الاعادة اتفاقا فلم يكن قادرا على الايجاد ايضا وهو اي هذا النوع من الاستدلال
القياسي المسمى بالالزامات لا يفيد اليقين لان حكم الاصل غير متيقن به بل هو متفق عليه فيما بين المتخاصمين ولا يفيد الالزام
ايضا لان الخصم يمنع الحكم او وجود علة الاصل في الفرع او يمنع ثبوت حكمه اي حكم الاصل لان له ان يقول علة عندي ليست
موجودة في الفرع وان لم يسلم له تلك العلة منع حكم الاصل لانه انما قال به لاجلها فمثلا قياس ... الاصل كما ... في التذكر
فللمعتزلي ان يقول انا حكمت بان مريدية الله تعالى متعلقة بالارادة لان المريدية عندنا صفة جائزة له والصفات الجائزة
معللة والعالمية صفة واجبة له تعالى والواجب لا يعلل فان صح ان المريدية صفة جائزة ظهر الفرق والا منعت كون
المريدية معللة بالارادة وان يقول انما منعت من اقتدار العبد على الاعادة لامر لا يوجد في الايجاد وذلك لان قدرته على
الاعادة اما ان يكون عين القدرة المتعلقة بالايجاد او غيرها والاول باطل لان القدرة المتعلقة بالايجاد لها ... متعلق
خاص مقدور على حدة فلو تعلقت بعض الارادات بالاعادة مع عدم وهي في ذلك متعلق بايجاد مقدور آخر لزم ان يكون قدرة
واحدة في وقت واحد متعلقة بايجاد شيئين وذلك يقتضي صحة تعلق تلك القدرة بالايجاد بما لا يتناهى من المقدورات اذ ليس
عدد اولى من عدد فيلزم ح بطلان التفاوت بين القادر والاقدر والثاني ايضا باطل لانه ان كانت القدرة المتعلقة باعادة
الشيء غير المتعلقة بايجاده فان صحت ظهر الفرق وان منعت منعت الحكم في الاصل كانت القدرتان متعلقتين بمقدور واحد
واذا صح ذلك مع قيام كل واحدة من القدرتين بشخص على حدة فيلزم وجود مقدور بين قادرين وهو ممتنع عند الاصول التي اعتقدنا

ما نحن فيه اي الحكم باستحالة اقتدار العبد على الاعادة دون الايجاد فان صحت ظهر الفرق وان منعت منعت الحكم في الاصل وجوزت
اقتدار العبد على الاعادة ايضا واعلم ان عد الالزامات من اثبات العلة سهو من المص لانه قسم من القياس بلا شبهة كما يحقق
وهو معترف بذلك حيث قال وهو القياس الى آخره وانما وقع منه هذا السهو بناء على ان الامام الرازي قال في النهاية الطرق
الضعيفة اربعة الاول قولهم ما لا دليل عليه يجب نفيه وبين ضعفه ثم قال الثاني القياس الفقهي الذي هو من اقوى الوجوه ...
او بالعكس والمقام المشكل فيه بيان كون الحكمة في الاصل متعلقة موجودة في الفرع والمرجع فيه بيان ذلك طرق الاول الطرد والعكس
واستوفى مباحثه ثم قال الطريق الثاني في اثبات علة الاصل في الاقيسة العقلية السبر والتقسيم وضعفه ثم قال والثالث
الالزامات وهي ... من انواع القياس واراد ان الالزامات ثالث الطرق الاربعة الضعيفة التي جعلها بعضهم التمسك بالادلة
النقلية في المباحث العقلية التي يطلب بها اليقين فتوهم المص انه اراد ثالث الطرق المثبتة للعلة المشتركة المفيد
ومنها المقدمات اي القضايا التي يقع فيها النظر المنطقي الذي هو الطريق الى التصديق ... على قسمين قطعية ... يشتمل في
الادلة القطعية وظنية تستعمل في الامارة فالقطعية اي اليقينية واليقين هو اعتقاد ان الشيء كذا مع ... واعتقاد
انه لا يمكن ان يكون الا كذا والمراد ان القطعية الضرورية التي هي المبادي الاولى ضروب الاول الاوليات وهي ما لا يفتقر الشك فيها
بعد تصور الطرفين ولاحظ النسبة بينهما فمنها ما هو جلي عند الكل لوضوح تصورات اطرافه ومنها ما هو خفي في تصوراته وهذا القسم الاكمل
ايضا من الاوليات المشتقة انه قد يكون في التصورات الثاني قضايا قياساتها معها وهي قضايا يكون تصورات اطرافها ملزومة
لقياس يوجب الحكم فيها وهي قريبة من الاوليات مثل الاربعة منقسمة بمتساويين فهو زوج فالعقل ... قولنا الاربعة زوج القياس
اللازم لتصوراتها وهو انها منقسمة بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج الثالث المشاهدات وهي ما يحكم العقل بمجرد الحس الظاهر
مثل حكمنا بوجود الشمس وكونها مضيئة وكون النار حارة وتسمى هذه محسوسات او الحس الباطن كالحكم بان لنا فكرة وان لنا خوفا وغضبا
وتسمى هذه وجدانيات وقضايا اعتبارية وبعدها ما نجده بنفوسنا لا بآلاتنا ... واعلم ان الحس لا يفيد الا حكما جزئيا
كما في قولك هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فمستفاد من الاحساس بجزئيات كثيرة مع الوقوف على العلة ...
الجزئية تعد النفس لقبول ... من المبدأ الفياض ولا تشكك ان الاحساسات انما تؤدي الى اليقين اذا كانت ...
فلولا ان العقل يميز بين الحق والباطل لكن الاحساسات لم تميز الصواب عن الخطأ الرابع المجربات وهي ما يحكم به العقل بواسطة
الحس مع التكرار ولا بد مع ذلك قياس خفي هو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد دائما او اكثريا لم يكن اتفاقيا بل لا بد ان يكون هناك
سبب وان لم يعرف ماهية ذلك السبب واذا علم حصول السبب حكم بوجود المسبب قطعا وذلك مثل حكمنا بان الضرب بالخشب
مولم وبان شرب السقمونيا مسهل الخامس الحدسيات وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس قوي يزول معه الشك كحكم الصانع فان
فعله ... فانه لما شاهدنا ان افعاله تعالى محكمة متقنة حكمنا بانه عالم وحكمنا حدسيا وكما لو شاهدنا اختلاف حال القمر في تشكلاته
النورية بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس حدسنا ان نوره مستفاد من نورها ولا بد في الحدسيات من تكرار المشاهدة
مقارنة القياس الخفي كما في المجربات والفرق بينهما ان السبب في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس
المقارن لها قياسا واحدا ... وان السبب في الحدسيات معلوم السببية والماهية معا
فلذلك كان المقارن لها ... مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها السادس المتواترات وهي ما يحكم بها بمجرد خبر جماعة
يمتنع تواطؤهم على الكذب كحكمنا بوجود مكة وجالينوس ومن اعتبر في التواتر عددا معينا فقد اخطأ فان ذلك للسبب

حكمنا

وكلما وجد المقارن

تبين

بالدليل

وبافعاله دوان

ما يعتقد بحسب الاوضاع والعادات مبلغ تقع معه اليقين فاذا حصل اليقين فقد تم العدد ولا بد في المتواترات من تكرار وقياس خفي
وان يكون مستنده الى المشاهدة فيكون الحاصل من التواتر علما جزئيا من شانه ان يحصل بالاحساس فلذلك لا يقع في العلوم العقلية
كالمعقولات **السابعة الوهميات في المحسوسات** فان حكم الوهم في الامور المحسوسة صادقة نحو كل جسم في جهة فان العقل يصدقه في احكامه
على المحسوسات ولنظائرها كانت العلوم الجارية مجرى تركب الهندسيات شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها اختلاف الآراء
كما وقع في غيرها بخلاف حكمه في المجردات والمعقولات الصرفة فانه اذا حكم عليها باحكام المحسوسات كان حكمه كاذبا كالحكم بان
كل موجود لا بد ان يكون في جهة وفي مكان واعلم ان العمدة من هذه المبادي الاوليات اذ لا تتوقف فيها الا ناقص
الغريزة كالبله والصبيان او من تدنس فطرته بالعقائد المضادة للاوليات كبعض الجهال والعوام ثم القضايا الفطرية القياس
ثم المشاهدات ثم الوهميات والمجربات والحدسيات والمتواترات فهي وان كانت حجة للشخص مع نفسه لكنها ليست بحجة
على غيره الا اذا شاركه في الامور المقتضية لها من التجربة والحدس والتواتر فلا يمكن ان تقنع جاحدها على سبيل المكابرة
ووجه الحصر الاستقرائي في هذه السبع ان تصور الطرفين ان كفى في حكم العقل فهي الاوليات وان لم يكف فاما ان يحتاج العقل
الى امر ينضم اليه ويعينه على الحكم فذلك الامر ان كان الوهم فهي الوهميات وان كان غيره فهي المشاهدات او يحتاج الى امر
ينضم الى قرينة التصديق التي يحكم العقل بها ولا شك ان ذلك الامر يكون مبادي تلك التصديقات فان كانت لازمة لها فهي القضايا
التي قياساتها معها وان كانت غير لازمة فاما ان يكون حصولها بسهولة فهي الحدسيات او بصعوبة فهي النظريات وليست من المبادي
الاولى او يحتاج اليها معا فاما ان يكون من شانه ان يحصل بالاخبار وهو المتواترات او لا وهو المجربات فان العقل فيها يحتاج الى
الامام ينضم اليه وهو استماع الاخبار في التواتر وتكرار المشاهدة في التجربة والى امر آخر ينضم الى التصديق وهو القياس الخفي وكذلك
ان تدرج الحدسيات في هذا القسم لاحتياجها الى تكرار المشاهدة والقياس الخفي معا لكن التعويل فيها على القياس الحاصل بالحدس
فلذلك ادرجت فيما قبله **و** المقدمات **الظنية** التي تستعمل في الامارة فقط **اربع الاولى مسلمات يتسلمها من غيره مبرهنة في موضع
آخر** كمسائل اصول الفقه اذا تسلمها الفقيه وبنى عليها الاحكام الفقهية لكونها مبرهنة في موضعها **الثانية مشهورات اتفق عليه
الجم الغفير** من الناس فقد يكون مشهورة عند الكل كقولنا العدل حسن والظلم قبيح او عند الاكثر كقولنا الاله واحد او عند طائفة كقولنا
التسلسل باطل عند المتكلمين فالمشهورات ما يحكم بها لمطابقة الآراء عليها اما لمصلحة عامة او رقة او حمية او تاديبات شرعية او
انفعالات خلقية او غير ذلك سواء كانت صادقة او كاذبة **الثالثة مقبولات تؤخذ ممن حسن الظن فيه انه لا يكذب**
كالماخوذات من العلماء والزهاد والحكماء والابرار بخلاف الماخوذات من الانبياء والذين علم انهم لا يكذبون فانها بعد ما علم
استنادها اليهم مستعملة في الادلة النقلية كما ستعرفها **الرابعة المقرونة بالقرائن كنزول المطر لوجود السحاب** الرطب **وقد تمسكوا**
في ضعف مقدمات مشهورة بين القوم اي المتكلمين **ذوات فروع** كثيرة من المسائل المتعلقة الكلامية **الاولى** انهم اذا ارادوا
نفي عدد غير متناه سمعيا او واحد قالوا **ليس عدد اولى من عدد فيتعين الواحد** بالكلية **كمن تمسك بعدم تعدد** فانهم احتجوا على وحدانيته
تعالى بان الاله الواحد كاف في ايجاد الخلق فلو ثبت اله ثان لم يكن اولى من الثالث والرابع وهكذا فيلزم الآلهة لا الى غير متناهية
وذلك محال فالقول بعدد دون عدد تحكم لا بقضاء الى ذلك المحال وكمن تمسك بعدم جواز **تعلق علم** واحد بمعلومين فانهم قالوا العلم الواحد
الحادث لا يتعلق الا بمعلوم واحد اذ لو تعلق باكثر منه لم يكن عدد اولى من عدد فيلزم تعلقه بمعلومات لا نهاية لها **و**
كمن تمسك بجواز تعلق **قدرة** واحدة **بمقدورين** فانهم ذهبوا الى ان القدرة الواحدة الحادثة لا تتعلق في وقت واحد في محل

واحد من جنس واحد الا بمقدور واحد اذ لو جاز تعلقها باكثر منه لم يكن عدد اولى من عدد فيلزم تعلقها بمقدورات لا نهاية لها وكذا اذا
ارادوا اثبات عدد غير متناه قالوا اذا ثبت عدد اصلا او سوية **او ثبت عدد غير متناه** لامتناع ترجيح عدد على عدد وذلك
كمن كون الله عالما بكل معلوم فانه تعالى عالم باكثر من معلوم واحد وعالمية امر واجب وليس عدد اولى من عدد فهو عالم بما لا يتناهى
علما باكثر من واحد مضبوط اتفاقا او بحب كونه عالما بكل ما يصح ان يعلم وهو المطلوب **و** نحو كون الله تعالى **قادرا على كل ممكن** فانهم اثبتوه
بهذه الطريقة **فنقول** في بيان ضعف هذه المقدمة **عدم الاولوية** بين عدد وعدد **في نفس الامر ممنوع** لجواز ان يكون لبعض الاعداد
بخصائصه اولوية على بعض في نفس الامر فجاز ان يكون الثاني مثلا مختصا باستحالة الثالث فلا يلزم من ثبوته ثبوت آخر
ولا من انتفائه انتفاء آخر **و** عدم الاولوية **في ذهننا لا يفيد** اذ لا يلزم من عدم العلم بالاولوية عدمها في نفسها الا ان يقال
ما لا دليل عليه وجب نفيه وقد عرفت بطلانه **فان قال** المستدل بطريقة الاول مع ان عدم الاولوية في نفس الامر معلوم **الحكم في**
الاول من عدد من الاعداد **مثلا هو حكم في مثله** من سائر الاعداد لان المثلين متشاركان في الاحكام اللازمة فيرجح الثاني مع الثالث
والرابع الى ما لا يتناهى من امثاله واذا لم يرجح تلك الامثال لم يرجح هو ايضا **قلنا** ما ذكر من الاعادة للدعوى بعبارة اخرى مع انه
لا يجدي في صورة الاستدلال على نفي الاعداد **في الواحد** لانه مثل الثاني والثالث فاذا نفيا انتفى الواحد قطعا فان قيل ليس الواحد
مثل العدد وان كان العدد مثل الاحاد فقط كان الواحد مثلا وان اعتبر مع كل عدد صورة متفردة معها كل واحد لم يكن
الاعداد متماثلة اصلا ونرد في صورة الاستدلال على اثبات ما لا يتناهى من الاعداد فقد اقر انه ما اشار اليه بقوله **وما يلزم صحة تقدم**
العالم فانه يصح تقديم احداثه على الوقت الذي حدث فيه بوقت واحد او بوقتين وباوقات ثلثة وهلم جرا لان الاوقات
كلها متساوية فيلزم صحة تقدم احداثه على ذلك الوقت باوقات لا نهاية لها مع انهم لا يقولون بها وهذا الذي ذكرناه من ضعف
المقدمة الاولى مشترك بين جانبي النفي والاثبات كما تحققه **ويخص جانب النفي سؤال وهو ان ما لا يتناهى** من الاعداد **والالتزام لا يلزم**
قطع ولا عليه **لم لا يقوم عليه** ما لم يقم **من الاعداد المتناهية** اذ ليس يلزم من تجويزه ما لا دليل على ثبوته **ولا** اي وان لم يمتنع ما لا يتناهى
من الاعداد المتناهية عليه **لم يمكن نفيه** ودعوى استحالة فلا يكون اللازم من اثبات عدد مخصوص امرا محالا فلا يتم الاستدلال
المقدمة **الثانية** وهي قريبة من الاولى **انهم يحكمون على الغائب بما في الشاهد** وجوديا كانت او عدمية **بالمساواة** مطلقا **كنفي المعتزلة قدم**
الصفات اي قالوا ليس لله تعالى صفة موجودة قديمة قائمة بذاته **والا لساوت** تلك الصفات **الذات** في القدم فتساويها من
جميع الوجوه فيكون الذات مثلا للصفات فلا يكون قيام الصفات بها اولى من العكس منه **و** كنفي المعتزلة **كونه تعالى عالما بعلم و**
الا لوجد اي لكان **مساويا لعلمنا** لكونه متعلقا بما يتعلق به علم الواحد منا فقد تساويا في كون كل منهما متعلقا بذلك المعلوم
فيكونان متساويين مطلقا فيلزم من حدوث علمنا حدوث علمه او من قدم علمه قدم علمنا **و** كنفي **المشبهة** وجود **المجردات** كالعقول
والنفوس المجردة فانهم قالوا يستحيل وجودها **والا لشارك الله تعالى** في انها ليست متحيزة ولا حالة في متحيز فيساويه مطلقا فيلزم اما
كون الواجب ممكنا او كون الممكن واجبا **وضعفه** اي ضعف ما ذكروه من ان التشارك في صفة يقتضي التساوي التشارك في جميع الوجوه **ظاهر**
لا حاجة بنا الى اظهاره الا ترى ان الانواع المندرجة تحت جنس واحد متشاركة في الحقيقة الجنسية مع انها مختلفة مطلقا بل
الاشياء المتخالفة الحقائق متشاركة في عوارض كثيرة ويستحيل تماثلها المقدمة **الثالثة** انهم اذا ارادوا اثبات صفة لله تعالى قالوا
هذه صفة كمال فيجب له واذا ارادوا نفي صفة عنه قالوا لانه **صفة نقص فيجب نفيه عنه وقد يعتبر** هذه المقدمة ويتمسك بها اخرى
في الافعال فيقال هذا الشرب على الطاعة كمال فيجب ثبوته له تعالى وهذا نقص فيجب نفيه عنه **وهو** اي الكمال في الافعال مع الحكمة

والنقصان في الافعال هو القبح وعبر ايضا في الذات فمقابل الوجوب الذاتي كالنقص بنحو نقيضه والامكان فنقض يجب نفيه
وفي الصفات الحقيقية فمقابل العلم مثله كالجهل منه نقص يجب نفيه عنه وانما ثبتت هذه المقدمة وتم الاستدلال
بها على اثبات الصفات التي توجبها تلك الصفة الذات فان الذات اذا لم تكن قابلة لها لم يمكن الاستدلال بكونها كمالا
على اتصاف الذات بها الا ترى ان ايجاد العالم في الازل كمال من حيث انه جود لكن كونه فاعلا مختارا مانع من اتصافه
بها لانه يجب ان يكون حادثا لكونه مسبوقا بالقصد والارادة ومحصل معنى الكمال انه اذا كانت تلك الصفة كمالا لها
اي للذات لا يتوقف في نفس الامر اذ يجوز ان يكون حادثا لكونه مسبوقا بالقصد والارادة كمالا بالقياس اليها ولا يكون كمالا بالنسبة
الى ذات اخرى غاية ان كل كمال بالنسبة الى ذات موجب لها كان لها كمال بالبرهان ولم يجز ان يكون لها كمال منتظر واثبات ذلك موقوف على انه
موجب بالذات المقصد السابع الدليل اما عقلي بجميع مقدماته قريبة كانت او بعيدة او نقلي بجميعها كذلك او مركب
منهما والاول هو الدليل العقلي المحض الذي لا يتوقف على السمع اصلا والثاني وهو النقلي المحض لا يتصور اذ صدق المخبر لا بد منه حتى
يفيد النقل العلم بالمدلول وانه لا يثبت الا بالعقل وبان ينظر في المعجزة الدالة على صدقه ولو اريد اثباته بالنقل دار
او تسلسل والثالث هو المركب منهما هو الذي نسميه بالنقلي لتوقفه على النقل في الجملة فانحصر الدليل في قسمين العقلي المحض والمركب
من العقل والنقل ثم انه قد تقسم الدليل الى ثلثة اقسام مثال المقدمات العقلية قد تكون عقلية كقولنا العالم
متغير وكل متغير حادث وقد تكون نقلية محضة كقولنا تارك المامور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري وكل عاص يستحق
العقاب لقوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقد تكون بعضها ماخوذة من النقل وبعضها من العقل كقولنا هذا تارك
المامور به وكل تارك للمامور به عاص فقد يظن ان هذا القسم الاخير مركب من العقل والنقل فظهر تثليث القسمة كما وقع
في عبارة بعضهم والمطالب التي يطلب بالدليل ثلثة اقسام احدها ما يمكن عند العقل اي لا يمتنع عقلا اثباته ولا نفيه حتى لو خلي العقل
وطبعه وترك ما عنده لم يحكم بشيء من نفي ولا اثبات نحو جلوس غراب الآن على منارة الاسكندرية فهذا لا يمكن
اثباته الا بالنقل لانه لما كان خارجا عن العقل والحس معا استحال العلم بوجوده الا من قول الصادق ومن هذا القبيل تفاصيل احوال
الجنة والنار والثواب والعقاب فانها انما علم باخبار الانبياء عليهم السلام الثاني من المطالب ما يتوقف عليه النقل مثل
وجود الصانع وكونه عالما قادرا مختارا ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم فهذه المطالب لا يثبت الا بالعقل اذ لو اثبتت بالنقل لزم الدور
لان كل واحد منهما يتوقف على الآخر الثالث من المطالب ما عداهما نحو الحدوث فان صحة النقل غير موقوف على حدوث العالم
والوحدة فان اثبات الرسل لا يتوقف على كون الاله واحدا في ذاته … فهذا الثالث يمكن اثباته
بالعقل اذ يمتنع خلافه عنده اذ يدل عليه الدليل العقلي الدال عليه ويمكن ايضا اثباته بالنقل لعدم توقفه عليه كما عرفت لكن العقد
الدلائل النقلية هل تفيد اليقين اي يستدل بها على المطالب او لا قيل لا يفيد وهو مذهب المعتزلة وجمهور الاشاعرة لتوقفه اي لتوقف
كونها مفيدة لليقين على العلم بالوضع اي وضع الالفاظ المنقولة عن النبي صلى الله عليه وسلم بازاء معانيها المخصوصة … وعلى
العلم بان تلك المعاني مرادة والاول وهو العلم بالوضع انما يثبت بنقل اللغة حتى يتعين مدلولات جواهر الالفاظ ونقل النحو
حتى تعلم مدلولات هيئات التركيب ونقل الصرف حتى تعرف مدلولات هيئات المفردات واصولها اي اصول هذه العلوم
الثلاثة تثبت برواية الآحاد لان مرجعها الى اشعار العرب وامثالها واقوالها التي رواها عنهم آحاد من الناس كالاصمعي والخليل
وسيبويه وعلى تقدير صحة الرواية يجوز الخطا على العرب فان امرء القيس قد خطئ في مواضع عديدة مع كونه من اكابر شعراء الجاهلية

اذ يمكن اثبات الصانع دونه بان يستدل على وجوده بامكان العالم ثم يثبت كونه عالما ومرسلا للرسل ثم يثبت باخبار الرسل حدوث العالم ح

ودونها خرط القتاد وكذا معانيها … على الاعادة والقياس … بلا شبهة والثاني هو العلم بالارادة يتوقف على عدم
النقل اي نقل تلك الالفاظ عن معانيها المخصوصة التي كانت موضوعة بازائها في زمن النبي صلى الله عليه وسلم الى معان اخر اذ على تقدير النقل
يكون المراد بها تلك المعاني الاخرى التي نفهمها الآن مثلا وعلى عدم الاشتراك اذ مع وجوده جاز ان يكون المراد
معنى آخر مغايرا لما فهمناه وعدم المجاز اذ على تقدير التجوز يكون المراد المعنى المجازي لا الحقيقي المتبادر الى الفهم وعدم الاضمار اذ لو اضمر
في الكلام شيء تغير معناه عن حاله وعدم التخصيص اذ على تقدير التخصيص كان المراد بعض ما يتناوله اللفظ لا جميعه كما اعتقدناه
وعدم التقديم والتأخير فانه اذا فرض هناك تقديم وتأخير كان المراد معنى آخر لما ادركناه والكل اي كل واحد من النقل واخواته
يجوز في الكلام بحسب نفس الامر لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن واعلم ان بعضهم اسقط الاضمار بناء على دخوله في المجاز بالنقصان
وذكر النسخ وكان المراد اندراجه في التخصيص لان النسخ كما قيل تخصيص بحسب الازمان وبعد هذين الامرين اعني العلم بالوضع
والعلم بالارادة لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلي اذ لو وجد ذلك المعارض لقدم على الدليل
النقلي قطعا بان يؤول النقل عن معناه الى معنى آخر مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل
العقلي الدال على استحالة الجلوس في حقه تعالى فيؤول الاستواء بالاستيلاء او يجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قدم
المعارض العقلي على الدليل النقلي اذ لا يمكن العمل بهما بان نحكم بثبوت مقتضى كل منهما لاستلزامه اجتماع النقيضين ولا بنقيضهما
بان نحكم بانتفاء مقتضى كل منهما لاستلزامه ارتفاع النقيضين وتقديم النقل على العقل بان نحكم بثبوت ما يقتضيه الدليل النقلي دون ما يقتضيه
الدليل العقلي ابطال للاصل بالفرع فان النقل لا يمكن اثباته الا بالعقل لان الطريق الى اثبات الصانع ومعرفة النبوة وسائر ما يتوقف
صحة النقل عليه ليس الا العقل الذي يتوقف صحته عليه فاذا قدم النقل عليه وحكم بثبوت مقتضاه وحده فقد ابطل الاصل بالفرع
وفيه اي في ابطال الاصل بالفرع ابطال للفرع ايضا اذ يكون صحة النقل متفرعة على حكم العقل الذي يجوز فساده وبطلانه فلا يكون
النقل مقطوع الصحة فقد لزم من تصحيح النقل بتقديمه على العقل عدم صحته واذا ادى اثبات الشيء وتصحيحه الى ابطاله وافساده
كان مناقضا لنفسه اي مستلزما لما يناقضه وينافيه فكان باطلا وحينئذ … لا يمكن اجتماع النقيضين
ونقيضه اذ لم يمكن العمل بهما ولا بنقيضهما ولا تقديم النقل على العقل تعين تقديم العقل على النقل … جاز ان
يتوقف فيهما فلا نحكم بثبوت شيء منهما بعينه فلا يلزم شيء من تلك المحالات لانا نقول … لان وجود المعارض
العقلي اذا اوجب التوقف في الدليل النقلي … ولم يعلم عدم ذلك المعارض … الذي كان المستدل بصدده وايضا
التوقف يوجب تطرق احتمال الخطأ في الدليل العقلي القطعي … يتوقف … في الدلائل العقلية
القطعية فقد ثبت انه لا بد في افادة الدليل النقلي اليقين من العلم بعدم المعارض العقلي لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني اذ
الغاية عدم الوجدان مع المبالغة الكاملة في تتبع الادلة العقلية وهو اي عدم الوجدان لا يفيد القطع والجزم بعدم الوجود اذ
يجوز ان يكون هناك معارض عقلي لم نطلع عليه فقد تحقق ان دلالتها اي دلالة الادلة النقلية على مدلولاتها تتوقف على امور ظنية
فيكون دلالتها ايضا ظنية لان الفرع لا يزيد على الاصل الذي هو الموقوف عليه في القوة والمتانة واذا كانت دلالتها
ظنية لم تكن مفيدة لليقين بمدلولاتها هذا ما قيل والحق انها اي الدلائل النقلية قد تفيد اليقين اي في الشرعيات بقرائن مشاهدة من
المنقول عنه او متواترة نقلت الينا تواترا تدل تلك القرائن على انتفاء الاحتمالات المذكورة فانا نعلم لفظ الارض و
السماء ونحوهما من الالفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع اهل اللغة في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم في معانيها التي يراد

اما الثاني فالتشكيك فيه ضعيف لا شبهة في بطلانها وكذا الحال في صيغ الماضي والمضارع والامر واسم الفاعل وغيرها فانها معلومة الاستعمال
في ذلك الزمن [illegible] وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه فانا نعلم معانيها قطعا فاذا انضم الى مثل
هذه الالفاظ قرائن مشاهدة او منقولة تواترا تحقق العلم بالوضع والارادة واندفعت تلك الاحتمالات التسعة واما عدم المعارض
العقلي فنعلم من صدق القائل فانه اذا عين المعنى وكان مراده اذ لو كان هناك معارض عقلي لزم كذبه نعم في افادتها اليقين
في العقليات نظر لانه اي كونها مفيدة لليقين مبني على انه هل يحصل بمجردها اي بمجرد الدلائل النقلية والنظر فيها وكون قائلها
صادقا الجزم بعدم المعارض العقلي وانه هل للقرينة التي تشاهد او تنقل تواترا مدخل في ذلك الجزم بعدم المعارض العقلي [illegible]
اي حصول ذلك الجزم بمجردها وبمدخلية القرينة [illegible] مما لا يمكن الجزم باحد طرفيه اي النفي والاثبات فلا جزم بكيفية افادتها اليقين
في العقليات [illegible] اذا كان صدق القائل مجزوما لزم منه الجزم بعدم المعارض في العقليات كما لزم منه ذلك
في الشرعيات والا احتمل كلامه الكذب فيهما فلا فرق بينهما [illegible] المراد بالشرعيات امور يجوز العقل امكانها ثبوتا وانتفاء ولا طريق
اليها والمراد بالعقليات ما ليس كذلك [illegible] ان يكون من المشكلات فلاجل هذا الاحتمال ربما لم يحصل الجزم بعدم المعارض
العقلي للدليل النقلي في العقليات وان حصل الجزم بعدم المعارض لانها مركبة من مقدمات علم بالبديهة صحتها او علم بالبداهة
[illegible] فاعلم صحته بالبديهة [illegible] يستحيل [illegible] تعارضها لان احكام البديهة لا تتعارض [illegible] وقد جزم
الامام الرازي بانه لا يجوز التمسك بالادلة النقلية في المسائل العقلية نعم يجوز التمسك بها في المسائل النقلية تارة لافادة اليقين
كما في الحجة والاجماع وخبر الاحاد [illegible] للظن كما في الاحكام الشرعية الفرعية الموقف الثاني في الامور العامة
اي بالاقسام [illegible] من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض فاما ان يشمل الاقسام الثلاثة كالوجود والوحدة فان كل موجود
وان كثر له وحدة ما باعتبار [illegible] والماهية والتشخص عند القائل بان الواجب له ماهية مغايرة لوجوده وتشخص مغاير لماهيته او
يشمل الاثنين منها كالامكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة والمعلولية فانها كلها مشتركة بين الجوهر والعرض فعلى
هذا لا يكون العدم والامتناع والوجوب الذاتي والقدم من الامور العامة ويكون البحث عنها ههنا على سبيل التبعية وقد
يقال الامور العامة ما يتناول المفهومات باسرها اما على الاطلاق كالامكان العام او على سبيل التقابل بان يكون هو مع
ما يقابله متناولا لها جميعا ويتعلق بكل من هذين المتقابلين غرض علمي كالوجوب والعدم وانما جعلنا هذا الموقف [illegible]
قسم من تلك الاقسام الثلاثة اذ قد اردنا كلا من ذلك اي مما يختص بواحد منها في باب [illegible] من الامور المشتركة فلا بد لها من
باب على حدة وفيه اي في هذا الموقف مقدمة يجب تقديمها على مباحث الامور العامة لاشتمالها على تقسيم المعلومات
الى موضوعاتها وثمانية مراصد [illegible] المقدمة في قسمة المعلومات الى موضوعات الامور العامة وهي [illegible] على مذاهب اربع
تقسيمات مبنية على مذاهبهم الاربعة وبيان ذلك انه اما ان نقول بان المعدوم ثابت او لا وعلى التقديرين اما ان نثبت
الواسطة بين الموجود والمعدوم وهي الحال او لا فهذه اربعة احتمالات ذهب الى كل واحد منها طائفة منهم الاحتمال الاول ان المعدوم ليس بثابت
ولا واسطة بينهما [illegible] ان يعلم [illegible] اما ان يكون له كون في الخارج [illegible]
لا [illegible] بالوجود الذي [illegible] او يكون الاول هو المعدوم والثاني هو الموجود [illegible]
رباعية الاحتمال الثاني ان المعدوم ليس بثابت [illegible] وهو قول القاضي [illegible]
من الاشاعرة اولا فانه رجع عن ذلك اخر [illegible] وقال به بعض المعتزلة ايضا فالمعلوم [illegible] ما لا تحقق له [illegible] هو المعدوم [illegible]

تحقق له باعتبار ذاته اي لا بتبعية الغير وهو الموجود او باعتبار غيره اي لا تحقق له الا بتبعية الغير وهو الحال [illegible] صفة لموجود لا موجودة
ولا معدومة [illegible] الذوات وهي الامور القائمة بانفسها اما موجودة او معدومة [illegible] ولا يتحقق [illegible]
فلا يكون حالا وقولنا لموجود لان صفة المعدوم معدومة فلا يكون حالا وقولنا لا موجودة ليخرج الاعراض فانها متحققة باعتبار
ذواتها [illegible] من قبيل الموجودات دون الحال وقولنا ولا معدومة ليخرج السلوب التي يتصف بها الموجود فانها معدومات لا احوال [illegible]
[illegible] على هذا التعريف بانه منقوض بالصفات النفسية كالجوهرية والسوادية والبياضية فانها عندهم احوال حاصلة للذوات
[illegible] وجودها وعدمها [illegible] ان المراد بكونه صفة لموجود ان يكون صفة له في الجملة لا ان يكون صفة له [illegible] على مذهب
من قال بان المعدوم ثابت ويتصف بالاحوال حال العدم واما على مذهب من لم يقل بثبوت المعدوم او قال به ولم يقل
باتصافه بالاحوال فلا اعتراض [illegible] الاحتمال الثالث المعدوم ثابت ولا واسطة وهو مذهب اكثر المعتزلة فالمعلوم على الاول
اما ان لا تحقق له اصلا وهو المنفي المساوي للممتنع [illegible] او له تحقق [illegible] الثابت المتناول للموجود والمعدوم الممكن [illegible]
[illegible] المعدوم [illegible] او ان تكون فيها اي في الاعيان وهو المعدوم ممكنا كان او ممتنعا او لا تكون فيها وهو الموجود والمنفي عندهم
اخص مطلقا من المعدوم [illegible] اي من المعدوم وانت تعلم ان نقيض الاخص مطلقا اعم مطلقا من نقيض الاعم
فيكون الثابت الذي هو نقيض المنفي اعم من الموجود الذي هو نقيض المعدوم [illegible] الى الصدق الثابت على الوجود [illegible]
الممكن فقد ذكر على راي هؤلاء تقسيمين لكن الاقسام عندهم في الحقيقة ثلثة هي المنفي والثابت الموجود والثابت الذي هو المعدوم
الممكن واما المعدوم مطلقا فهو راجع الى المنفي والمعدوم الممكن فلا يكون قسما رابعا [illegible] على ما يوهم الى الوجود
والمعدوم كما نقد غيره [illegible] من اطلاق المعدوم على المنفي كون تقسيم الثلاث قسما [illegible] بان قسم الثابت هو
المعدوم الذي له ثبوت اعني معدوم الممكن وذلك لا يطلق على المنفي انما يطلق عليه المعدوم مطلقا [illegible]
الاحتمال الرابع المعدوم ثابت والحال حق ايضا وهو قول بعض المعتزلة من مثبتي الاحوال [illegible] ان يكون
[illegible] بالاستقلال وهو الموجود [illegible] الحال الذي هو قسم من الكائن في الاعيان [illegible] كان الوجود والمعدوم الممكن
قسمان منه وهو اي غير الكائن في الاعيان هو المعدوم فان كان له تحقق [illegible] فالاقسام اربعة
[illegible] الثابت الذي يقابل المنفي يتناول على هذا المذهب [illegible] الوجود والحال والمعدوم الممكن وعلى المذهب [illegible] الثابت يتناول
الموجود والمعدوم الممكن فقط [illegible] يتناول الوجود والحال فقط [illegible] المعدوم [illegible] المذهبين الاخرين يتناول [illegible] المنفي
الممتنع والمعدوم الممكن [illegible] المذهب الثاني يرادف المنفي كما في المذهب الاول الذي يرادف فيه الثابت الوجود [illegible]
واما الحكماء فقالوا [illegible] تقسيم المعلومات [illegible] ولو باعتبار [illegible] الموجود [illegible] وهو المعدوم [illegible] الوجود
ولا بد من الحقائق [illegible] اي لا بد من ان نعرف الوجود [illegible] غيره [illegible] فانه الخارج [illegible]
[illegible] بها [illegible] فان الذهن لا يعد [illegible] هو الموجود الذهني [illegible]
فيه لا يمتاز عن غيره الا بحسب الامتياز الكلي بخلاف الوجود الخارجي فانه يمتاز عن غيره بماهيته كلية وتشخص [illegible]
بان الواجب تعالى موجود خارجي وليس لتشخص مغاير حقيقته حتى يمتاز بها عن غيره وبان الجزئيات المدركة بالحواس
المرتسمة في القوى الباطنة متمازة عن غيرها بالحقيقة والهوية معا وليست موجودات خارجية [illegible] باب
الواجب سبحانه شيء واحد في حد ذاته الا ان ذلك الشيء يسمى [illegible] ان الواجب [illegible] تشخصا [illegible]

المميز له على وجه لا يمكن فرض الشركة معه فقد امتاز الواجب بحقيقة وهوية شخصية متغايرتين اعتبارا وذلك كاف فيما نحن بصدده
وبان المدرك بالحواس المحاذاة حقيقة الذهني ماهيته وهويته شخصية [illegible] في هذا التحقيق عن المحاذاة الخارج جامعيته وهويته شخصية
المحاذ في الذهن لا على وجه يختص فيه بتشخص الماهية والفرق ظاهر وتأمل الصادق فيصدق عليه انه ممتاز عن غيره بحقيقة فان
الحقيقة يطلق على ما هو الماهية والجزئيات ايضا وكل ذلك تعسف والظاهر ان يقال الموجود اما ان يكون وجوده اصيلا مترتبا عليه
آثاره ويظهر منه احكامه فهو الموجود الخارجي والعيني والا فهو الموجود الذهني والظلي والموجود في الخارج اما ان لا يقبل العدم
لذاته وهو الواجب لذاته او يقبله وهو الممكن لذاته فقيد الواجب بقوله لذاته احتراز عن الواجب بغيره وقيد
الممكن بذلك ليس احترازا عن شيء اذ لا ممكن بالغير [illegible] والمراد بكون الامكان مقتضى الذات كالوجوب وهو
اي الممكن لذاته اما ان يوجد في الموضوع اي في محل مقوم وذلك المحل ما حل فيه وهو العرض او لا يوجد في موضوع وهو الجوهر سواء
لم يوجد في محل او وجد في محل لا يكون موضوعا فقولنا مقوم لما حل فيه احتراز عن الصورة لوجودها في محل وهو المادة لكنه اي ذلك
المحل الذي هو المادة غير مقوم لما حل فيه وهو الصورة فان المادة من المتقومات بالصورة كما ستعرفه فالصورة جوهر مع كونها حالة في
محل فالمحل اعم من المادة لصدق المحل على الموضوع ايضا والحال اعم من الصورة لصدق الحال على العرض ايضا والموضوع والمادة متباينان
يندرجان تحت المحل اندراج الخاصين تحت الاعم وكذا العرض والصورة متباينان يندرجان تحت الحال كذلك وقال المتكلمون
الموجود اي في الخارج اذ لا يثبتون الموجود الذهني اما ان لا يكون له اول اي لا يسبق وجوده عدم [illegible] اي لا يكون قبله العدم
وهو القديم او يكون له اول اي يسبق وجوده عدم يكون قبل العدم وهو الحادث والحادث اما متحيز بالذات او حال في
المتحيز بالذات او لا متحيز ولا حال فيه فالمتحيز بالذات هو الجوهر ومعنى اي المتحيز بالذات المشار اليه اي الذي يشار اليه
بالذات اشارة حسية بانه هنا او هناك [illegible] قيد بالذات احترازا عن العرض فانه قابل للاشارة على سبيل التبعية وقيد الاشارة
بكونها حسية لان المجردات على تقدير وجودها قابلة للاشارة العقلية والحال في المتحيز هو العرض ومعنى الحلول فيه اي في المتحيز
ان يختص به بحيث يكون الاشارة اليهما واحدة كاللون مع المتلون فان الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى
الآخر دون الماء مع الكوز فان الاشارة اليهما ليست واحدة فما ليس حالا في الكوز اصطلاحا وان كان حالا فيه لغة
وما ذكره تفسير للحلول في المتحيز كما صرح به فلا يتجه عليه انه لا يتناول حلول صفات الواجب تعالى في ذاته فالاولى ان يفسر
بالاختصاص الناعت وما ليس متحيزا ولا حالا فيه اعني الذي جعلناه قسما ثالثا من اقسام الممكن الحادث وهو المسمى
بالمجرد لم يثبت وجوده عندنا اذ لم نجد عليه دليلا فجاز ان يكون موجودا وان لا يكون موجودا سواء كان ممكنا او ممتنعا
فمنهم من منع بهذا [illegible] وهو انه لم يثبت وجوده ومنهم من جزم بانتفائه لوجهين احدهما انه لو وجد لشاركه الباري
في هذا الوصف وهو انه ليس متحيزا ولا حالا في المتحيز ولا بد من ان يمايزه الباري بغيره اي بغير هذا الوصف المشترك بينهما فيلزم
التركيب في الباري من المشترك والمميز والثاني ان هذا الوصف اخص صفات الباري [illegible] الباري
لايجاب ذلك السابق فيه اي بهذا الوصف فيقال هو موجود لا متحيز ولا حال في متحيز فلو شاركه فيه غيره لشاركه في [illegible]
الحقيقة فيلزم [illegible] اما قدم الحادث او حدوث القديم والجواب عن الاول انه لا يلزم من الاشتراك [illegible]
التركيب في شيء من المشتركين لجواز اشتراك البسيطين المتخالفين في عارض ثبوتي كالوجود او سلبي [illegible]
جواب الثاني انا لا نسلم انه اي هذا الوصف اخص صفاته تعالى بل اخص صفاته اما الوجوب الذاتي او ما يتبعه من القدم

ولا يشاركه فيها غيره والجواب الثاني بوجه آخر ان [illegible] الدعوى كون هذا الوصف اخص صفاته [illegible] لان كونه
اخص صفاته انما يتم اذا ثبت انه ليس هناك موجود حادث لا يكون متحيزا ولا حالا فيه متوقف صحة هذا الدليل على ثبوت المدعى
فاثباته به دور. المرصد الاول في الوجود والعدم وفيه مقاصد الاول في تعريف الوجود قيل انه بديهي
تصوره فلا يجوز ان يعرف الا تعريفا لفظيا وقيل هو كسبي فلا بد من تعريفه وقيل لا يتصور اصلا لا بداهة ولا اكتسابا والمختار انه
بديهي لوجوه وهذه الوجوه اما استدلالات كما هو الظاهر [illegible] فان بداهة التصور [illegible] انما يكون مطلوبا [illegible]
واما تنبيهات [illegible] ان الحكم ببداهة تصوره بديهي لكن قد يحتاج في الامور البديهية الى تنبيه [illegible]
الاول انه جزء وجودي فان المطلق جزء الحقيقة [illegible] بالبداهة [illegible]
متصور وجوده قطعا وجزء المتصور بالبداهة بديهي اذ لو كان كسبيا محتاجا الى تعريف لكان ذلك المتصور ايضا محتاجا اليه [illegible]
الموقوف فلا يكون بديهيا [illegible] فلا بد من الانتهاء
الى دليل اي طريق موصل يلزم من وجوده وجوده اي من وجود ذلك الدليل وجود المدلول الذي هو متصور [illegible]
اي به وجوده وذلك الدليل ضرورة [illegible] والدعوى اللازم من كون العلم بوجود كل دليل مستفادا من [illegible] الدليل
على بداهة تصور الوجود [illegible] اذ لو كان وجود ذلك الدليل متصورا بالبديهة لكان الوجود المطلق الذي هو جزء من وجوده
بديهيا ايضا قال الامام الرازي في المباحث المشرقية علم الانسان بوجود نفسه غير مكتسب والوجود جزء من وجوده والعلم بالجزء
سابق على العلم بالكل والسابق على غير المكتسب اولى بان لا يكون مكتسبا فان قيل علم الانسان بوجوده [illegible]
في باب النفس ومستند ما التسليم لا قدح في المقصود فانا [illegible] وجود الدليل لا يمكن ان يستدل به على وجود المدلول وليس العلم
بوجود كل دليل محتاجا الى دليل آخر بل لا بد من الانتهاء الى دليل يكون العلم بوجوده بديهيا [illegible] العلم بوجود المطلق [illegible]
كلامه هذا على ان علم كل انسان بانه موجود ضروري فلا اشكال في ذكر الدليل وان [illegible] على ان كل انسان يتصور وجوده [illegible]
فالمراد من الدليل هو الطريق الموصل الى المقصود كما اشرنا اليه ثم ان [illegible] تعريفه بان وجودي متصور بالبديهة وجزء المتصور
بالبديهة بديهي [illegible] او نقول بعد التنزل [illegible] لا بد من الانتهاء الى دليل ولا دليل على ما سلف [illegible] الدليل
[illegible] بوجود المحمول [illegible] ان يكون العلم بوجوده [illegible]
بل لا بد من الانتهاء الى دليل [illegible] كون العلم بوجوده [illegible] وانه مستند [illegible] تصور الوجود [illegible]
البداهة [illegible] الكتاب التصور [illegible] المقدمة الموجب انما يكون في اكتساب التصديق فلعل
[illegible]
من مفهوم وجودي اما ضروري [illegible] اليه [illegible] ضرورة فكذا الوجود المطلق [illegible] وجوابه اي جواب الوجه
الاول انا لا نسلم ان وجودي حقيقة [illegible] متصورة بالبديهة نعم انا موجود تصديق بديهي حاصل لكن لا يتصور [illegible]
وانه لا يستدل [illegible] تصور وجودي بالكنه [illegible] غير بديهي
فاذا كان وجودي متصورا بالوجه [illegible] كان اللازم منه بداهة تصور الوجود المطلق بوجه ما ولا نزاع فيه انما الكلام في ان
تصوره بكنهه بديهي [illegible] ان الوجود معنى واحد مشترك [illegible] من الجزئيات [illegible] كان مشتركا [illegible]
فليس هناك وجود مطلق [illegible] او كسبا واذا كان عارضا لافراده لم يلزم من تصور افراده بالكنه بداهة تصوره

او اقلت م

عارضها ايضا فان قلت المحمول في قولك انه موجود هو ذلك العارض مطلقا لا خصوصية فرد منه والعارض وجودي فقد تقررت [illegible]
[illegible] ذلك العارض مع الاشتباه فلا بد ان يكون متصورا قلت تحقيقا تصور ذلك العارض بوجه ما وليس يلزم من كون مفهوم
الوجود جزئيا من مفهوم وجودي ان حقيقة الوجود جزء من حقيقة وجودي لجواز ان يكون صدق المفهوم عليها عارضا لحقيقتها
قوله في الشرح وايضا لا بد من الانتهاء الى دليل هو ضروري قلنا نعم لا بد من دليل هو ضروري معلوم بالضرورة واما وجوده
فلا اذ قد لا يكون له اي للدليل وجود فان الدليل كما يكون وجوديا يكون عدميا ايضا كعدم النقيض الدال على عدم المطلوب
فاستدل بصدق المقدمتين في الامر نفسه على صدق المدلول عنها لا بوجودها في الخارج على وجود المدلول فان الدليل والمدلول
قد يكونان معا عدميين والحاصل انا كما نستدل بصدق مقدمتي الدليل لا بالعلم بوجودهما الى المدلول كذلك نتوصل بتصور اجزاء
المعرف لا بالعلم بوجودها الى المعرف فلا يتم استدلالكم فان دليل المعرف او الدليل سواء كان وجوديا او عدميا لا بد ان يعلم
ويوجد في الذهن ويكون بديهيا او منتهيا اليه دفعا للدور والتسلسل ومن ذلك تم مقصودنا قلنا ان علم الوجود الذهني كاف للعلم
وجوده في الذهن لا العلم بوجوده فيه قوله في الشرح ثانيا الموجب يحكم فيه بوجود المحمول للموضوع بل الموجب ما يحكم فيه
بان ما صدق عليه الموضوع صدق عليه المحمول وذلك لا يوجب [illegible] كقولك شريك الباري ممتنع [illegible] على
الموضوع في الخارج كقولك زيد [illegible] اي صدق المحمول على الموضوع وهو المعتبر في الايجاب لا ثبوت وجوده له الوجه الثالث من الوجوه
الدالة على بداهة تصور الوجود وهو ان نقول قولنا الشيء اما موجود او معدوم تصديق بديهي وانه موقوف على تصور الوجود
والعدم فيكون تصور الموجود والمعدوم بل الوجود والعدم بديهيا وكذا ما يتوقف هذا التصديق على تصوره [illegible] الذي
هو الاشيئية او يستلزم تصوره المسبوق بتصور الوجود فيكون تصورات هذه الامور ايضا بديهيا فان قيل ان اردت اي بهذا
التصديق بديهي مطلقا اي بجميع اجزائه فممنوع لان الوجود من جملة اجزائه والحكم بان ذلك الجميع بديهي موقوف على الحكم بان
الوجود بديهي فقد يتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى او اردت ان الحكم في هذا التصديق بعد تصور الطرفين بديهي غير محتاج
الى الاستدلال لم ينفع لجواز ان يكون تصور طرفيها او تصور احدهما الذي هو الوجود مثلا كسبيا مع كون الحكم في نفسه بديهيا
قلنا هذا التصديق بديهي مطلقا ولا مصادرة لان بداهته مطلقا في نفس الامر يتوقف على بداهة اجزائه في نفس الامر ولكن لا يتوقف العلم
ببداهته مطلقا على العلم ببداهة اجزائه اي العلم ببداهة كل واحد منها منفصلا بل يستتبعه مثلا او نعلم ان هذا التصديق حاصل
لمن لا يتصور [illegible] كالبله والصبيان علم اجمالا ان كل واحد من اجزائه بديهي فاذا اريد ان يعلم حال الوجود بخصوصه
قيل الوجود جزء من اجزاء هذا التصديق وكل جزء من اجزائه بديهي فالوجود بديهي فظهر ان العلم بالكلية [illegible] ان
كل جزء من اجزائه بديهي لا يتوقف العلم ببداهة جزء معين بخصوصه حتى يلزم المصادرة وهذا [illegible] من ان العلم
بكلية كبرى الاول لا يتوقف على العلم بالنتيجة فان الحكم على زيد [illegible] اجمالا غير الحكم عليه
باعتبار خصوصيته فان الحكم يختلف باختلاف العنوان فالاحكام الجارية على خصوصيات افراد موضوع الكلية مندرجة فيها
بالقوة فنستدل بالكلية عليها حتى يخرج [illegible] من القوة الى الفعل [illegible]
[illegible] الاستدلال بها على الافراد كما اذا علم ان الوجود والعدم والشيء [illegible] بديهية [illegible]
هذا التصديق بديهي مطلقا لم يصح الاستدلال ببداهته على بداهة شيء منها لانه دور واجوابه اي جواب الوجه الثاني انه
يكفي تصورها اي تصور الوجود والمعدوم بوجه ما والنزاع انما هو في التصور بالكنه الوجه الثالث انا نتصور [illegible] على

من عرف بان الوجود يتصور بالكنه [illegible] انه لو كان الوجود مكتسبا فاما بالحد او بالرسم لانحصار الكاسب فيهما [illegible]
باطلان اما الحد فلانه [illegible] انما يكون بالاجزاء والوجود بسيط فلا يكون له حد [illegible] لو لم يكن بسيطا
بل مركبا فاجزاؤه اما وجودات فيكون الجزء مساويا للكل في الماهية او لا يكون اجزاؤه وجودات بل [illegible] بوجودات
فعند الاجتماع بين تلك الاجزاء التي كل واحد منها ليس بوجود لا بد ان يحصل امر زائد على تلك الاجزاء هو الوجود والا اي وان
لم يحصل عند الاجتماع امر زائد [illegible] هناك اصلا اذ ليس ثمة الا تلك الاجزاء التي ليست بوجودات فيكون ذلك الامر الزائد
الحاصل عند اجتماع الاجزاء الذي هو الوجود عارضا لها بسبب اجتماعها فيكون هي اي تلك الاجزاء [illegible]
[illegible] عن اجتماعها عارضا لها لا اجزاء له فيكون المركب فاعل الوجود او قابله [illegible] والمقدر خلافه وقد يقال ولو كان للوجود
اجزاء فتلك الاجزاء ان اتصفت اما بالوجود فيكون الكل صفة للجزء لكن ذلك الجزء ليس صفة لنفسه [illegible]
فلا يكون الصفة [illegible] او بالعدم فيلزم اجتماع النقيضين وقد يقال [illegible] للوجود اجزاء فتلك الاجزاء اما ان تتصف
بوجود [illegible] او بعضه اي الوجود الذي هو المركب او بعده فيلزم [illegible] وجوده متقدما على كله [illegible]
او تتصف بوجود قبل اي قبل الوجود الذي هو المركب فيتقدم الشيء اي الوجود على نفسه او لا تتصف تلك الاجزاء [illegible]
اي بالوجود فلا شك انها لا تتصف بالعدم [illegible] اي تلك الاجزاء التي لم تتصف بالوجود [illegible]
تعريفه بالرسم فلوجهين احدهما ان الرسم لا يفيد معرفة الحقيقة [illegible] لا في وجه يمكن استفادته من الرسم
الثاني ان الرسم يجب ان يكون بالاعرف [illegible] في شرائط المعرف ولا اعرف من الوجود بالاستقراء فانا تتبعنا
المفهومات فوجدنا الوجود اعرف من كل ما يحاول تعريفه [illegible] اي الوجود [illegible] المفهومات [illegible]
من الكل لان العلم بالكل يتوقف على العلم بالجزء من غير عكس وايضا فالفيض من المبدا الفياض عام والنفس الانسانية قابلة
للتصورات واذا وجد القابل والفاعل لم يتوقف الفيض الا على اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع وكل ما كان شرائطه وموانعه
اقل كان الى الفيض اقرب والاعم [illegible] لا شك انه اقل شرطا ومعاندا من الاخص لان شرط العام ومعانده شرط الخاص ومعانده
[illegible] من غير عكس كلي لان الخاص بحسب خصوصه له شرائط وموانع لا تعتبر في العام اصلا فيكون اجتماع شرائطه وارتفاع
موانعه اكثر بالنسبة الى الخاص فيكون وقوعه في النفس [illegible] اكثر من وقوع الخاص [illegible] فيكون اعرف والجواب الى
جواب الوجه الثالث [illegible] ان توقف الوجود بالحد [illegible] ان اجزاءه التي بعدها وجودات وقولكم فالجزء مساو
للكل في تمام الماهية [illegible] مبني على ان وجود كل شيء [illegible] نفس حقيقته وهي [illegible] الحقائق [illegible] فكذا الوجودات
[illegible] اجزاء الوجود مخالفة في انفسها ومخالفة للمركب منها وقد سبقت منا اشارة الى ان الخلاف في كون الوجود
بديهيا او كسبيا مبني على كونه مفهوما واحدا مشتركا واما على تقدير كونه نفس الحقيقة فالمناسب ان يقال بعضه بديهي وبعضه
كسبي [illegible] شيء من الحقائق الموجودة بديهيا [illegible] في الجواب ان يقال اجزاؤه وجودات وليس يلزم من ذلك مساواة
الجزء للكل في الماهية لجواز ان يكون صدق الوجود على تلك الاجزاء صدقا عرضيا ولا استحالة في صدق الكل على اجزائه
كذلك [illegible] ان اجزاءه ليست وجودات قوله يحصل عند الاجتماع بين تلك الاجزاء امر [illegible] وذلك الامر
الزائد هو المجموع من حيث هو مجموع وهو عين الوجود وان كان كل واحد من اجزاء ذلك المجموع ليس بوجود فلا يكون المركب
الوجود [illegible] ثم ذكره صدق على سائر المركبات التي يحكم بتركبها [illegible] نظر [illegible] في الكلين [illegible] صوران كان

اجزاء متكثرة متساوية لاجزاء الكل في الماهية وان لم يكن متكثرة فان حصل عند الاجتماع امر زائد عليها بحسب من اجتماعها عارض لها
لم يتكثر كان الاشتراك في الحقيقة او الصورة فيه لانه وان لم يحصل كان المتكثر بعضه او ليس متكثرا **قوله في الاستدلال**
ثانيا على نفي تركيب الوجود من الاجزاء **متصفة بالوجود او العدم فلا كما في المركبات** الخارجية المركبة **او بجزء واحد منهما دون جميع**
نقيضها فيكون الدليل متضمنا لبطلانه فنقول هنا اجزاء الذات احدها او ليس جائز فعلى الاول يكون كل منها الجزء وعلى الثاني
يلزم اجتماع النقيضين **والحق عنده لكن اتصاف الوجود بنقيضه** اي العدم **بالعدم وانه** اي الوجود والعدم ايضا **لا يعني لان**
الشيء الذي لا وجود له في الخارج ولا لا وجود له فهو معدوم اذ لا واسطة عنده بين الوجود والمعدوم فالوجود معدوم
وليس يلزم من هذا اجتماع النقيضين لان معروض الوجود فانه موجود فقط ولان الوجود نفسه فانه معدوم فقط ثم وليس هنا
اتصاف احد النقيضين بالآخر بطريق الاشتقاق وليس بمحال انما المحال ان يتصف احدهما بالآخر بالمواطاة كان يقال العدم
الوجود عدم فحمل الشبهة على قاعدتهم ان يقال اجزاء الوجود متصفة بالعدم ويحصل من اجتماعها الوجود كما ان اجزاء الدار متصفة
باللادارية ويحصل من اجتماعها الدار غاية ما في الباب ان جزء الوجود اذا كان معدوما كان الوجود ايضا معدوما
وقد عرفت انه لا استحالة فيه **ولكن عند الشيخ** الاشعري **الاتصاف** اي اتصاف الوجود **بالوجود لانه نفس الحقيقة وانها**
موجودة فحمل الشبهة عنده ان اجزاء الوجود موجودة وليس يلزم منه كون الكل صفة للجزء لان وجود كل شيء عين حقيقته وليس المراد
بالصفة ما يكون خارجا عن الشيء قائما به بل يحمل عليه سواء كان عين حقيقته او داخلا فيها او خارجا عنها وقد عرفت ان ذكر
مذهب الشيخ لا يناسب هذا المقام لان الوجود اذا كان عين الحقيقة فمن الحقائق مركبات ومنها بسائط فكذا الحال
في الوجودات **وقد يقال** في حل الشبهة **لا يتصف** اجزاء الوجود **بالوجود ولا بالعدم** الا بالوجود ولا بالعدم **وهو تصريح بالواسطة**
بين الوجود والمعدوم فلا يتصف الا على مثبتي الاحوال فيكون اجزاء الوجود عندهم من قبيل الاحوال كما ان الوجود عندهم كذلك
قوله في الاستدلال ثالثا على نفي التركيب من الوجوه **تتصف الاجزاء بالوجود مع** او بعد **او قبل فقد** هذا مبني على تمايز الجنس
والفصل في الخارج وتقدمها بالوجود على النوع فيه بان الحق في المشهور انما هو تقدم على المركب من الجنس والفصل من الاجزاء
الخارجية المتمايزة الوجود في الخارج وهو اي تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما بالوجود على النوع **ممنوع بل التمايز** بينهما
في الوجود وتقدمهما على النوع انما هو في الذهن دون الخارج **كما سيأتي تحقيقه ولو كان** الاجزاء الوجود **متصفة بالعدم** اي بالعدم
المعدوم بل بالعدم **ولا يكون الوجود مع تحقق العدمات** حتى يكون محالا **بل مجرد وجودات** ولا يلزم الا كون الوجود مركبا من اجزاء
متصفة بنقيضه **وكذا كل مركب** من اجزاء متمايزة الوجود في الخارج فانه مركب من اجزاء متصفة بنقيضه **فالعشرة** مثلا **المركبة**
لا شيء منها بعشرة اعني الوحدات التي تركب منها العشرة وكذا الحال في الاجزاء الذهنية فان الحيوان نفسه ليس بعين
الانسان في الحقيقة وان كانا متصادقين وليس يلزم من ذلك كون احد النقيضين جزءا من الآخر بل صفة الجزء
ليست جزءا من المركب ولنا ايضا انه يجوز ان يعرف الوجود بالرسم **قوله انا نرسم لا يعرف الكل فقد يجب تعريفه بكله**
وايصاله اليه **واما انه لا يفيد الا كنه شيء من الرسوم اصلا فلا يجوز ان يكون من الخواص مقصورة معرفته بشيء كالحقيقة** والباب
يكون لموجود خاصة كذلك **قوله** في الوجه الثاني لابطال الرسم **لا اعرف من الوجود مقصد** وكان **من ليس تصورا بديهيا** ويدل
انه كسبي **كيف يسلم منه انه لا اعرف منه** بل نقول كونه اعرف موقوف على كونه بديهيا فلا يتوقف عليه التعليل على ثبوت
البديهي وما ذكرتم من الاستدلال ليس يصح عنده **قوله** في الاستدلال ثانيا على كون الوجود اعرف ما فلهذا **لا اعم من الاخص**

ممنوع بل قد يكون الاعم وجوبا عاما للاخص فلا يلزم من تصور الاخص ولو بالكنه تصور الاعم فيجوز ان يكون كما في الوجود كذلك
كما في الاستدلال الاول وكذلك ليس **الشيء بما هو عام فلا مبني على الوجوب بالذات** حتى يجب ان يصير عند اجتماع الشرائط وارتفاع
الموانع ونحن لا نقول به بل الحوادث كلها مستندة عنده الى الفاعل المختار فيجوز ان يوجد العلم بالخاص دون العلم بالعام **قوله** في هذا
الاستدلال **شروط العلم وعلله اقل من شروط الخاص وعلله فلا** ذلك الذي ذكرتموه انما هو **بالنسبة الى تحققهما** اي
تحقق العام والخاص **في الذوات اذ العموم والخصوص انما يعرض للشيء باعتبار ذلك** فالاعم يكون تحققه في ضمن افراد
اكثر من افراده وافق فانه اذا ترتبت الاشياء في العموم والخصوص كالجوهر الى النوع الانسان بل صنفه فكلما يكون شرطا لتحقق
الاعم او معاندا له فهو شرط لتحقق الاخص او معاند له اذ لو لم يتحقق الاعم في ضمن فرد لم يتحقق الاخص في ضمنه بدون العكس
اذ قد يتحقق الاعم في ضمن فرد غير فرد الاخص **لا بالنسبة الى تحققهما في الذهن اذ لا علاقة بين التصورين الذهنيين** بحسب
تحققهما في الذهن فجاز ان يحصل صورة الخاص فيه بدون صورة العام ولا تعاند بين الصور الذهنية بل هي متعاونة الا ترى
ان الضد اقرب خطورا بالبال مع الضد فهذه نعم اذا كان الاعم جزءا للاخص وكان الاخص معلوما بالكنه كان شرطا لتحقق
الاعم في الذهن شرطا لتحقق الاخص فيه وكذا معاند تحقق الاعم فيه ان فرض هناك معاند تحقق الاخص فيه من غير عكس كلي
والكلية اي كون الوجود بديهيا **وقد عرفت الاول من تيسيره على ان يكون محتاجا الى معرف لوجهين الاول انه انما تعرف الماهية** كما
هو مذهب الشيخ **فلا يكون بديهيا كالماهيات** فانه ليس كل شيء منها بديهيا انما البديهي بعضها وجوبها **والثاني** عليها كما هو مذهب
المتكلم الوجود **من عوارضها** اي من عوارض الماهيات **فيعقل** الوجود **تبعا لها** لان العارض لا يستقل بالمعقولية لكن
الماهيات ليست بديهية **فلا يكون** الوجود **بديهيا ايضا** لان التابع للكسبي اولى ان يكون كسبيا **والجواب لا نسلم انه اذا كان**
عارضا للماهية يعقل تبعا لها اذ قد يتصور مفهوم العارض دون ملاحظة معروضه ومن يدعي ان تصور الوجود اول
الاوائل في التصورات كيف يسلم ان تعقله تبع لتعقل غيره **سلمنا لكن يكفي** لتصور العارض **تصور ماهية معينة**
وقد يكون ضروريا فيعقل العارض تبعا لهذه الماهية الضرورية فلا يلزم كونه كسبيا **وقد يجاب عنه** اي عن هذا الوجه بانه يعقل
العارض **تبعا للماهية المطلقة** الصادقة على الماهيات كلها وانها بديهية **وفيه نظر لان الماهية من حيث هي ماهية** اعني
مفهوم لفظ الماهية **من عوارض الماهيات المخصوصة فيعود الكلام فيه** بان يقال هي ايضا غير مستقل بالمعقولية بل تعقل تبعا
للماهيات المخصوصة التي ليست بديهية فيحتاج في الاحد الجوابين السابقين فيلزم الاستدراك في هذا الجواب الوجه **الثاني**
ان يقال لا شك انه **لا يشتغل العقلاء بتعريف التصورات البديهية كما لا يبرهن العقلاء على القضايا البديهية فلو كان**
الوجود ضروريا لم يعرفوه **والجواب ان تعريفه ليس لافادة تصوره** حتى ينافي كونه بديهيا **بل غرضه التنبيه على ان المراد**
بلفظ الوجود من بين سائر التصورات وليلتفت النفس اليه بخصوصه فيكون تعريفا لفظيا والتصديق كاشف
البديهي يجوز تعريفه بحسب اللفظ فان البديهي وان كان حاصلا في الذهن بذاته لكن قد يكون مجهولا من حيث انه
مدلول لفظ مخصوص ومراد به فيعرف ليعلم انه مدلوله ومراد به **وقد اجيب** عن الوجه الثاني **بان احدا لم يشتغل بتعريف**
الكون في الاعيان الذي وقع التردد فيه **لكن جماعة لما تصوروا انه** اي الوجود ليس هو الكون في الاعيان بل هو **شيء يوجب**
الكون في الاعيان ولم يكن ذلك الشيء الذي توهموا انه الوجود **ضروريا اشتغلوا بتعريفه** وذلك لا ينافي بداهة
الكون في الاعيان الثالث من المتكلمين بكون الوجود بديهيا **من يدعي انه لا يتصور الوجود اصلا لا بداهة ولا اكتسابا**
بل هو ممتنع التصور **واحتجوا على ذلك بوجهين الاول ان تصوره انما يكون بتمييزه عن غيره** لان المدرك متميز بالضرورة عن غيره

المدرك وتعلق التمييز بالرفع ومعنى انه ليس بغيره سلب مخصوص فيتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق الذي هو عدم مطلق
لا يتعقل الا بعد تعقل الوجود المطلق لكونه مضافا اليه فيلزم الدور لتوقف تعقل كل واحد من الوجود والعدم على تعقل الآخر
والجواب ان تصور حقيقة غيره في نفس الامر لا العلم بتميزه عن غيره حتى يجب في تصوره تعقل السلب الذي هو المتوقف الى الدور
مطلقا ولكن التعقب او الايجاب بحمل الوجود والعدم كما في بداهة الوجود او تعقلت هناك ان المعتبرة الموجبة صدق المحمول على الموضوع
وذلك لا يقتضي وجود المحمول في نفسه ولا وجوده لموضوع بل يقتضي اتصاف الموضوع به فلا يكون الايجاب فيه الا بوجود ولا يجب الا
تعقله وعلى هذا فالسلب يتبع ذلك الصدق والاتصاف لمشابهته لمعناه الحقيقي الذي كلاهما في الامر الثاني المعتبر بحصول
الماهية في النفس فيحصل مثل الوجود في النفس على تقدير كونه متصورا والتشريح به والا امتنع ان تتصور شيئا ...
في النفس احلا اعني وجودها ذا التصور والجواب ان ما ذكرتم من ان تصور الشيء حصول ماهيته في النفس قول بالوجود الذهني
ونحن لا نقول بالوجود الذهني ولئن سلم فيكفي في تصوره اي تصور الوجود حصوله للنفس فيكون العلم بالوجود ح علما حضوريا
لا يحتاج فيه الى الحصول بصورة منتزعة من المعلوم في العالم بل يكون المعلوم نفسه حاصلا له حاضرا عنده سواء كان الوجود
المطلق ذاتيا للوجود النفس او عارضا له فانه على التقديرين حاضر عندنا وذلك كما نتصور ذاتنا بذاتنا لا بصورة منتزعة من
ذاتنا حالة في ذاتنا اومنع على تقدير تسليم الوجود الذهني ما ذكره بقوله الكلية التي هي ماهية الوجود الموجود الجزئي القائم
بالنفس على ان المنع حينئذ مقوم المشائين محلها اي قيام الاعراض بمحالها وليس قيام الوجود بالنفس كذلك ثم من قال
بانه اي الوجود معرف حقيقة لكونه كسبيا فقد ذكر فيه عبارات الاولى انه اي الوجود هو الثابت العين والمعدوم هو المنفي
العين وفائدة لفظ العين التنبيه على ان المعرف هو الموجود في نفسه لا الموجود لغيره والمعدوم عن غيره ولا ما هو اعم منهما
ثم انه المنقسم الى الفاعل والمنفعل اي مؤثر ومتأثر او المنقسم الى الحادث والقديم والمعدوم ما ليس كذلك ثم انه ما يعلم
ويخبر عنه اي يصح ان يعلم ويخبر عنه والمعدوم ما لا يصح ان يكون كذلك فهذه العبارات معرفات للوجود ويعلم منها تعريفات الوجود
فقال الوجود ثبوت العين او ما به ينقسم الشيء الى فاعل ومنفعل او الى حادث وقديم او ما به يصح ان يعلم الشيء ويخبر عنه وكله
اي كل ما ذكره هذا القائل تعريف للشيء بالاخفى كالاخفى فان الجمهور يعرفون معنى الوجود والموجود ولا يعرفون شيئا مما ذكره
في هذه العبارات وايضا الثابت مرادف للموجود والثبوت للوجود فلا يصح تعريفه به تعريفا حقيقيا وانما علم بوجود له اثر
في الفاعل والمنفعل موجود ... والقديم موجود لا اول له والحادث ما لوجوده اول فلا يصح اخذ شيء منها في تعريف
الوجود وصحة العلم والاخبار امكان وجود ما فالتعريف بها ايضا دوري المقصد الثاني في انه اي الوجود مشترك اشتراكا معنويا
الى معنى واحد اشترك فيه الموجودات باسرها واليه ذهب الحكماء والمعتزلة غير ابي الحسين واتباعه وذهب اليه جميع
الاشاعرة ايضا الا انه مشكل عند الحكماء متواطئ عند غيرهم وانما ذهبوا الى كونه مشتركا معنى لوجوه آ انه لو لم يكن
مشتركا لامتنع الجزم به اي بالوجود عند التردد في الخصوصيات من انواع الموجودات واشخاصها ضرورة ... اي الوجود
على تقدير كونه غير مشترك اما نفس الخصوصيات او المختص بها ذاتيا كان لها او عرضيا فيزول الجزم ويتبع زوال اعتقاد ... اما على
الاول فلان التردد في الخصوصيات يقبل التردد في الموجودات التي هي اعيان تلك الخصوصيات واما على الثاني فلان التردد
في شيء يستلزم التردد فيما يختص به قطعا والثاني باطل لانا اذا فرضنا موجودا ممكنا جزمنا بان له سببا فاعتقدنا موجودا ثم ترددنا
في ان ذلك السبب واجب او ممكن وعلى تقدير كونه ممكنا جوهر او عرض واذا كان جوهرا فهو متحيز او غير متحيز وهكذا
ترددنا في جميع انواع الموجودات واشخاصها ولم يكن ترددنا في هذه الخصوصيات موجبا لزوال الجزم المتعلق بوجود ذلك

السبب ومقتضيا للتردد فيه وكذا اذا اعتقدنا ان ذلك السبب ممكن ثم تبين لنا انه واجب فانه يزول اعتقاد كونه
ممكنا اي اعتقاده كونه واجبا مع ان اعتقاد كونه موجودا باق على حاله لم يتغير اصلا فلولا ان الوجود مشترك معنى لتغير
اعتقاده ايضا لا نقال ذا ترددنا في الخصوصيات فقد ترددنا في معنى الوجود وكذا اذا زال اعتقاد بعضها الى بعض زال
اعتقاد معنى الوجود الا ان الباقي هو الحاصل بلا تردد وزوال هو المسمى بلفظ الوجود المشترك بين جميع الموجودات
لكون الاشتراك لفظيا لا معنويا لانا نقول نحن نعلم ان هذا الجزم باق بحاله مع قطع النظر عن العلم بوضعه وانه لا يختلف
باختلاف اللغات فوجب ان يكون الاشتراك معنويا الوجه الثاني انا نقسم اي الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن
ووجود الممكن الى وجود الجوهر والعرض وهكذا نقسمه الى وجودات الانواع واشخاصها او نقسم الوجود الى هذه الموجودات باسرها فان
القائل بالتقسيمين واحد ومورد القسمة مشترك بين جميع اقسامه التي تنقسم اليها ابتداء لان حقيقة التقسيم ضم القيود الى المشترك
... نقسم الوجود الى ما ذكرتم للاشتراك اللفظي كما نقسم العين الى الجارية والباصرة لكونه مشتركا بينهما لفظا لانا نقول هذه معنى
قسمة الوجود قسمة عقلية بالترتيب على ما علم ... ولذلك لا تختلف باختلاف اللغات المتفاوتة وممكن فيها الحصر العقلي الدائر بين النفي
والاثبات بخلاف ذلك الذي ذكرتم من التقسيم للاشتراك اللفظي كتقسيم العين فانه موقوف على الوضع والعلم به ويختلف
بحسب اختلاف اللغات ولا يمكن فيها الحصر العقلي فالاشتراك المعنوي واجب في الشيء العقلي هذا وقد قيل التقسيم في
مثل العين انما هو باعتبار تاويله بالمسمى بلفظ العين فيؤول الى الاشتراك المعنوي ولولا هذا التاويل لكان ترديدا
لا تقسيما وتردد به يعود الاشكال بجواز مثل ذلك في الوجود ... الوجهان بالماهية والتشخص فيقال نحن نجزم
بالماهية في ذلك السبب اي نجزم بان له ماهية ونتردد في خصوصيات الماهيات ونقسم الماهية الى الخصوصيات
وكذا الحال في التشخص فيلزم كون الماهية والتشخص مشتركين معنى لان الماهيات متخالفة الحقائق والتشخصات
جزئية فلا يكون مشتركة بل متخالفة الهويات فالحق انه ان اريد بوجود الاشتراك اي ان اريد من الاستدلال بهذين الوجهين
وجود ان الوجود معنى واحد مشترك بين الموجودات سواء كان افراده متماثلة في الحقيقة اولا فهما اي مفهوم الماهية و
التشخص ايضا عارضان للماهيات المخصوصة والتشخصات الجزئية مشتركان بينهما وان كانت افرادهما متخالفة الحقائق والهويات
فلا نقض بهما وان اريد به تماثل افراد الوجود اي اريد انه مشترك وافراده متماثلة متفقة بالحقيقة فلا يتم المراد من هذين الوجهين
والنقض بهما اي بالماهية والتشخص وارد عليهما لان افرادهما متخالفة لا متماثلة وانت خبير بان المتبادر ... الاشتراك
مطلق هو المعنى الاول الوجه الثالث ان العدم مفهوم واحد اذ لا تمايز فيه اي في العدم بالذات فلا تعدد فيه اذ
لا يتصور تعدد بلا تمايز فكذا ما يقابله اعني الوجود معنى واحد والا بطل الحصر العقلي بينهما حتى ان قولك الشيء اما موجود
او معدوم حصر عقلي لا يخرج منه قطعا فاذا كان العدم مفهوما واحدا والوجود مفهومات متعددة بطل ذلك الحصر العقلي
ضرورة انه لا حصر في العدم المطلق والوجود الخاص فانك اذا قلت زيد اما ان يكون موجودا بالوجود الخاص او لا يكون موجودا
اصلا لم يكن ذلك حاصرا لجواز ان يكون موجودا بوجود مغاير لذلك الوجود الخاص فان قيل اريد انه اما موجود بوجود من
الوجودات واما ليس موجودا اصلا لم يبطل الانحصار قلنا فكان الحصر بملاحظة اللفظ ... ولا يكون عقليا اي مستوعبا
تابعا للوضع مختلفا بحسب اختلافه والجواب انا نقول ان العدم مفهوم واحد بل هو متعدد متمايز بحسب اضافته الى الوجود
فان كان الوجود متنوع الحقيقة فالعدم كذلك الحقيقة ولا شك ان الحقائق متعددة ولكل حقيقة عدم يقابلها والوجه

بين الحقيقة المنحصرة ورفعها حاصر بلا شبهة وان كان الوجود زائدا على الحقائق متعددة بحسب تعددها كان ايضا كل وجود
مخصوص لشيء مع نقيضها ويكون الترديد بين ذلك الوجود ورفعه حصرا عقليا كما ان الترديد بين الوجود المطلق على تقدير شموله
وبين رفعه حصر عقلي الوجه الرابع قال بعض الفضلاء هذه القضية اي كون الوجود مشتركا معنى ضرورية لا حاجة الى دليل بل يكفيها
ادنى تنبيه اذ يحكم بالضرورة ان بين الموجود والموجود كالسواد والبياض الموجودين شبها ما ليس مثله في الاعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم
كالبياض والعنقاء وليس هذه الشركة في الكون المذكور بحسب اتحاد الاسم لانها ثابتة مع قطع النظر عن الالفاظ والاوضاعها
وهذا الذي ذكره لا ينافي الاشتراك اللفظي فانه غير ممتنع لدوامها بالف اي التشبيه قاطع فيما ادعيناه كذا في المباحث المشرقية قال الشيخ
وجود الحقيقة الماهية والتشخص فان الحال فيها كذلك ايضا فان اكتفى بوجود الاشتراك تم الكلام وان ادعى معه التماثل بين افراد
الوجود بطل بشهادة الماهية والتشخص الوجه الخامس قال ذلك البعض من الفضلاء من زعم انه اي الوجود غير مشترك معنى
اعترف انه مشترك من حيث لا يدري اذ لو لم يتصور مفهوما واحدا شاملا لجميع الموجودات حكم عليه بانه غير مشترك
بين الموجودات فلزمه برهان في كل وجود وجود انه كذلك اي غير مشترك فاذا لم يمكن الدعوى المتعلقة بامور متعددة واحدة عامة
لها لم يمكن اثباتها بدليل واحد عام لان تلك الدعوى ح متعددة بحسب المعنى كتعدد تلك الامور فلا بد لكل واحدة من تلك
الدعاوى من برهان على حدة والحاصل ان الدليل اذا كان واحدا شاملا للمتعدد فلا بد ان يكون الدعوى عامة شاملة
لذلك المتعدد وعمومها اياه انما يكون باخذ معنى واحد عام يعمه اذ لولاه لوجب التعرض لخصوصية كل واحد من ذلك المتعدد
فمن قال ان الوجود غير مشترك فلا شك ان حكمه هذا غير مقتصر على وجود واحد بل يتناول كل وجود فلو كان مفهوم
الوجود متعددا لاحتاج ذلك القائل الى ان يبرهن على كل واحد واحد من وجودات الماهيات انه غير مشترك لاستحالة ان يتعلق
الدليل الواحد على متعدد باعتبار خصوصية كل واحد منه لكنه يعرف بان حجة على ان الوجود غير مشترك متناول لكل وجود فلا بد له
من ان يتصور معنى واحدا شاملا للموجودات باسرها ويحكم على ذلك المعنى بحكم ايجابي صادق هو انه غير مشترك فلا بد ان
يكون ذلك المعنى متحققا فقد لزمه الاعتراف بان الوجود مشترك والجواب انا نختار انها اي الدعوى سالبة لا موجبة
معدولة فنقول لا وجود معنى مشترك منها بين الوجودات وذلك لا يقتضي وجودا مشتركا بل يكفيه تصور وجود كذلك كما تقول لا موجود
متحيز مشترك بين اثنين فانه لا يقتضي شخصا مشتركا بينهما لاستحالته بل يقتضي تصوره وتحقيقه ان السالبة لا تقتضي وجود
الموضوع بل تصوره فقط ويمكن ان يجاب ايضا بان المراد بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود وهذا معنى واحد شامل لجميع الخصوصيات
فيحكم لها حكما عاما لها بهذا العنوان المتناول لها من غير حاجة الى ان يبرهن على خصوصية كل واحد منها الوجه السادس لو لم يكن
الوجود معنى واحدا مشتركا لم يتميز الواجب عن الممكن فانا اذا تعقلنا على تقدير كون الوجود معاني متعددة الشيء اما ان يجب وجوده او لا
يجب له الوجود بمعنى ولا يجب بمعنى آخر فيكون الشيء الواحد واجبا وممكنا معا فلا تمايز اصلا بخلاف ما اذا كان
الوجود معنى واحدا لاستحالة ان يكون نسبة المعنى الواحد الى الشيء الواحد بالوجوب والامكان معا بالنظر الى ذاته والجواب
ان ما ذكرتم مبني على جواز ان يكون لشيء واحد وجودات وكون الشيء الواحد له وجودان وان كان الوجود نفس الحقيقة او زائدا
عليها معلوم الانتفاء بالضرورة لامتناع ان يكون الحقيقة الواحدة حقيقتين او ان تكون موجودة بوجودين وان كان زائدا عليها
والثاني قال ليس الوجود بمشترك معنى بل هو مشترك بين الكل اشتراكا لفظيا اذ القائلون بانه نفس الحقيقة في الكل وهم جمهور
هنا مذهب ثالث نقل عن الكشي واتباعه وهو ان الوجود مشترك لفظا بين الواجب والممكن ومشترك معنى بين الممكنات

الوجود نفس الماهية او جزؤها او زائد عليها

مذاهب ٣

كلها وهذا الذي تقدم من نقل الاقوال المقصد الثالث في ان الوجود نفس الماهية او جزؤها او زائد عليها وفيه ثلاثة اقوال احتمالات
الوجود جزء للماهية فاما ان يكون نفس الماهية في الكل حتى في الواجب والممكن جميعا او زائدا عليها في الكل او يكون نفس الماهية في الواجب زائدا عليها
في الممكن او بالعكس وهذا الاحتمال الاخير لم يقل به احد فانحصرت المذاهب في ثلاثة احدها للشيخ ابي الحسن الاشعري وابي الحسين البصري
من المعتزلة انه نفس الحقيقة في الكل اي الواجب والممكن كما ذكرنا لوجوه ثلثة الاول لو كان الوجود زائدا على الماهية كانت الماهية
من حيث هي هي غير موجودة اي اذا اعتبرت الماهية في حد ذاتها مع قطع النظر عن جميع ما هو خارج عنها لم تكن موجودة فكانت معدومة
اذ لا واسطة بينهما فيلزم ح من انضمام الوجود اليها وقيامه بها اتصاف المعدوم الذي هو الماهية بالوجود وانه تناقض اذ تكون الماهية ح
موجودة ومعدومة معا والجواب من وجهين الاول النقض بسائر الصفات الزائدة على موصوفاتها بلا اشتباه فيقال لو كان السواد مثلا زائدا
على الجسم كان الجسم من حيث هو غير اسود واذا انضم اليه السواد لزم اتصاف الجسم الذي ليس باسود بالسواد فيلزم ان يكون ذلك الجسم
اسود وليس باسود معا وانه تناقض والثاني الحل وهو ان الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة كما يأتي في المقصد الثاني في كل منهما
اي من الوجود والعدم زائد عليها خارج عنها وقولنا الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة معنى ان ذاتها ليست عين الوجود
ولا عين العدم وانه ليس شيء منهما داخلا فيها بل كل واحد منهما زائد عليها فاذا اعتبر معها الوجود كانت موجودة واذا اعتبر معها العدم
كانت معدومة واذا لم يعتبر معها شيء منهما لم يمكن ان نحكم عليها بانها موجودة او معدومة ولا نعني ان الماهية تنفك عنهما حتى يلزم
الواسطة وتلخيصه ان الوجود ينضم الى الماهية من حيث هي هي وحدها لا الى الماهية المأخوذة مع العدم حتى يلزم التناقض ولا الى الماهية المأخوذة
مع الوجود حتى يلزم كونها موجودة قبل وجودها وبعبارة اخرى ينضم اليها لا بشرط كونها موجودة ولا بشرط كونها معدومة بل في زمان كونها
موجودة بهذا الوجود لا بوجود آخر كل ذلك على قياس انضمام العوارض الى محالها الوجه الثاني قيام الصفة الثبوتية بالشيء فرع وجوده اي
وجود ذلك الشيء في نفسه ضرورة فان ما لا ثبوت له في نفسه لم يمكن ان يتصف بصفة ثبوتية ولا شك ان الوجود امر ثبوتي فلو كان الوجود
صفة زائدة قائمة بالماهية لزم ان يكون محل قيام الوجود بها لها وجود فيلزم كون الشيء موجودا مرتين هذا خلف وايضا يلزم تقدم الشيء
على نفسه ان كان الوجود السابق عين اللاحق وعود الكلام في ذلك الوجود السابق ان كان غير الوجود اللاحق بان يقال لو كان الوجود
السابق صفة قائمة بالماهية لكان لها قبل قيام هذا الوجود بها وجود ثالث ويتسلسل الوجودات الى ما لا نهاية له وهو ممتنع ومع
امتناعه نقول انه مستلزم لانكار من وجود لا يكون هو وتلك الماهية وجود آخر فيكون مجموع تلك الماهية وذلك لان جميع هذه الوجودات
الزائدة التي لا نهاية لها عارضة للماهية فيقتضي ان يكون لها وجود قبلها لامتناع اتصاف المعدوم بالصفات الثبوتية وذلك
الوجود لا يكون زائدا على الماهية والا لم يكن ما فرضناه جميعا جميعا بل يكون عينها وهو المط والجواب ان الضرورة انما قضت
في صفة ثبوتية وجودية هي غير الوجود فان البديهة تشهد بان كل صفة ثبوتية سوى الوجود فان قيامها بالموصوف فرع وجود
الموصوف في نفسه واما الوجود فالضرورة تشهد على عكس ذلك لانها تقضي بامتناع مسبوقيته بالوجود لما ذكرتم من لزوم كون الشيء موجودا
مرتين ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه او تسلسل الوجودات الى ما لا نهاية له وقد يقال ان نقول هذا من قبيل التخصيص للاحكام العقلية
اليقينية بسبب ما يعارضها كما هو دأب اصحاب العلوم الظنية في احكامها العامة فلا يصح قطعا بل الصواب ان يقال الضرورة
حاكمة بان كل صفة ثبوتية اي موجودة في الخارج فان قيامها بالموصوف فرع وجوده فيه وليس الوجود صفة موجودة في الخارج
فلا يكون صفة حقيقية بل اعتبارية هي معروضه انما هو في العقل وحده فهو ثبوتي بمعنى انه ليس السلب داخلا في مفهومه لا بمعنى انه موجود
في الخارج فلا يكون مندرجا في ذلك الحكم الضروري فلا يتجه الاعتراض بانه هذين الوجهين ان صح لزم منهما ان الوجود ليس صفة

تحقيق م

الجواب م

على الماهية [illegible] فيها لجواز ان يكون جزءاً لها وان لم ينتسب اليه بعد الوجه الثالث لو كان الوجود زائداً على الماهية او جزءاً لها لكان
له وجود آخر لامتناع اتصافه بالعدم الذي هو نقيضه [illegible] ننقل الكلام الى وجود الوجود ويتسلسل الوجودات الى ما لا نهاية له والجواب
المنع اي لا نسلم اللزوم [illegible] لكون الوجود من المعقولات الثانية فلا يكون موجوداً بل [illegible] ولا استحالة في اتصاف الشيء بنقيضه اشتقاقاً
انما يستحيل اتصافه به مواطاة [illegible] ان للوجود وجوداً على ذلك التقدير فيكون الوجود نفسه [illegible]
[illegible] نقول قدم القديم نفسه وحدوث الحادث نفسه على تقدير كون القدم والحدوث موجودين في الخارج وكذلك [illegible]
ما ذكر من وجوب الوجوب وامكان الامكان وغير ذلك من الانواع المتكررة التي سيأتي ذكرها فان كل صفة يحمل على غيره [illegible]
اي على ذلك الغير لكن ثبوته لنفسه ليس امراً زائداً على نفسه فنقول مثلاً كل مفهوم مغاير للتقدم فانه لا يكون [illegible]
اعني مفهوم التقدم واما مفهوم القدم على تقدير وجوده فهو قديم نفسه [illegible]

[illegible]

المقدمة لان حصول شيء في الذهن لا يستلزم معقولية ذلك الحصول والحكم بثبوته له فان الشعور بالشيء غير الشعور بذلك الشعور
وغير مستلزم له على وجه لا يشك فيه ولذلك اختلف فيه اي في الوجود الذهني ومن انكره انكره ببرهان فلا يكون معلوما بالضرورة
ولو كان تحقق الوجود الذهني مما لا شك فيه وموجبا للجزم لما انكره عاقل ولما احتيج الى برهان وايضا فالماهية الخارجية اي
المتحققة في الخارج اذا لم يكن معقولة لاحد خالية عن الوجود الذهني مغايرة له فلا يكون نفسه ولا جزءا منه فبهذا تم الجزء الآخر من
المدعى ثم لا يمكن ان يقال الماهية التي في الذهن خالية عن الوجود الخارجي فيكون زائدا عليها ايضا اذ يتوجه عليه انا لا نسلم حصول
الماهية في الذهن وقد قال بعض الفضلاء يعني القاضي الارموي حاصل الدليل الذي هو الوجه الثاني انا نعلم اي الممكن كالمثلث
مثلا تصورا فان هذا معنى كون الماهية الممكنة معقولة ولا نعلم اي وجود الممكن تصديقا لان المثلث الوجود خارجا في التصديق به لا التصور
تقرير الدليل هكذا نعلم الماهية تصورا ولا نعلم وجودها تصديقا فلا ينتج اذ الاوسط غير مكرر وليس له وجود اذ الاستدلال ل
ليس بما توهمه هذا الفاضل بل بانا نشك في ثبوته اي ثبوت الوجود للماهية المعقولة ولا نشك في ثبوت الماهية وذاتياتها لها لماهية
لامتناع الشك في ثبوت الشيء لنفسه وفي ثبوت ذاتياته له فلا يكون الوجود نفس الماهية ولا جزءا لكن يرد على هذا انه انما لا يجوز
الشك في الجزء اذا كانت الماهية معقولة بالكنه ولا نسلم ان شيئا من الماهيات معقولة كذلك وايضا المثال الجزئي لا يصحح قاعدة
كلية فيجوز ان يكون بعض ما لم نتعقلها من الماهيات [illegible] تعقلت نفس ماهيتها لم نشك في وجودها فاذا ذكرته انما يصلح للابطال
قول من ادعى ان كل موجود نفس الماهية لا لاثبات ان كل موجود زائد عليها الوجه الثالث لو كان الوجود نفس الماهية لما افاد
حمله عليها فائدة معقولة اصلا بل كان بمنزلة ما لا يعتد به لكان قولنا السواد موجود مع كونه مفيدا فائدة معتدا بها كقولنا السواد سواد والموجود
موجود مما لا يعتد به فالظاهر ان يقال وكان كقولنا السواد سواد والوجود وجود قيل ولو كان الوجود جزءا لكان قولنا السواد
موجود كقولنا السواد لون او ذو لون نظرا فيه فائدة جديدة اذا كان السواد معقولا بالكنه بخلاف حمل الوجود وعلى الوجه الرابع
لو لم يكن الوجود زائدا على الماهية لكان اما نفسها او جزءا لها والاول باطل لانه اي الوجود مشترك كما عرفته دونها اي دون الماهية
لان حقائق الموجودات متخالفة بالضرورة ولا يقال ان لكل ذات واحدة متعددة بحسب الاوصاف لا غيرها متعددة في
نظر العقل بعده مكابرة لا تسمع اليها وكذا الثاني باطل اذ لو كان الوجود جزءا للماهيات كان تمام الذاتيات المشترك بين الموجودات
اذ لا ذاتي لها اعم منه فكان جنسا لها ان كان محمولا عليها والا كان جزءا مشتركا مثل الجنس وتمايزت الانواع المندرجة تحته بفصول
او باجزاء مختصة مثل الفصول هي ايضا موجودة لكونها معقولة واجزاء للماهيات الموجودة فيكون الوجود جنسا لها اي لتلك
الفصول ايضا او الوجود جنس لجميع الموجودات منها فللفصول فصول اخر كذلك اي موجودة ايضا ويلزم التسلسل في ترتب اجزاء
الماهية الواحدة الى غير النهاية وانه اي كون المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط لان البسيط مبدأ المركب فاذا انتفى انتفى المركب
قطعا والكثرة وجودا كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد لانه مبدأ الكثرة فاذا انتفى انتفت الكثرة ايضا فقد وجب ان يوجد في
تلك الفصول المترتبة الى ما لا نهاية له فصل بسيط واحد فينقطع بذلك السلسلة التي فرضت غير متناهية وايضا فالوجود محمول على
ما لا يكون جزءا للعرض او عرضا فقد بطل كونه جزءا للماهيات بدليل ثان والجواب عن الوجه الرابع انا نختار كون الوجود جزءا
ونجيب عن الدليل الاول بانه لا يلزم من كونه جزءا ان يكون جنسا لها اي للماهيات اذ الانواع الموجودات ربما كانت بسيطة فلا يكون له
جنس للانواع المندرجة تحته ومن هاهنا اعترض عليه بان كل جنس للعالي من الاجناس الذي يقتضي وجودها وكذا ان يكون في
حيوان كل موجود تابعا له ونقيضه سلب جزئي لجاز ان يكون الوجود داخلا في بعض الماهيات دون بعض [illegible]

الوجه الثالث

لا يكون جزء الجوهر

عن الدليل الثاني بانه يقال ان قوله الوجود المحمول على الجوهر والعرض محمولا بالتشكيك فلا يكون جزءا لهما اي الجوهر والعرض من اقسام الوجود والوجود ليس من اقسام
الوجود لاستحالة ان يكون الشيء منقسما الى نفسه وغيره كذلك ما قاله والمحققون منهم وجوه اخرى
على ماهية الممكن اما بعد تغاير المفهومين اي مفهوم الوجود ومفهوم السواد مثلا فلا تغاير الذاتي اي ذات الوجود وذات السواد
مثلا والنزاع انما وقع فيه اي في تغايرهما الذاتي لا في تغاير المفهومين فان عاقلا لا يقول ان مفهوم السواد هو بعينه مفهوم الوجود بل يقول
العاقل ما صدق عليه السواد من الامور الخارجية هو بعينه ما صدق عليه الوجود وليس اي الوجود والسواد موجودين متمايزين في الخارج
يقوم احدهما بالآخر كالسواد القائم بالجسم فان للسواد هوية متمايزة عن هوية الجسم بحسب الخارج وقد ثبت الاول بانا ذكرنا
ما ذكرنا من ان ما صدق احدهما فهو بعينه ما صدق عليه الآخر وان ليس لهما هويتان متمايزتان ذكره الطالع بقوله ولا لكان للماهية
هوية متمايزة في الخارج مع قطع النظر عن الوجود ولكان للوجود ايضا هوية اخرى حتى يكون قيامها بهوية السواد في الخارج كان للجسم هوية
خارجية مع قطع النظر عن السواد وللسواد هوية اخرى حتى امكن قيام السواد بالجسم في الخارج وكانت اي الماهية قبل انضمام الوجود
اليها موجودة فيلزم ما فرضناه من المحذورات وهو حاصل كلام الشيخ الى الحسن الاشعري وقوى دليله لانه يدل على امتناع كون الوجود متمايزا بالهوية
عن هويات الماهيات الموجودة وفيه بحث لان ما ذكره يدل على ان الوجود والموجود لا يتمايزان في الخارج كتمايز السواد والجسم
الا ان هذا لا يستلزم ان يكون هوية الوجود في الخارج بعين هوية الموجود كالسواد مثلا حتى يكون ما صدق عليه احدهما هو بعينه ما صدق عليه
الآخر فيجوز ان يكون صدق عدم الامتياز بان لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات الثانية كيف ولو اتحد الوجود
بالسواد ذاتا في الخارج لكان محمولا على تلك الذات مواطاة كالسواد وايضا لم يكن لاحد شك في ان الوجود موجود كما لا شك
في ان السواد موجود وبالجملة فالهوية الثابتة في الاعيان هوية السواد والوجود عارض لها وتمايزهما في العقل فقط فاشتق منه الموجود
المحمول على تلك الهوية بالمواطاة وهذا القدر مسلم واما ان تلك الهوية ذات الوجود وذات السواد وماهية العنقاء
كما هي ذات السواد وماهية العنقاء ثم لم تثبت الحكماء الوجود الذهني فانهم ان ادعوا في ذلك اي وافقوا الشيخ في ان الوجود
الخارجي لا يمتاز عن الماهية في الخارج بل هما متحدان هوية قالوا بانه اي الوجود يغاير الحقيقة الخارجية ذهنا فانه اذا تصور
الماهية الموجودة في الخارج نفسها العقل الى امرين ماهية ووجود خارجي فيحصل منهما صورتان مطابقتان للماهية الخارجية ذهنا
فاذا تصور الماهية الموجودة في الخارج على قياس تحليل الجنس والفصل ثم استشهد على الاتحاد واتفق الشيخ في الاتحاد بحسب
الخارج وان خالفوه في التغاير بحسب الذهن بقوله وصرح ابن سينا في الشفاء انه من المعقولات الثانية فليس في الاعيان شيء هو وجود وفي
انه الوجود او الشيء في الخارج سواد او انسان او غيرهما من الحقائق فهذه الماهيات موجودات عينية مما يعقل في الوجود واما الوجود والشيئية
فلا تحصل لها في الاعيان بل هما من المعقولات الثانية التي تعرض للمعقولات الاولى من حيث انها في الذهن ولا يحاذى بهما امر في
الخارج وذلك اي الوجود في كونها من المعقولات الثانية كالحقيقة والتشخص والذاتي والعرضي فان مفهومات هذه الالفاظ معقولات
ثانية لا وجود لها في الخارج فليس في الاعيان شيء هو حقيقة مطلقة او تشخص مطلق او ذاتي او عرضي كذلك بل هذه مفهومات عارضة
في العقل للمعقولات الاولى ولا يذهب عليك ان هذا الكلام من ابن سينا تصريح بانه ليس للوجود هوية خارجية كالماهيات ولا
لكان مما عقل في الوجود لا معقولا ثانيا وذلك الفرق فاذا النزاع في ان الوجود زائد وليس بزائد راجع الى النزاع في الوجود الذهني فمن اثبت
كالشيخ قال ان الوجود الخارجي عين الماهية مطلقا ومن اثبته قال الوجود الخارجي زائد على الماهية في الذهن فمن ادعى من الشيخ
ان الوجود زائد مع انه نافٍ للوجود الذهني لم يكن على بصيرة في دعواه هذه البحث الثالث في ان الوجود زائد على الماهية في الواجب

آنه

الذهني

وجود الواجب والممكن وجود الواجب مقارن للماهية بل كان وجودا مجردا قائما بذاته مغايرا للماهية الواجب فتجرده عن الماهية وقيامه
بذاته لما بذاته فيكون كل وجود مجردا لان مقتضى الحقائق المتحدة لا تختلف ولا تتخلف عنه فيكون وجود الممكن ايضا مجردا عن الماهية
وقائما بنفسه في البحث الاول واما لغيره فيكون تجرده واجب الوجود لعلة منفصلة فلا يكون الواجب الذي هو ذلك الوجود المجرد
واجبا لاحتياجه في تجرده وقيامه بذاته الى غيره سواء كان ذلك الغير موجودا او معدوما [illegible] الوجه الثاني انه لو وجب مبدأ لكان كلها
فرد من افراد الوجود المجرد القائم بذاته مبدأ للممكنات اما الوجود وحده او مع قيد التجرد والاول يقتضي ان يكون كل وجود مبدأ لما الواجب
مبدأ له فيكون كل شيء من الاشياء الموجودة مبدأ لكل شيء حتى لنفسه ولعلله لان الوجودات متساوية في الماهية وبطلانه ظاهر
ان قيل والثاني يقتضي ان يكون التجرد وهو عدمي جزءا من مبدأ الواجب او جزءا [illegible] بديهة وهو دال على [illegible] اثبات الصانع لانه
لما جاز كون المركب من العدم وهو جاز كونه معدوما جاز ان يكون العدم الصرف موجبا ايضا لانا نقول لا يجوز ان يكون التجرد الذي
هو عدمي شرطا لتأثيره لا جزءا من المؤثر فلا يلزم ذلك انه لانا نقول فاذا كل وجود مبدأ لما الواجب مبدأ له الا انه تخلف عنه الاثر
لفقد شرطه وفي بعض النسخ لفقد شرط اي شرط يمكن اتحاده مع تساويه وجود الواجب الذي جاء مع الشرط وجود لكل وجود
كونه لكل شيء مبدأ لكل شيء حتى لنفسه وعلله وقد اجاب عنهما اي عن هذين الوجهين بحمل النقضين بان النزاع في ان وجود الواجب عين ماهيته
او لا ليس الوجود المشترك بين الموجودات اذ لا يقول عاقل بان الوجود المطلق المشترك عين حقيقته تعالى والا لكان حقيقته امورا
متعددة مقارنة لماهيات الممكنات بل في وجوده الخاص الذي هو [illegible] في الماهية لسائر الوجودات الخاصة المشاركة لها في مطلق مفهوم الوجود
فان ما صدق عليه انه وجود اي يحمل عليه الوجود مواطاة ليس نوع الواجب والممكن بل هو عين ماهية الواجب وقائم بذاته وهو المجرد المقتضي
بخصوصية ذاته تجرده عن الماهية وقيامه بذاته وهو المبدأ للممكنات ولا يلزم من ذلك ان يكون سائر الوجودات المخالفة
له في الماهية مجردة ومبدأ وانما يلزم هذا اذا كان وجوده مساويا في تمام الماهية لوجودات الممكنات واشتراك الوجود بينها
وان كان بالتواطؤ لا يستلزم تماثلها لجواز ان يكون افرادا وحقائق لها خارجة عن ماهياتها وبهذا القدر تم الجواب عن الوجهين معا
لكنه زاد في التوضيح فقال والحصة اي حصة الواجب من مفهوم الكون في الاعيان فانه على ماهية وهذا الجواب لا الشيخ عبد الله
الحواري بحصة الكون في الاعيان عارضة للماهية [illegible] كما انها عارضة لماهيات الممكنات والى هذا المعنى اشار الامام الرازي في المباحث
المشرقية حيث قال فان قيل الوجود كلي حق واجب الوجود مغاير للماهية وهذا ترك لمذهب الحكماء واختيار لما ذكرناه قلنا [illegible] فرق
اذ في الواجب والممكن في كون الوجود عارضا للماهية الا انه ثبت ان للممكنات امرا ثالثا وراء الماهية وحصة الكون في الاعيان
سواء ذلك الامر الثالث ما صدق عليه انه وجود وثبت ايضا انه اي ذلك الثالث معروض للحصة من الكون في الاعيان عارض
للماهية الممكنة فيظهر الفرق حينئذ في الممكن ثلثة امور ماهية وفرد من الوجود عارض لتلك الماهية وحصة من الكون الخارجي
عارضة لذلك الفرد وفي الواجب امران فرد من الوجود هو عين ماهيته وحصة من الكون عارضة لذلك الفرد فيكون ما صدق عليه
الوجود زائدا على الماهية في الممكن وعينها في الواجب ولكن لم يقم عليه اي على ذلك الامر الثالث دليل اصلا بل [illegible] احد
فان التزمه في الممكن [illegible] انها الفرق التزمنا نحن عدمه في الواجب وقلنا [illegible] الماهية ليس [illegible] فرد من الوجود هو [illegible] كما زعم
بل هي معروضة لحصة الكون [illegible] اي تلك الحصة زائدة على ماهيته وقائمة بها في الممكن فظاهر ما ذكره وقد عرفت
ان حقيقة الجواب هو منع تساوي وجودي الواجب والممكن في تمام الماهية وان كانا مشتركين في عارض [illegible] لها هو
مفهوم الوجود المطلق سواء كان صدقه عليها تواطؤا او تشكيكا وان [illegible] وان [illegible] في توضيح الجواب فانها [illegible] في حده

هذا اشارة الى وجود الممكنات والمفهوم لازم للماهية الواجب وكون [illegible] الوجود

الزيادة

الزيادة بطريق المنع خارجة عن قانون المناظرة وبطريق الابطال ما يجري نفعها لبقاء المنع بحاله ويستفاد من كلامه [illegible] ان في الممكن
امورا ثلثة ولما زيف جواب ذلك الفاضل قال ثم ههنا اعتراض وارد على الوجهين اشار اليه [illegible] فان الوجود [illegible] على افراده
بالتشكيك لا بالتواطؤ كما ذكر فان وجود الواجب اولى واقدم واقوى فيكون الوجود المقول بالتشكيك عارضا لما صدق عليه من افراده اذ
الماهية وجزؤها لا يكون مقولا بالتشكيك على افراده كما اشتهر فيما بينهم فالاشياء التي يصدق عليها اي على كل واحد منها انه وجود الوجود على الاشياء
التي يحمل عليها الوجود مواطاة وهي الوجودات لا الاشياء التي يصدق عليها الوجود اشتقاقا وهي الماهيات فان [illegible] مختلفة
الحقيقة اي يجوز ان يكون كذلك لان الاشتراك في العارض لا يوجب الاتحاد في الحقيقة فقد يكون بعضها اي الوجود الخاص الذي هو الواجب
هو المقتضي للتجرد والقيام بالذات والمبدأية فلا يلزم مشاركة وجود الممكن في ذلك الاقتضاء للتجرد والمبدأية لاختلاف الوجودين في الحقيقة
واشار الى الثاني بقوله وايضا [illegible] بيان التشكيك في اقتضاء كون التشكيك عارضا [illegible] فيمنع مجرد المنع ويتوجه ان
يمنعا ان الوجود امر مشترك معنى بين ما يطلق عليه الوجود فضلا عن ان يكون ذلك المشترك عارضا لافراده وان يكون حقائق
الوجودات مخالفة بالكنه مع الاشتراك في العارض يجب تجرد وجود الواجب ويمتنع على وجود الممكن من التجرد والمبدأية ويكون الوجود في ذلك
كالماهية والتشخص العارضين لما تحتها فانه يجب بعضها ما صدق عليه احدهما ويمتنع بعضها الاخر منه وذلك لاختلاف ما صدق عليه [illegible]
مع الاشتراك فيهما واقول اذا كانت الوجودات حقائق مختلفة متشاركة في العارض الذي هو الوجود المطلق بين كل وجود حصة من
العارض فهي للممكنات ماهية معروضة للوجود الخاص الذي هو معروض للحصة فقد ثبت ثلاثة اشياء فهذا الجواب الذي [illegible] فيه هو
التشكيك اذا حقق كان بعينه جواب ذلك البعض فيرد عليه ما يرد عليه وقيل وجه اخر وهو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على زيادة الوجود
في الواجب الوجوب الذاتي اضافة تقتضي في الواجب طرفين احدهما الماهية والاخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود فيكون
وجوده زائدا على ماهيته قلنا كون الوجوب اضافة ممنوع بل هو سلبي لان الوجوب هو الامر الذي به تمتاز ذات الواجب عن غيره
وذلك لان الموجودات الواجبة بذاته ممتاز عن غيره والصواب ان يقال ان فسر الوجوب الذاتي بالاستغناء عن الغير في الوجود
كان امرا سلبيا غير محتاج الى تحقق شيئين في الواجب وان فسر باقتضاء الذات للوجود فنقول وجوده الخاص الذي هو ماهيته تقتضي بذاته
عارضه الذي هو الوجود المطلق فان قلت فكذا سائر الوجودات الخاصة تقتضي بذواتها لعارضها فيكون واجبة قلت تلك الوجودات
ليست مستقلة في اقتضاء عارضها لانها في ذواتها محتاجة الى غيرها فكذا في اقتضائها المتفرع على ذواتها بخلاف الوجود الذي هو الواجب
فانه مستغن عما عداه بالكلية الزام للحكماء القائلين بان وجود الواجب عين ذاته وهو الوجه الرابع من تلك الوجوه الدالة الرازي
فان الحكماء اتفقوا على ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على الاخر فنقول الوجود طبيعة نوعية مشتركة بين الوجودات
فلا يختلف لوازمه ولا يمتنع كونه زائدا على ماهيات الممكنات عارضا لها وجب ان يكون في الواجب كذلك [illegible] اي بما ذكر ان الطبيعة
النوعية لا يجوز اختلاف لوازمها بل يصح على كل فرد منها ما يصح على باقيها اثبت الحكماء الهيولى للفلكيات فانهم اثبتوا في العناصر
كأنها قابلة للانفصال [illegible] ثم قالوا الاتصال وان لم تكن قابلة للانفصال الا ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية فلما كانت قائمة بالهيولى
في العنصريات وجب قيامها بها في الفلكيات لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف وبها ابطلوا المثل المجردة التي قال بها افلاطون كما سيأتي
في مباحث الماهية وابطلوا ايضا مذهب ذيمقراطيس في تركب الاجسام البسيطة الطبائع من اجزاء صغيرة الحقيقة قابلة للانقسام وهما لا فعلا
والجواب منع كونه اي الوجود طبيعة نوعية بل هو امر عارض لافراده التي هي الحقائق المتخالفة المتقدمة التابع في الوجود الذهني لا شبهة في ان
للنار مثلا وجودا به يظهر عنها احكامها ويصدر عنها اثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا

وان كان محتاجا في تحقق الى شيئين فلهذا قيده بتحقق الشيئين في الواجب

واستدلالها على [illegible] الخارج [illegible] ان الفارض لها ثبوتا في هذا الوجه وجود آخر لا يترتب عليها تلك الاحكام [illegible]
وهذا الوجود [illegible] وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل وهاهنا كون الوجود في الذهن نفس الماهية التي توصف بالوجود الخارجي
والاحكام [illegible] بالوجود دون الماهية [illegible] بعض [illegible] الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صور [illegible] على [illegible]
لا [illegible] فيه [illegible] كلام [illegible] ما قال لا يستطيع [illegible] فالخبرة [illegible] من ذلك [illegible] الخارج [illegible] المحكوم عليه
الاول ان تصوره لا وجود له في الخارج اصلا كالممتنع مطلقا والمعدوم [illegible] والحكم [illegible] بوجوده الخارجي المطلق اي من
[illegible] بشيء [illegible] الالفاظ [illegible] الوجود الذهني [illegible] اي على ما لا وجود له في الخارج باحكام ثبوتية صادقة
لكونها [illegible] الامكان العام [illegible] الاشياء [illegible] العدم والعلم [illegible] مستقلا [illegible]
[illegible] الاحكام الايجابية الصادقة في نفس الامر [illegible] على مفهوم الممتنع [illegible] اي الحكم على تلك الامور المتصورة [illegible]
ثبوته صادقة [illegible] ثبوت الشيء [illegible] في نفس الامر [illegible] اي ثبوت ذلك الغير في نفسه [illegible] ثبوت تلك المتصورة في
الخارج [illegible] الذي ذكر [illegible] المحكوم عليه بالاحكام الثبوتية الصادقة [illegible] ان يكون موجودا اما خارجا واما ذهنا
صدق [illegible] المعدوم [illegible] الذي لا وجود له اصلا لا في الخارج ولا في الذهن [illegible] لان كونه [illegible] في نفس الامر [illegible] في الجملة
[illegible] وجود له اصلا [illegible] لان المعدوم المطلق [illegible] عليه [illegible]
في الحكم [illegible] الذي ذكره [illegible] صدق [illegible] المعدوم المطلق [illegible] السالبة الصادقة [illegible]
الموضوع [illegible] في نفس الامر [illegible] المعدوم المطلق [illegible]
حتى يكون [illegible] لوجود الموضوع [illegible] المعدوم المطلق [illegible] مفهوم المعدوم المطلق
من حيث [illegible] الوجود المطلق ومن حيث انه متصور موجود في الذهن [illegible] اجاب عنه اي عن الامر الاول
الذي [illegible] في اثبات الوجود الذهني الامام الرازي [illegible] ان ما لا وجود له في الخارج اصلا [illegible] المتصورة [illegible]
[illegible] وذلك المتصور [illegible] كما [illegible] فانه ذهب الى انه لا بد في كل [illegible] من شخص موجود باق ازلي ابدي
[illegible] الدليل [illegible]
من ان صور المعلومات [illegible] اي جميع صور المفهومات [illegible]
[illegible] في الخارج [illegible]
المرتسم فيها اي في الامور [illegible] كالعقل [illegible] ان كانت الماهيات [illegible] صورة الممتنع في الخارج [illegible]
[illegible] المعقول [illegible] الوجود الذهني [illegible]
المعقولات التي هي الماهيات الكلية [illegible] التي [illegible] بالوجود الخارجي سواء اخترعها الذهن [illegible]
المعلومات فتكون [illegible] الذهن تلك المعقولات [illegible]
[illegible] الامور المتصورة [illegible] كانت
[illegible] الوجود في الخارج [illegible] ان يكون لها وجود اصيل [illegible]
كانت [illegible] في الخارج [illegible]
انا نحكم بها على ما لا وجود له في الخارج [illegible] وان سلم لزم كون المحكوم عليه موجودا في الخارج [illegible] في الذهن [illegible]

ذلك مصادرة على المطلوب واجيب بان المراد بالثبوت ما ليس السلب [illegible] من الوجه [illegible]
[illegible] فلا تقتضي وجود الموضوع [illegible] مع عدم الموضوع [illegible] ان اردت
ان تلك الامور الثبوتية ثابتة في الخارج للموضوع المذكور [illegible] كان الموضوع موجودا في الخارج وان اردت
انها ثابتة له في الذهن كان ذلك [illegible] لوجود الموضوع فيكون مصادرة واجيب بانا نريد انها ثابتة للموضوع في نفس الامر وذلك
موقوف على وجود الموضوع فيها [illegible] في الخارج [illegible] في الذهن [illegible] الثاني من الامور الدالة على وجود الذهني ان يقال
من المفهومات ما هو كلي اي متصف بالكلية التي هي صفة ثبوتية [illegible] ان يكون الموصوف بها موجودا [illegible] في الخارج اذ كل موجود
في الخارج فهو متشخص متعين في حد ذاته [illegible] يمتنع فرض اشتراكه [illegible] ثبوتية [illegible] الموصوف بها موجودا
[illegible] في الاستدلال الاول [illegible] صفة ثبوتية اتصف بها الكلي فيكون موجودا [illegible]
الخارج [illegible] الذهن [illegible] السؤال الثاني وقد يقال ايضا الحقائق الكلية كالانسان مثلا موجودة بالضرورة [illegible] الاعيان
[illegible] على ان دعوى الضرورة في كون الحقائق [illegible] موجودة غير مسموعة [illegible] الحقائق موجودة في الخارج
بالضرورة [illegible] الثالث لولا الوجود الذهني لم يكن اخذ المقدمة [illegible] التي يحكم فيها على ما يصدق عليه [illegible]
[illegible] في الخارج [illegible] موجودا اصلا [illegible]
[illegible] الممتنع معدوم [illegible] ان الممتنع اي ما يصدق عليه الممتنع في الخارج معدوم [illegible]
[illegible] في الخارج ما يصدق عليه الممتنع اصلا بل [illegible] ان الافراد المعقولة للممتنع اي التي يصدق عليها الممتنع في العقل
من الافراد المعقولة معدومة اي ما يصدق عليها [illegible] في الخارج [illegible] افراد معقولة موجودة
في العقل [illegible] الحكم الايجابي [illegible] موجودة في الخارج [illegible]
[illegible] خارجية بل حقيقية [illegible] الافراد الخارجية [illegible]
يكون [illegible] افراد موجودة في الذهن [illegible] الحكم الايجابي [illegible] مفهوم المعدوم [illegible]
[illegible] لولا الوجود الذهني [illegible] الحقيقية [illegible] الكلية [illegible] الافراد
الخارجية بل [illegible] من الافراد التي يصدق عليها الموضوع في نفس الامر [illegible]
[illegible] جمهور المتكلمين [illegible] بالوجود الذهني [illegible] تصور الشيء [illegible] في ذهننا [illegible] كون الذهن
[illegible] مستقيما [illegible] في ذهننا [illegible]
والاستقامة والاعوجاج لكن هذه الصفات [illegible] عن الذهن بالضرورة وايضا يلزم اجتماع الضدين اذا تصورنا الضدين معا [illegible]
[illegible] الثاني [illegible] حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمها [illegible] واجاب عنه اي عما ذكر من الوجهين [illegible]
في الذهن صورة [illegible] موجودة بوجود ظلي [illegible] موجودة بوجود اصيل [illegible] اي ماهيتها موجودة بوجود
[illegible] موجودة بوجود ذهني [illegible] الذهن تلك الصفات [illegible] اجتماع الضدين ايضا
لان [illegible] من احكام [illegible] دون الصور [illegible] الذي يمتنع حصوله في الذهن [illegible]
[illegible] الاشياء [illegible] موجودة بوجود خارجي [illegible] الموجودة بالوجود
الظلي [illegible] حصولها في الذهن [illegible] الذهن [illegible]

اي للهوية علو الالزام [illegible] الديلاني [illegible] ولا لم يكن هي اي الهوية حاصلة في ذهننا معقولة لنا الا انه مغاير للحاصل في الذهن
تمتنع ماهية التي تلك الهوية فانه اي ذلك الحاصل ليس مساويا للهوية فان الماهية كلية والهوية جزئية فيتخالفان في الحقيقة
والاحكام اذ في الهويات امور زائدة على الماهيات ثم ذلك الحاصل ما منتهيا اي ماهية تلك الهوية والحق ان الماهية الا ذلك
ان يحصل في العقل بحذف المشخصات من الهوية فلا يلزم ان يكون الهوية حاصلة معقولة واذا كان الحاصل في الذهن نفس ماهية الهوية
فقولك هل تساويها اي هل يساوي الحاصل الهوية او لا ان اردت به انه هل يساوي نفس الماهية اخترنا انه ليس مساويا لها ولا
محذور كما عرفت وان اردت انه هل يساويها في الماهية او لا فهو كلام خال عن التحصيل اذ معناه ان ماهية الهوية هل تساوي
ماهية الهوية او لا وبالجملة فالصورة الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور المحسوسات مخالفة للخارجية في اللوازم المختصة
الى خصوصيات احد الوجودين وان كانت مشاركة لها في لوازم الماهية من حيث هي هي وما ذكرتم اشتباه مفهوم [illegible] بالخارجي
لان منشأه الوجود العيني [illegible] الحرارة تمتنع حصولها في الذهن ويضاده عين البرودة وعين الجبل تمتنع حصوله في الذهن فهم ظنوا
ان الذهني كذلك فهذا القدر من الجواب الاجمالي يكفي ولا حاجة بنا الى ذلك التفصيل المخصوص بوجود الكليات في الذهن المقصد
الخامس المعدومات هل تتمايز ام لا الموجودات الخارجية متمايزة في الخارج بلا اشتباه وتمايز الموجودات الخارجية
[illegible] في الخارج ممنوع [illegible] موجودة فيه واما المعدومات التي من جملتها العدمات [illegible]
[illegible] الالزام [illegible] خلاف منهم من اثبته فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم الضد [illegible] يصحح وجود الضد
الاخر [illegible] دون غيرهما اي غير عدمي الشرط والضد فان عدم غير الشرط لا يوجب عدم المشروط وعدم غير الضد لا يصحح وجود الضد الاخر
[illegible] والتعدد اللازم [illegible] المعدومات لم تحقق حقيقيا [illegible]
[illegible] ومنهم من نفاه لان التمايز [illegible] المعدومات [illegible] فلا اشارة اليها اصلا [illegible] متميز [illegible]
اما في الذهن واما في الخارج [illegible] لا بد ان يكون الموصوف بها ثابتا [illegible] كذلك لم يكن معدوما
[illegible] من المعدوم [illegible] الوجود الذهني [illegible] عن المعدوم الذي [illegible]
[illegible] الخلاف في تمايز المعدوم انه فرع الخلاف في الوجود الذهني وذلك لانه لا تمايز بين المعدومات الا في
العقل [illegible] بالمعدومات [illegible] فان كان ذلك التمايز الحاصل لها في العقل لوجودها
في الذهن لم [illegible] بل كل ما يتصور من المعدومات والعدمات ومفهوم المعدوم المطلق والعدم المطلق كان موجودا
في الذهن [illegible] ثبت الوجود [illegible] المعدوم المطلق الذي لا وجود له اصلا ولا تصور [illegible] معدوم مطلقا الا وجود
[illegible] المعدومات متمايزة المقصد السادس في ان المعدوم شيء ام لا [illegible]
المسئلة من امهات المسائل الكلامية اذ يتفرع عليها احكام كثيرة من جملتها ان الماهيات غير مجعولة [illegible] قال
الامام الرازي [illegible] المسئلة [illegible] القول بزيادة الوجود على الماهية فان القائل [illegible]
من قال [illegible] القول بزيادة الوجود [illegible] نقل عن ابي الحسين البصري وابي الهذيل العلاف [illegible] وتبعه من البغداديين
من المعتزلة ان المعدوم الممكن شيء [illegible] ثابتة متقررة في الخارج [illegible] فان الماهية [illegible]
وقد تخلو عنه مع كونها متقررة محققة في الخارج واما [illegible] المعدوم الممكن لان الممتنع [illegible]
الاشاعرة مطلقا اي في المعدوم الممكن والممتنع جميعا فقالوا المعدوم الممكن ليس بشيء كالمعدوم الممتنع [illegible]

[illegible]

[illegible] انها اي نفي الوجود مع التحقيق فلو تقررت الماهية في العدم [illegible] الوجود لكانت موجودة معدومة معا [illegible]
بان المعدوم شيء [illegible] قال الحكماء ايضا فان الماهية [illegible] وان كان وجودها زائدا على ذاتها الا انها
لا تخلو عنهم عن الوجود الخارجي والذهني [illegible] اذا كانت متقررة محققة فهي موجودة باحد الوجودين لان تحققها [illegible]
وجودها [illegible] ماهية [illegible] كونها [illegible] عن غيرها [illegible] ثابتة في [illegible]
مع [illegible] الاحكام [illegible] نفي المعدوم في الخارج كونه [illegible] شيئا في الذهن واما المعدوم في الخارج او المعدوم المطلق
[illegible] المعدوم في الذهن شيء [illegible] مساوق الوجود [illegible] فانه [illegible] قولنا السواد
موجود [illegible] فائدة [illegible] دون قولنا السواد شيء [illegible] اي للقائلين بكون المعدوم ثابتا وجوه الاول الثبوت
[illegible] زايد على الذات [illegible] بين الذوات المتعددة [illegible] اي دون خصوصية الذات فان ذات السواد [illegible]
[illegible] مشتركة [illegible] فلا يكون الثبوت نفس الذات [illegible] ولا لازم [illegible] ولا افادة الحمل [illegible]
السواد ثابت [illegible] قولنا السواد سواد [illegible] الوجود [illegible] اي الثبوت [illegible] المعدوم ثابتا لكان موجودا
[illegible] الثبوت [illegible] زايد على الذات [illegible] بالاشتراك
[illegible] الوجود والثبوت [illegible] على الذات [illegible]
[illegible] الثبوت [illegible] الوجود [illegible] المعدوم [illegible] الخارج [illegible] ثبت [illegible] الوجود [illegible]
[illegible] المعدوم ثابت [illegible] الوجود [illegible]
الذوات [illegible] الوجود [illegible] الحاصل [illegible]
[illegible] الوجود [illegible] الموجودات متشابهة [illegible] من غير [illegible]
[illegible] الذوات [illegible] العدم [illegible] الذوات [illegible] الموجودات [illegible]
[illegible] متشابهة [illegible] الذي [illegible]
[illegible] الوجود [illegible] الاعداد [illegible] غير متشابهة [illegible]
[illegible] ان يكون الاكثر الذي [illegible] الاعداد متشابها [illegible]
يستلزم [illegible] ايضا [illegible] تعالى [illegible] على [illegible] غير متشابه [illegible]
[illegible] العدم [illegible] الواجب [illegible] ان يكون [illegible] الواجب [illegible] الواجب [illegible]
[illegible] الذات [illegible] الثبوت [illegible] وجود [illegible]
[illegible] الوجود [illegible] الرابع ان العدم [illegible] اي صفة [illegible] الوجود [illegible]
[illegible] شيء اي [illegible] كان الموصوف بصفة الاثبات [illegible] ثابت اي [illegible] فالمعدوم [illegible]
بالعدم [illegible] قال الامدي [illegible] هذا المسلك [illegible] المتكلمين [illegible] الشهرستاني [illegible]
[illegible] في غاية الاحكام [illegible] الضعف [illegible] اذ لا يلزم [illegible] بصفة ثبوتية [illegible]
الوجود بالسلب اي بالصفات السلبية التي لا ثبوت لها في نفسها كاتصاف زيد بالعمى واما قوله كان الموصوف بصفة
الاثبات [illegible] من غير جامع بين الفرع والمقيس عليه مع ظهور الفرق [illegible] ثبوت الشيء لغيره فرع على ثبوته

ذلك الغير في نفسه فلا يجوز ان يتصف المعدوم بالصفة الثبوتية بل لا بد ان يكون الموصوف بها ثابتا في نفسه وليس ثمة ، الثاني فرع ثبوته
فرع على ذلك الغير في نفسه فجاز ان يتصف المعدوم بصفة سلبية فلا يجب ان يكون الموصوف بها في نفسه الوجه الخامس المعدومات الثابتة
في العدم لو تباينت لذواتها كان كل شيئين مختلفين بالذات فيلزم ان يكون كل جزئين موجودين من نوع واحد كسوادين
مثلا متباينين متخالفين بالذات لان مقتضى ذوات الاشياء لا تختلف ولا تتخلف عنها والا وان لم تتباين لذواتها فان اتحدت
لذواتها لم يتكثر في الوجود بل كانت متصفة بالوحدة التي تقتضيها ذواتها فيلزم ان يكون النوع الواحد كالسواد مثلا منحصرا في فرد
واحد والا اي وان لم تتحد لذواتها ايضا كما لم تتباين لذواتها فالمعدوم حال العدم مورد للمتزايلات اي الصفات المتعاقبة فان
ذوات المعدوم لما لم تقتض الوحدة والكثرة اللازمة للتباين جاز ان يعرض لكل واحدة منهما بسبب امر خارج ويلزم السفسطة
اعني جواز تعاقب الحركات والسكنات على المعدوم فقد تركت لذواتها ان اردت به ان ماهياتها اخر ما انها لا تتباين لذواتها
ولا تتحد ايضا لذواتها ولا يلزم كونها مورد المتزايلات اذ التميز نعرض للهويات الثابتة في العدم وكل ما يتاز به هوية عما عداها
فانه لازم لها فلا تتوارد ولا تزايل بالنسبة الى الهويات ثم يلزم ان يكون الماهية المشتركة بين تلك الهويات مقارنة لامور بها يمتاز
عن بعض افرادها عن بعض ولا نسلم ان ذلك التفارق على سبيل التوارد والتزايل فلذا فان قلت اذا لم تقتض الماهية الوحدة ولا
الكثرة جاز تعاقبهما لامر خارج عنها قلت عدم اقتضائها اعتبارا لا يلزم من جواز تعاقبهما جواز تعاقب الصفات الوجودية
حتى يلزم السفسطة المذكورة وان اردت به ان هوياتها متحدة تبانيها وتكثرها لذواتها قولك فكل شيئين مختلفان بالذات قلنا نعم
فان الهوية لا يعرض لها الكثرة ولا تتصور فيها شركة بل كل هوية تمتاز بالذات والتعين الشخصي ومالحق بهم الى ما ذكرتم في العدم
وارد عليكم في الوجود فان ماهية السواد من حيث هي ان اقتضت الاتحاد انحصرت في شخص وان اقتضت التباين كان كل
سوادين متباينين بالذات وان لم تقتض شيئا منهما كانت مورد المتزايلات ثم ان قلت لا استحالة في جواز تعاقب الصفات
عليها في زمان كونها موجودة بحيث قد عرفت انه لا استحالة في جواز تعاقب الصفات الاعتبارية عليها حال كونها معدومة ثابتة
وقد يقال ان التشخصات المتميزة للهويات انما تتوارد على الماهيات المتعددة اذا خرجت الى الوجود واما حال العدم فلا كثرة
ايضا جاز ان يكون الماهية بشرط العدم مقتضية للوحدة فاذا وجدت زال الاقتضاء فهذه الوجوه الخمسة مسالك ضعيفة والعمدة
في اثبات هذا المطلب وجهان الاول ان القول بثبوت المعدوم ينفي المقدورية لان الذات ثابتة ازلية فلا تتعلق القدرة
بالذوات انفسها والوجود حال لا يقبل بدليله ثم يقول لما في الحال من المعتزلة لو كان للقدرة تاثير لكان ذلك التاثير في الحال
لكن تاثير القدرة في الحال مع انه لا حال عندكم امر محال لا نقول لمن اثبت الحال منهم الذوات ازلية والاحوال التي من جملتها الوجود
عندكم لا تتعلق بها القدرة فان الاحوال كما اعترفتم ليست معلومة ولا مجهولة ولا مقدورة ولا يجوز ان يقال وانه لم يتعلق القدرة
بالذوات ولا بالوجود لم يكن الباري سبحانه موجدا للممكنات ولا قادرا على ايجادها وذلك كفر صريح لا يقال تاثير قدرة الله
انما هو في اتصاف الذات بالوجود لانا نقول ذلك الاتصاف امر عدمي فلا يكون اثرا للقدرة وقد يجاب عنه بان المراد ان
القدرة انما تجعل الذات متصفة بالوجود لانها توجد الاتصاف والفرق بينهما الا ترى ان الصباغ يجعل الثوب متصفا بالصبغ
وان لم يكن يوجد الاتصاف به الثاني لو كان المعدوم الممكن ثابتا كان المعدوم المطلق اعم مطلقا من المنفي لشمول الثابت والمنفي معا
معا فيكون مفهوم المعدوم المطلق متميزا عن مفهوم المنفي والا اي وان لم يكن متميزا عنه لكان مفهوم المعدوم عين مفهوم
الخاص وهو فيكون مفهوم المعدوم ثابتا لان كل متميز عن غيره ثابت عندكم وانه نفس مفهوم المعدوم

اي على ما صدق عليه المنفي وكل ما صدق عليه صفة ثبوتية فهو ثابت فالمنفي ثابت هف وقد يقال ان المعدوم الممكن
ثابت عندهم لا كل معدوم فيصدق ح بعض المعدوم ثابت فلا يلزم من صدقه اي صدق المعدوم على المنفي ثبوته
اذ يصير الاستدلال هكذا المنفي معدوم وبعض المعدوم ثابت وانه لا ينتج لكون الكبرى في الشكل الاول
جزئية فانه يعود ما قدمناه من التحرير واما انهم وذلك القول انهم لم يحكموا على الافراد ولم يتعرضوا
لان تقدمهم الا لقصد المستدلين بالوجه الثاني الالزام اي الزام المعتزلة بما هم معترفون به من ان التميز يقتضي الثبوت
وتوضيحه ان التميز امر متعلق بمفهوم المعدوم وانه على تقدير كونه اعم من مفهوم المنفي يلزم ان يكون متميزا عنه فيكون
امرا ثابتا فيلزم ان يكون ما صدق عليه المنفي ثابتا لاتصافه بامر ثبوتي هو مفهوم المعدوم وح لا يحتاج الى ما
قالوه من ان الكبرى في الشكل الاول جزئية وهناك تقرير آخر متعلق بما صدق عليه مفهوم المعدوم وهو ان يقال
على تقدير كونه اعم من المنفي لا يكون ما صدق عليه المفهوم نفيا محضا والا لم يبق بينهما فرق واذا لم يكن نفيا محضا
كان ثابتا فيصدق المنفي معدوم والمعدوم ثابت فيرد عليه ان ليس جميع ما صدق عليه مفهوم المعدوم نفيا
محضا بل بعضه نفي محض وبعضه ثابت هو المعدوم الممكن وح يصير الكبرى في ذلك القياس جزئية واعلم ان الاظهر على
تحرير المصنف ان يقال على تقدير كونه اعم من المنفي كان مفهوم المنفي متميزا عنه فيكون ثابتا وقد اتصف به ما صدق عليه
من افراده فيكون ايضا ثابتا واما ما يقال من ان المعدوم ليس عندهم اعم من المنفي فمردود بما نقل عنهم من انهم
يطلقون المعدوم على المنفي ايضا وح اما ان يكون مساويا له او اخص منه مطلقا او من وجه واما وعلى التقادير فلا
كما لا يخفى المثبت اي الذي يثبت كون المعدوم ثابتا وجهان الاول المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت
اما الاول فلانه اي المعدوم متصور ولا يمكن تصور الشيء الا بتميزه عن غيره والا لم يكن هو بكونه متصورا اولى من
غيره لا يقال ان اراد ان كل معدوم ممكن متصور منعناه وان اقتصروا على البعض لم يثبت مدعاهم لانا نقول
لعلهم ارادوا ان كل معدوم متصور دون بعض وكل منهما ممتاز عن الآخر كما يشهد به قوله وايضا فان بعضها مراد
دون بعض وبعضه مقدور دون بعض ولولا التميز بين المعدومات لما عقل ذلك اي اتصاف بعضها بالمرادية
المقدورية دون بعض واما الثاني فلان كل متميز له هوية يشير اليها العقل وذلك لا يتصور الا بتعينه وثبوته في
نفسه والمنفي الصرف لا تعين له في نفسه ولا اشارة عقلا اليه والجواب عن هذا الوجه هو النقض بما اتفقوا
على انه منفي كالممتنعات والخياليات كبحر من زيبق وجبل
من ياقوت وانسان ذي رأسين فان بعضها كشريك الباري متميز عن بعض كاجتماع الضدين ولا ثبوت لها اتفاقا لانها عبارة عن جواهر متصفة
بالتأليف والالوان والاشكال المخصوصة وعندهم ان الثابت في العدم ذوات الجواهر والاعراض من غير ان تتصف
الجواهر هناك بالالوان وبنفس الوجود فانه متميز عن العدم وغيره ايضا ولا ثبوت له في العدم اتفاقا وبالنقض ايضا
والتركيب فان ماهيته متميزة عن غيرها وليست متقررة حال العدم بل حال الوجود والاحوال فانها متمايزة وليست
ثابتة عندكم في العدم وكانه خص الوجود بالذكر مع اندراجه في الاحوال لان كونه ثابتا في العدم منفي اتفاقا ومفردة
اذ لو ثبت وجود المعدوم حال عدمه لزم اجتماع الوجود والعدم ثم النقض بالاحوال انما يتجه على نفاة الحال كما
قيل المفهومات التي سماها بعضهم احوالا لا شك انها متمايزة وليست ثابتة عندكم لا في الوجود ولا في العدم
اصلا

ولا في غيرهما واما التفصيل بالحال فنقول انها ثابتة على انها واسطة كما ذكر وقد بينا ان ثبوته اي ثبوت المعدوم الممكن ينافي كونه متعددا وكونه واحدا فان ما يدل على نفي المعدومية يدل على نفي المادية ايضا فلا يمكن اثباته اي اثبات ثبوته بكونه متعددا او واحدا بعضه دون بعض وبالجملة فالتميز الذي يتم ثبوته للمعدوم الممكن ان اريد به العدد الثابت في المنفي وهو التميز الذهني فنعم انه لا يوجب الثبوت والا لكان المنفي ايضا ثابتا وان اريد به غيره اي غير ذلك التعدد منعناه اي لا نسلم ثبوت التميز الذي هو غير ذلك التعدد للمعدوم الممكن وعليكم اولا تصويره حتى جعلتموه دليلا وتقريره اي بيان ثبوته للمعدوم الممكن حتى يصدق به وعليكم ثانيا بيان كونه مقتضيا للثبوت حال العدم فانا نمنع ذلك والمنع في القياس الوجه الثاني المعدوم متصف بالامكان وانه اي الامكان صفة ثبوتية كما سيأتي تقريره في المرصد الثالث فكان المتصف ثبوتيا اي ثابتا لان اتصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية محال وجوابه منع كون الامكان ثبوتيا بل هو امر اعتباري كما سيأتي في ذلك المرصد ايضا على انه منقوض بعين ما نقض به الوجه الاول ولهم شبه غيرهما اي غير الوجهين المذكورين منها نحو انه اي المعدوم الممكن غير الاخر فليس هو غيره والغيران متمايزان ولا يتصور التمايز بين الاثنين الا بعد الثبوت متصف بالغيرية التي هي صفة ثبوتية وجوابه اما النقض او منع كون الغيرية صفة ثبوتية ومنها ان القصد الى ايجاد غير المعين ممتنع فلو لم يكن للذوات الممكنة ثبوت في العدم ومتعينة متميزة فيه لم يتصور من الفاعل القصد الى ايجادها فان ما ليس بمتعين في نفسه لم يتميز القصد اليه عن القصد الى غيره وحصوله انه متعين متميز فيكون ثابتا فقد رجع الى الوجه الاول والجواب كما مر فان التميز في علم الفاعل كاف في القصد ومنها ان الادراك اي الاحساس علم اي نوع منه فلو جاز ان يكون ما هو معلوم ليس بشيء فليجز ان يكون ما هو مدرك اي محسوس ليس بشيء وهذا راجع الى الاول وجوابه النقض بالمستحيل فانه معلوم وانه لا يتعلق بالمعدوم وان كان ثابتا فلا يلزم من كون المعلوم المتعقل غير ثابت كون المدرك المحسوس كذلك ومنها ما سنورده في مسئلة ان الماهيات مجعولة ام لا وهي ان يقال لو كانت الذوات متقررة في انفسها وكانت بجعل الجاعل لم يكن الانسانية مثلا عند عدم جعل الجاعل انسانية وسلب الشيء عن نفسه محال فوجب ان لا يكون الذوات مجعولة بل ثابتة متقررة في انفسها وستعرف جوابها هناك خاتمة للمقصد السادس فيها بحث لغوي في تحقيق معنى لفظ الشيء وبيان اختلاف الناس فيه وهذا بحث لفظي متعلق باللغة بخلاف ما تقدم من ان المعدوم شيء ام لا فانه بحث معنوي الشيء عندنا الموجود اي لفظ الشيء عند الاشاعرة يطلق على الموجود فقط فكل شيء عندهم موجود وكل موجود شيء وقال الجاحظ والبصرية من المعتزلة هو المعلوم ويلزمهم المستحيل اي يلزمهم اطلاق الشيء على المستحيل لانه معلوم الا ان يقولوا المستحيل لا يعلم الا على سبيل التشبيه والتمثيل كما ذهب اليه البهشمية وقال الناشي ابو العباس هو القديم والحادث مجاز وقالت الجهمية هو الحادث وقال هشام بن الحكم هو الجسم وقال ابو الحسين البصري والنصيبين من معتزلة البصرة هو حقيقة في الموجود مجاز في المعدوم وهذا قريب

من مذهب الاشاعرة والنزاع لفظي متعلق بلفظ الشيء وانه على ماذا يطلق والحق ما ساعد عليه اللغة والنقل اذ لا مجال للعقل في اثبات اللغات والظاهر معنا فان اهل اللغة في كل عصر يطلقون لفظ الشيء على الموجود حتى لو قيل عندهم الموجود شيء تلقوه بالقبول ولو قيل ليس بشيء قابلوه بالانكار ولا يفرقون في اطلاق لفظ الشيء بين ان يكون الموجود قديما او حادثا جسما او عرضا وقوله وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا ينفي اطلاقه بطريق الحقيقة على المعدوم لان الحقيقة لا يصح نفيها فيبطل به قول الجاحظ وقوله والله على كل شيء قدير ينفي اختصاصه بالقديم لان القدرة انما تتعلق بالحادث دون القديم والاصل في الاطلاق الحقيقة فيبطل قول ابي العباس الناشي وقوله ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا ينفي اختصاصه بالجسم فيبطل قول هشام بن الحكم وقول لبيد الا كل شيء ما خلا الله باطل ينفي اختصاصه بالحادث لان الاصل في الاستثناء ان يكون متصلا فيبطل به قول الجهمية البحث الثاني في تفريعات المعتزلة على القول بان المعدوم شيء اي ثابت متقرر متحقق في الخارج منفكا عن صفة الوجود قالوا المعدومات الممكنة قبل وجودها ذوات واعيان وحقائق وتاثير الفاعل في جعلها موجودة لا في كونها ذوات ثم اختلفوا فقال ابو اسحق بن عياش الذوات في القدم عراة عن جميع الصفات ولا يحصل لها الصفات الا حال الوجود وقال غير ابن عياش انها في حال العدم متصفة بصفات الاجناس كالجوهرية والسوادية والبياضية ونحوها فالجوهر جوهر والعرض عرض وتحت اي الصفات على الاطلاق اما عائدة الى الجملة اي الى الذات المركبة من امور عديدة او الى التفصيل اي الى كل واحد من متعدد بلا اعتبار تركب منها والقسم الاول العائد الى الجملة هو الحيية وما يتبعها من العلم والقدرة والارادة والكراهة وغيرها فانها محتاجة الى بنية مخصوصة مركبة من جواهر فردة فهذا القسم مختص بالجواهر اذ لا يتصور حلول الحياة في الاعراض كما مر والقسم الثاني العائد الى التفصيل اما للجواهر واما للاعراض فللجواهر انواع اربعة من الصفات الاول الصفة الحاصلة للجوهر حالتي الوجود والعدم وهي الجوهرية التي من صفات الاجناس الثاني الصفة الحاصلة من الفاعل وهو الوجود فان الفاعل لا تاثير له في الذوات لانها ثابتة ازلا واثبات الثابت محال ولا في كون الجوهر جوهرا لان الماهيات غير مجعولة عندهم بل في جعل الجوهر موجودا اي متصفا بصفة الوجود الثالث التابع للحدوث اي وجود الجوهر وهو التحيز قالوا انه صفة صادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود ويسمونه بالكون فمنهم من قال انه الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فانه اذا فرضنا انه تعالى خلق جوهرا واحدا فقط كان له في اول حدوثه كون ومنهم من قال انه احد الاربعة الرابع الصفة المعللة بالتحيز بشرط الوجود وهو الحصول في الحيز اي اختصاص الجوهر بالحيز ويسمون هذا الحصول بالكائنية ويقولون انه معلل بالكون وعندهم ان الجوهر الفرد ليس له صفة زائدة على هذه الاربعة فليس له بكونه اسود او ابيض صفة اذ لا معنى لكونه اسود الا حلول السواد فيه وكذا القول في كل عرض غير مشروط بالحياة وللاعراض من الانواع الثلاثة الاول اعني الوصف الحاصل حالتي الوجود والعدم وهو العرضية التي هي من صفات الاجناس والحاصل بالفاعل وهو الوجود والصفة التابعة للحدوث وهو الحصول في المحل فان العرض ليست علة للحلول في المحل مطلقا بل بشرط الوجود واما سبب الحصول في المحل فلم يجعلوه امرا زائدا على نفس العرض ومنهم من قال الجوهرية تقتضي التحيز كابن عياش والشحام والبصري فلا يكون التحيز عندهم صفة على حدة كما مر وابن عياش يقتضيها حال العدم لان التحيز علة للحصول في الحيز فلا ينفك عنه معلوله وليس المعدوم حاصلا في الحيز قطعا فلا يكون له تحيز ولا جوهرية لانها تقتضي التحيز فلذلك اثبت الذوات خالية عن صفات الاجناس وابو يعقوب الشحام قبلهما يعني لانهما متحدان ولا يكون

ان لا يكون الجوهر جوهرا مع اثبات الحصول في الحيز لانه معلول التحيز فلا ينفك عنه و ابو عبد الله البصري منهما للاتحاد وجها
وامتناع انفكاك الجوهر عنه دون الحصول في الحيز فانه معلول التحيز بشرط الوجود فلا يثبت حال العدم وانه اي البصري يخص
من بينهم باثبات العدم صفة واتفق من عداه على ان المعدوم ليس له بكونه معدوما صفة والكل اي جميع القائلين بان
المعدومات ثابتة ومتصفة بالصفات اتفقوا على انه بعد العلم بان للعالم صانعا قادرا عالما حيا يحتاج الى اثباته
اي اثبات وجوده بالدليل فانهم لما جوزوا اتصاف المعدومات بالصفات لم يلزم من اتصاف الصانع بالصفات المذكورة
ان يكون موجودا فيحتاج في العلم بوجوده الى دليل قال الامام الرازي انه جهالة بينة وسقطة ظاهرة لاستفادة جواز ان يكون
محال هذه الحركات والسكنات امورا معدومة فيحتاج في العلم بوجودها الى دلالة منفصلة وقال المصنف يلزمهم ايراد وانا
بعد ان نعلم ان صانع العالم ذات متصفة بهذه الصفات نحتاج الى ان نبين ان للعالم صانعا اي ذاتا متصفة
كما نعلم ان الواجب يمتنع عدمه ومع ذلك نحتاج الى اثباته بالبرهان وهذا قول صحيح لا جهالة فيه ولا سقطة اذ معناه
انه لا يصلح صانعا للعالم الا من هذه صفاته وبهذا القدر لا يلزم وجوده في الخارج وما ذا نقول فيمن يقول شريك
الباري يجب اتصافه بهذه الصفات والا لم يكن شريكا له وانه ممتنع في الخارج فظهر ان تقدير الاتصاف بالصفات
الخارجية لا يقتضي تحقق وجود الموصوف في الخارج وهذا الاعتذار بعيد جدا لان حمل هذا الكلام بهذا المعنى من مباحث القول
بثبوت المعدوم مما لا وجه له فان جميع العقلاء متفقون على ذلك المقصد [illegible] الثابت الحال وهو الواسطة بين الموجود
والمعدوم وقد اثبته امام الحرمين اولا والقاضي منا وابو هاشم من المعتزلة فانه اول من قال بالحال وبطلانه ضروري
لما عرفت ان الموجود ما له تحقق والمعدوم ما ليس كذلك ولا واسطة بين النفي والاثبات في شيء من المفهومات ضرورة
واتفاقا فان اريد نفي ذلك اي نفي ما ذكرنا من انه لا واسطة بين النفي والاثبات وقصد اثبات واسطة بينهما فهو سفسطة
باطلة بالضرورة والاتفاق وان اريد معنى آخر بان يفسر الموجود مثلا بما له تحقق اصالة والمعدوم بما لا تحقق له اصلا فيكون
هناك واسطة بينهما هي ما يتحقق تبعا لم يناف النفي والاثبات في المنازعة التي [illegible] مرجعها الى معنى واحد فيكون
[illegible] لا تستلزم الواسطة بين الموجود والمعدوم بمعنى الاثبات والنفي وانتم معترفون بذلك ومسمون الواسطة
بينهما بمعنى آخر ولا نزاع لنا في ذلك والذي حسبهم اي الحملهم [illegible] اراده جليا بما [illegible] التعين اي الخارجية انهم وجدوا
مفهومات متصورة وعرض الوجود لها بان تحاذي بها امرا في الخارج فسموا تحققها وجودا وارتفاعها عدما ووجدوا
مفهومات ليس من شانها ذلك [illegible] كالامور الاعتبارية التي يثبتها الحكماء معقولات ثانية فجعلوها لا موجودة
ولا معدومة [illegible] فجعل العدم للموجود سلب ايجاب [illegible] عدم ملكة ولا نزاع لهم في المعنى ولا في التسمية
تفصيل هذا التأويل يعني ان النزاع لفظي على ما اسقط المصنف هذا الكلام من متن الكتاب لانهم لم يصرحوا بهذا المعنى في
ليس في عباراتهم ما يفيد نوع اشعار به مع ان الانسان والذوات المتصفة بتركيب الباري مثلا ليس من شانها [illegible]
لها الوجود ولم يعدوها من قبيل الاحوال كالمثبتين للحال وجعلوا الاول الوجود لترجح وجوده [illegible] على ذاته
لانه يشارك سائر الموجودات في الموجودية ويمتاز عنها بخصوصية هي ذاته [illegible] وجوده على ما يقتضي [illegible]
وجوده الى غير النهاية ولا معدوما والا اتصف الشيء بنقيضه قلنا الوجود موجود بوجود هو نفسه فلذا كل موجود
مغاير للموجود فانه انما يكون موجودا بامر زائد ينضم اليه واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر زائد عليه كما ان [illegible]

من المعدوم

النزاع لفظيا

على ما عداه يعني يلي وهو ان وجوده ليس زائدا على ذاته اصلا فلا شيء من معدوم وانما يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه اذا هو ان
يقال مثلا الوجود عدم والوجود معدوم لا الاتصاف بنقيضه بالسلب والاشتقاق فلا يمتنع فان كل صفة قائمة بشيء فهو نقيض
افراد نقيضه كالسواد القائم بالجسم فانه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم ذو لا جسم فلا بعد في ان
يصدق ايضا ان الوجود ذو لا وجود الوجه الثاني السواد مركب من القوابض التي هي جنسه المشترك فيه وبين سائر
الالوان وفصل [illegible] اما قال ذلك لان خصوصية الفصل مجهولة فتفيض البصر الذي
هو من اثاره معلوم فعبر به عنها كما يعبر من فصل الانسان بالناطق مثلا فان الاطلاع على ذاتيات الحقائق
خصوصياتها التي هي فصولها عسير جدا ومعقول الجزئين اي وجهما معا عرضان اي عرضين لزم قيام المعنى بالمعنى
اذ لا بد ان يقوم احد ذينك الجزئين بالاخر والا لم يلتئم منهما حقيقة واحدة وحدة حقيقية وسنبطله وان عدما معا او احدهما
فقط لزم تقوم السواد مع وجوده بالمعدوم وانه محال بديهة قلنا المختار انهما موجودان وذلك يلزم قيام
المعنى بالمعنى فانا لم نقل انه محال ونحكم عليه سنبطله او نمنع الملازمة اي نقول هما موجودان ولا يلزم قيام العرض
بالعرض لانهما في الخارج شيء واحد ذاتا ووجودا ولا تمايز في الخارج حتى يقوم احدهما بالآخر فيه فان التمايز بينهما ذهني فليس
في الخارج شيء هو لون وشيء آخر هو القابض للبصر يقوم ذلك الشيء الآخر به اي بالشيء الاول الذي
هو اللون او يقوم الاول بذلك الآخر بل هو اي السواد لون هو ذلك اللون بعينه في الخارج قابض للبصر فلا تمايز في الخارج
وتمايزهما ذهني [illegible] في مكانه حيث بين ان تركب الماهية من الاجزاء المحمولة وان تلك الاجزاء انما تتميز في الذهن دون
الخارج فان قيل اذا كان السواد امرا واحدا في الخارج ولم يكن له جزء فيه بل في الذهن فقط يلزم ان يكون
لبسيط في الخارج صورتان ذهنيتان متغايرتان مطابقتان لذلك البسيط اعني صورتي اللون وقابض البصر
وانه [illegible] بالضرورة لان مطابقة الشيئين المتغايرين اياه ينافي مطابقة الآخر له بديهة قلنا لا نسلم استحالته اي استحالة
ان يكون للبسيط تانك الصورتان وانما يحكم بذلك اي بكونه محالا انما هو من جهة الوهم لا الفكر الصحيح
الخيالية كالمنقوش على الجدار والمنطبع في المرآة فان صورتين متغايرتين من الصور الخيالية يستحيل مطابقتهما
لامر واحد بسيط فلذلك تشابه الوهم الى ان الحال في الاجزاء العقلية كذلك ولو علمت ان هذه الصور التي هي
الاجزاء الذهنية صور عقلية مخالفة للصور الخيالية ينتزعها العقل من الهويات الخارجية بحسب الاستعدادات يعرض من
للنفس وبحسب شروط مختلفة تقتضيها اي تقتضي هذه الشروط تلك الاستعدادات وبكلمة من في قوله [illegible] من
مشاهدة جزئيات اقل او اكثر بيان الشروط وقوله والتنبه عطف على المشاهدة لمشاركات ومباينات اي فيما
بين تلك الجزئيات بحسبها اي بحسب المشاهدة فان النفس [illegible] المشاهدة قطعا لما استبعد جواب
لقوله ولو علمت ان تعقل النفس صورة مطابقة لشخص واحد كما اذا شاهدت زيدا فارتسم فيها اولا في بعض
الآنات صورة تطابقه فقط وان تعقل صورة اخرى تطابقه وغيره كما اذا شاهدت مع زيد افرادا كثيرة
من الانسان فانتزعت منها بحذف المشخصات صورة ماهية الانسان التي تطابق زيدا وغيره و ان
تعقل صورة اخرى يشاركها اي يشارك ذلك الشخص وانسانا للصورة المشخصة فيها اي في تلك الصورة الاولى
المشاركون له في جنسه كما اذا شاهدت مع افراد الانسان افراد الفرس ايضا فانتزعت منها صورة [illegible]

بتقوم

يكون المطابقة لا يدويا ومن جنس خاتمة للمقصد السابع في تقسيم القائلين بالحال ذكر لهم تقسيمين الاول الحال مقسوم الى حال
معلل اى بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال ككون المتحرك متحركا بالحركة الموجودة القائمة بالمتحرك وغير معلل
كالقادرية بالقدرة والعالمية بالعلم وهو خلاف ما ذكر فيكون حالا ثابتا للذات لا بسبب معنى قائم به كالقوية للسواد
والعرضية للعلم والجوهرية للجوهر والوجود عند القائلين بكونه زائدا على الماهية فان هذه احوال ليس ثبوتها لمحالها بسبب
معان قائمة بها فان قلت جوز ابو هاشم تعليل الحال بالحال في صفاته تعالى فكيف اشترط في تلك الحال المعلل ان
يكون موجودة قلت لعل هذا الاشتراط على مذهب غيره وقد نقل عنه ان الاحوال المعللة لا تكون الا للحيية وما يشبهها
فان غيرها من الصفات لا توجب لمحالها احوالا كالسواد والبياض وعلى هذا فالمثبتون للحال من الاشاعرة يقولون
الاسودية والابيضية والكائنية والمتحركية كلها احوال معللة الثاني من التقسيمين انهم قالوا الذوات كلها متساوية في
انفسها وانما تتمايز الذوات بعضها عن بعض بالاحوال القائمة بها ويلزم ان الذوات المتساوية لا بد وان يختص كل
منها بحال حتى تصير متمايزة بالاحوال فاما ان يكون ذلك الاختصاص الا لامر يقتضيه والا لزم ترجيح بلا مرجح ولا يكون
لامر وذلك الامر المقتضي للاختصاص اما ذات فالكلام في اختصاصه من بين سائر الذوات بالمرجح او صفة لذات
فالكلام في اختصاص الذات بها اى بتلك الصفة وبالجملة فالاشتراك في الذوات اعني التساوي في الحقيقة يوجب الاشتراك
والتساوي في اللوازم سواء كانت تلك اللوازم احوالا اولا فكيف يتصور الاشتراك والتساوي في المقتضي مع الامتياز
باللوازم التي هي الاحوال واما مختلفها يعني ذوات الاحوال فالذوات متخالفة في الحقائق وانها تشترك في اللوازم فذلك جائز
لجواز ان يكون الحقائق المختلفة مقتضية لامر واحد لازم لها بخلاف العكس وهو ان يكون الذوات مشتركة
متساوية مع الاختلاف والتباين في اللوازم كما مر والحكم فانه ممتنع قطعا وانما قال اثبتوا للاحوال ان المحقق
من المثبتين لها هو ان الحقائق مشتركة في امور مختلفة بخصوصياتها وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف وهما ليسا بموجودين
ولا معدومين فقد ثبتت الواسطة التي هي الحال وذلك منقوض بان الاحوال تشترك في الحالية وتختلف بالخصوصيات
التي تتميز بها بعضها عن بعض وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف فالحالية زائدة على الخصوصيات وانها
اى الحالية المشتركة وهي مفهوم الحال حال فيشارك سائر الاحوال في الحالية ويمتاز عنها بخصوصية اخرى وهكذا
واجيب عنه بوجهين ١ التزام التسلسل في الاحوال ورده الامام الرازي بانه يسد باب اثبات الصانع وفيه نظر
لان اثبات الصانع انما يتوقف على امتناع التسلسل في الامور الموجودة والتزامهم لا ينافي هذا الامتناع
لجواز ان يمتنع التسلسل في الموجودات ولا يمتنع في الاحوال التي ليست بموجودة كما لا يمتنع في الاضافات والسلوب
اتفاقا ٢ ان الاحوال لا توصف بالتماثل والاختلاف فلا يصح ان يقال انها مشتركة في الحالية لانه وصف لها
بالتماثل ولا انها متمايزة بخصوصياتها لانه وصف لها بالاختلاف واجاب الامام الرازي عنه ايضا بانه جهالة لان
كل امرين يشير اليهما العقل بوجه من الوجوه اما ان يكون المتصور من احدهما هو المتصور من الآخر اولا فعلى الاول
هما متماثلان وعلى الثاني مختلفان فلا مخرج عنهما وفيه نظر لانهم جعلوا التماثل والاختلاف صفة موجودة او حالا
وعلى التقديرين لا يقوم الا بالموجود اما على الاول فلان وجود الصفة فرع وجود الموصوف واما على الثاني فلان الحال
لا يقوم الا بالموجود فاطلاقها اى اطلاق التماثل والاختلاف على الاحوال يكون بمعنى آخر فلا يكون حجة على الاحوال

والمرشح من المشترك والمميز
موجودا ولا معدوما فثبت
حال آخر فيتسلسل الاحوال الى
غير النهاية بل نقول وانها ان
كل واحدة من تلك الخصوصيات
حال يشارك سائر الاحوال في
مفهوم الحال وتمتاز عنها بخصوصية
م

المرصد الثاني

لا يوصف بها بالمعنى الاول حالة ثم ان الامام الرازي بعد ما زيف الوجهين المذكورين في الجواب اجاب بعض كلام النافين
بان الحال المفهوم ليس حالا بل هو سلب فانه معناه كونه ليس موجودا ولا معدوما وكل معدوم اعتبر فيه سلب كان معدوما
لا حالا وهذا الجواب انما يمشي اذا ادعى ان مفهوم الحال حال وقد يجاب بجواب آخر ايضا وهو ان مفهوم الحال المشترك بين نفسه
وبين الاحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال حال زائد على نفسه حتى يتسلسل واما اذا ادعى ان الخصوصيات المميزة لبعض الاحوال عن
بعض احوال ايضا فلا يتم ذلك الجواب الا اذا قيل ان الخصوصيات ايضا سلوب واعلم ان المباحث المتعلقة بثبوت المعدوم
والحال احكام فاسدة مبنية على اصول باطلة فلذلك اعرضنا عن الاطناب فيها وتصحيح الادلة فاشتغل بتوجيهاتها المرصد
الثاني من مراصد الامور العامة في الماهية تقدم مباحث الوجود والعدم على مباحث معروضهما اعني الماهية لان البحث عنها
من حيث انها صالحة لمعروضية احدهما وهي بهذا الاعتبار متأخرة عنهما وفيه اى في هذا المرصد مقاصد اثنا عشر الاول ماهية
ما هيتها لكل شيء كليا كان او جزئيا حقيقته ما به هو هو هذا تفسير لمفهوم حقيقة الشيء والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد تستعمل
الهوية بمعنى الوجود الخارجي والحقيقة الكلية تسمى ماهية ثم الحقيقة من حيث هي اما ان يقاس اليها الامور المباينة لها فذلك
لا التباس فيه لان الامور المباينة لها مسلوبة عنها بمعنى انها ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها ولا عارضة لها واما ان يقاس
اليها امور داخلة فيها او خارجة عنها عارضة لها فاذا قيست الى الامور العارضة لها فقال هي مغايرة لما عداها من الامور التي
تعرض لها سواء كان ذلك العارض لازما لها لا ينفك عنها اصلا فانما وجدت هي كانت معروضة له كالزوجية اللازمة لماهية
الاربعة او مفارقا عنها كالكتابة للانسان فان الانسانية من حيث هي انسانية ليست الا الانسانية فليست الماهية الانسانية
من حيث هي انسانية موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة ولا شيئا من المتقابلات على معنى ان شيئا منها ليس نفس تلك
الماهية ولا داخلا فيها لا على معنى انها ليست متصفة بشيء منها فانها يستحيل خلوها عن المتقابلات اذ لا بد لها من اتصافها
بواحد من المتقابلين بل هذه امور زائدة على الماهية الانسانية تنضم الى الانسانية فتكون الانسانية مع الوحدة واحدة
ومع الكثرة كثيرة ومع الوجود موجودة ومع العدم معدومة وعلى هذا فقس وبالجملة اذا لوحظ ماهية في نفسها ولم يلاحظ معها
شيء زائد عليها كان الملحوظ شيئا هو نفس الماهية وما هو داخل فيها اما مجملا او مفصلا ولم يكن للعقل بهذه الملاحظة ان يحكم
على الماهية بشيء من عوارضها بل يحتاج في هذا الحكم الى ان يلاحظ امرا آخر لم يكن ملحوظا في تلك الحالة لا مفصلا ولا مجملا فيعلم
ان تلك العوارض ليست للماهية في حد ذاتها فليست نفسها ولا داخلة فيها والا لما احتيج الى ملاحظة اخرى وايضا لو كان
شيء منها نفسها او داخلا فيها لما امكن اتصافها بما يقابله ومن هذا يعلم ايضا انها ليست مقتضية ومستلزمة لشيء من المتقابلات
على التعيين واذا قيست الماهية الى الامور الداخلة فيها صح السلب بمعنى انها ليست نفسها لان الداخل في الماهية غير مجموعها
من حيث هو واما انها داخلة فيها فلا لان الاجزاء محمولة وان كانت بحسب الخارج عين الماهية لكن باعتبار آخر فاذا سئلنا
في المثال وقيل الانسانية من حيث هي انسانية أ او ليست أ كان الجواب الصحيح انها ليست من حيث هي أ لا
انها من حيث هي ليست أ بان يقدم حرف السلب على الحيثية كان في العبارة الاولى معناه المتبادر انها اذا اخذت بهذه الحيثية اقتضى
ذلك لان الرابط فيها متأخر عن السلب فالمقصود سلب الربط وهو حق ومعنى تقديم الحيثية على حرف السلب
انها اذا اخذت بهذه الحيثية تقتضي لا أ وذلك لان الرابط في هذه العبارة متقدم على السلب فالمقصود منها الاتصاف
بالعدول وهذا باطل وبسببه ان من المعدولتين الاولى والمحصلة على سبيل النقيض فقيل أي أ او لا أ
لو

لم يبق هنا الجواب عن هذا السؤال لانه غير حاسم لمادة الشبهة في الشق اذ لا يخرج منها وان قلنا اي وان اجبنا عن هذا
السؤال بتغيير قلنا الانسانية وحدها بالمعنى الذي عرفته اذ ليس شيء من الالف والكاف نفس الماهية ولا داخلا فيها فان قيل
الانسانية التي لزيد من حيث انها انسانية ان كانت هي التي لعمرو كان شخص واحد في آن واحد في مكانين ومتصفا
بالاوصاف المتقابلة وان كانت غيرها لم يكن الانسانية امرا واحدا مشتركا بين افراده قلنا معنى هذا الكلام ان الانسانية
من حيث هي اما واحدة مشتركة بين افرادها واما متعددة ومتغايرة فيها وعلى كل تقدير يلزم محذور فلا يلزمنا الجواب
لانها من حيث هي ليست شيئا مما ذكر فان الحيثية المذكورة تقتضي قطع النظر عن جميع العوارض وان اجبنا قلنا
هي من حيث هي ليست التي في زيد ولا غيرها وليست التي في عمرو ولا غيرها لان وحدتها وتغايرها وكونها في زيد او
عمرو كلها عوارض قطع النظر عنها في هذه الحيثية ولو وقع بدل قوله في زيد قولنا في عمرو لكان اظهر ولا معها اي كون الانسانية
واحدة مشتركة وكونها متعددة متغايرة فيدل لخارجان عن الانسانية بمعناها حد الحيثية ايهما اي الوحدة
والتعدد المقصد الثاني في اعتبارات الماهية بالقياس الى العوارض التي ذكرناها في المقصد الاول وهي تلك تعدد
الماهية بوجودها وتقيدها بعدمها واطلاقها بلا تقييد فنقول الماهية اذا اخذت مع قيد زائد عليها تسمى مخلوطة وبشرط
شيء او وجودها في الخارج مما لا نزاع فيه فان وجود الاشخاص في الخارج بين لا شبهة فيه وهي عبارة عن الماهية الكلية
والتشخص فالماهية المخلوطة موجودة قطعا وقد بحث وهو ان الشخص هل هو مركب في الخارج من الماهية والتشخص او
هو مركب منهما في الذهن وسيرد عليك تحقيقه واذا اخذت الماهية بشرط الخلو عن اللواحق بحيث تكون مجردة وبشرط لا شيء فانها
لا توجد في الخارج والا لكانت خارجية والتعين فلم يكن مجردة من جميع اللواحق كما فرضناه هذا خلف وهل توجد المجردة في الذهن عند
القائل بالوجود الذهني قيل لا توجد لان وجودها في الذهن من العوارض واللواحق فلا تكون مجردة عن جميعها كالوجود الخارجي
وقيل توجد لان الذهن يمكنه تصور كل شيء حتى عدم نفسه ولا حجر في التصورات اصلا فلا يمتنع ان تعقل عن جميع
اللواحق الخارجية والذهنية بان تعتبرها معراة عنها ولا يلاحظها كذلك وان كانت بحسب نفس الامر متصفة ببعضها الا
ترى انه يمكنه الحكم على المجردة مطلقا باستحالة الوجود في الخارج ولا حكم على شيء الا بعد تصوره وتعرف من هذا
من ان المعدوم مطلقا اي خارجا وذهنا قد يتصور فيعرض له الوجود الذهني فيكون قسما من الموجود المطلق باعتبار
وجوده في الذهن وقسيما باعتبار ذاته ومفهومه فكذلك اذا تصورت المجردة مطلقا كانت من حيث ذاتها ومفهومها
مجردة ومقابلة للمخلوطة ومن حيث وجودها في الذهن يكون قسما من المخلوطة ومحكوما عليها وكذا الكلام في المجهول
مطلقا فانه باعتبار حصوله في الذهن يجب هذا الوصف العارض له قسم من المعلوم بوجه ما ومن حيث اتصافه بهذا
الوصف فرضا قسيمه وقيل ان وجه شرط تجردها عن الامور واللواحق الخارجية وجدت في الذهن بلا اشتباه
وان شرط تجردها مطلقا اي من العوارض الخارجية والذهنية معا فلا يوجد فيه لان الوجود الذهني من العوارض كما مر
وفيه نظر فان كونه اي كون الشيء موجودا في الذهن ليس من العوارض الذهنية اذ هي اي العوارض الذهنية ما يجعل الذهن
قيدا فيه اي في الشيء بان يعتبر الذهن لذلك الشيء عارضا ويلاحظه معه الذي فرضناه موجودا في الذهن
بحسب الا كونه في الذهن من غير ان يعتبره الذهن عارضا له ويلاحظ قيدا معه في مفهوم العوارض
الذهنية ماذا فلا يمتنع ان يتصف اي الشيء بالامور العارضة للشيء بحسب نفس الامر حال كونه موجودا في الذهن واللواحق الذهنية

بيانه على ان المراد بها ما يلحق الماهية عند قيامها بالذهن وان كانت عارضة لها في نفس الامر لا ما يجعل الذهن قيدا فيها
واعتبر عروضه لها واذا اخذت الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن المقارنة والتجرد للعوارض والتجرد عنها سميت مطلقة
ولا بشرط وهذا اعم من الاولين وقد وجدت في الخارج احدى قسميها وهي المخلوطة ووجود الاشخاص في الخارج مستلزم لوجود
الاعم فيكون هي اي المطلقة ايضا موجودة فيه وذلك ظاهر اذا كان المركب في الاشخاص خارجيا كما اشرنا اليه المقصد
الثالث قال افلاطون الماهية المجردة موجودة فانه يوجد من كل نوع فرد مجرد عن جميع العوارض ازلي ابدي
لا يتطرق اليه فساد اصلا قابل للمتقابلات واحتج عليه بان الانسان قابل للمتقابلات والا لم يعرض له فيكون في نفسه
مجردا عن الكل لان ما يكون موصوفا ببعضها يستحيل ان يكون قابلا لما يقابله وانت قد علمت ان المجرد لا وجود له في الخارج
بل يمتنع ان يكون موجودا فيه فهذا الذي ظنه قطعيا وعلمت ايضا ان التقابل للمتقابلات للماهية من حيث هي لكنها في حد ذاتها
قابلة للاتصاف بكل واحد منها بدلا عن الآخر فالماهية الانسانية المطلقة المقارنة للتشخصات المتقابلة واما وجود فرد
من الماهية الانسانية يكون ذلك الفرد قابلا لزيد وعمرو اي لتشخيصهما كما هو الحكم به فهو ممنوع لان المتقدم لاستحالة ان يكون
الواحد المعين متصفا بالصفات المتقابلة في زمان واحد وكذا ان اراد بفرد منها الماهية المقيدة بقيد التجرد فان افراد
المجرد بالقيود الذي اعتبر بتجريده عنها ضروري البطلان ايضا فظهر ان دليله غير واف بما ادعاه ولعل الذي ذكرناه
انما يرد عليه ان حمل الكلام على ظاهره واما المنقول عنه وان مقصوده معنى آخر مثل ما اول به بعض الفضلاء كلامه وهو صاحب الاشراق
من ان لكل نوع من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها امرا من عالم العقول المجردة عن المادة قائما بذاته
يدبره اي يدبر ذلك النوع ويفيض عليه كمالاته ويعتني به غاية عناية شاملة لجميع افراده وهو الذي يسميه ذلك
البعض رب النوع ويعبر عنه في لسان الشرع كما ورد في الحديث بملك الجبال وملك البحار وملك الامطار ونحو ذلك
فذلك بحث آخر لا تعلق له بهذا المقام المقصد الرابع الماهية اما بسيطة لا تلتئم من عدة امور تجتمع او مركبة منها وهي التي
تلتئم من عدة امور مجتمعة ولا بد ان يكون في المركب امور كل واحد منها حقيقة واحدة وينتهي المركب الى البسيط والا
لكان مركبا من امور لا نهاية لها لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية ومع ذلك فلا بد من وجود البسيط فيه لان العدد
اي المتعدد بالفعل وان كان غير متناه فيه الواحد الذي لا تعدد فيه بالفعل ضرورة لان الواحد مبدا المتعدد كما ان الوحدة
مبدا للعدد فكما امتنع عدد متناه او غير متناه من غير ان يوجد فيه وحدات كذلك يمتنع ان يوجد متعدد لا يكون فيه احاد
اي امور غير منقسمة بالفعل سواء كانت قابلة للانقسام او لا وكل منهما يعتبر بالقياس الى العقل تارة وبالقياس الى الخارج
اخرى فالاقسام اربعة بسيط عقلي لا يلتئم في العقل من امور عدة تجتمع فيه كالاجناس العالية والفصول البسيطة وبسيط
خارجي لا يلتئم من امور كذلك في الخارج كالمفارقات من العقول والنفوس فانها بسيطة في الخارج وان كانت
مركبة في العقل ومركب عقلي يلتئم من امور متمايزة في العقل فقط ومركب خارجي يلتئم من اجزاء متمايزة في الخارج
والمركب العقلي ان لم ينته الى البسيط لزم محذور آخر سوى ما ذكر وهو تعقل الامور الغير المتناهية اذا كان في زمان
متناه فلا يكون الماهية المعقولة معقولة وهذا انما يتم في الماهيات المعقولة بالكنه المقصد الخامس في تقسيم الاجزاء
للماهية المركبة وهو من وجهين اما ان يصدق بعضها على بعض فتكون متداخلة سواء كانت متساوية او غير متساوية
والا فمتباينة والمشهور ان المتداخلة يكون بعضها اعم من بعض ولا يتناول المتساوية فيحتاج الى جعلها قسما

ثالثها الاظهر في العبارة ان تقسيم الاجزاء الى متصادقة ومتباينة ثم تقسم المتصادقة الى متساوية ومتداخلة اما الاولى فان صدق
كل منها على كل افراد الآخر فهما متساويان نحو الحساس والمتحرك بالارادة اذا اعتبر ماهية مركبة منهما والا وان لم يصدق كل منهما
على كل افراد الآخر مع كونها متصادقة في الجملة فبينهما لا محالة عموم وخصوص اما مطلقا وحينئذ اما ان يعم العام الخاص وهذا انما يكون في
الماهيات الاعتبارية نحو الجسم الابيض فان العقل يعتبر منهما ماهية واحدة او لا يعم العام الخاص بل يكون الامر بالعكس وح يقوم
نحو الحيوان الناطق فان الناطق يكون فصلا مقوما للحيوان الذي هو جنس ونحو الجوهر الموجود والكم الموجود مثلا فان الاعم
منهما اعني الموجود صفة للاخص على عكس الجسم الابيض لانك ان الصفة متقومة بالموصوف مطلقا واما الناطق فليس
وصفا للحيوان بل هو جار مجراه واما من وجه فمسلم لقوله اما مطلقا نحو الحيوان الابيض فانه ماهية اعتبارية لان الماهية الحقيقية
تمتنع ان يكون بين اجزائها عموم من وجه واما المتباينة فاما ان يعتبر الشيء مع علته من علل الاربع او مع معلول له او مع ما ليس علة
ولا معلولا بالقياس اليه فان قلت تركب الشيء مع علته يستلزم تركب الشيء الذي هو تلك العلة مع معلوله فلا يستقيم التقسيم اسقاك
قلت معنى تركب الشيء مع علته انه يعتبر ذلك الشيء من حيث عرضت له الاضافة الى تلك العلة ومعنى تركب الشيء مع معلوله
ان يعتبر من حيث عرضت له الاضافة الى ذلك المعلول فلا اشتراك اصلا والاول وهو المعتبر بالقياس الى العلة اما معتبر
مع الفاعل نحو العطاء فانه اسم لفائدة اعتبرت اضافتها الى الفاعل او مع القابل نحو الفطوسة وهي التقعير الذي في الانف
فقد اعتبر فيه الشيء بالاضافة الى قابله او مع الصورة نحو الافطس وهو الانف الذي فيه تقعير وهو يجري مجرى الصورة من الانف
او مع الغاية نحو الخاتم فانه حلقة يتزين بها في الاصبع وذلك التزين هو الغاية المقصودة من تلك الحلقة والثاني
وهو المعتبر بالنسبة الى المعلول نحو الخالق والرازق واشباههما مما اعتبر فيه الشيء منسوبا الى معلوله والثالث وهو الذي
اعتبر مع ما ليس علة ولا معلولا اما متشابهة في الماهية نحو العشرة وهي الوحدات المتوافقة الحقيقة ومخالفة في الماهية
وهي اما متمايزة عقلا لا حسا كالجسم المركب من الهيولى والصورة فان اجزاءه متخالفة متمايزة في العقل دون الحس كالعدالة
المركبة من الحكمة والعفة والشجاعة او خارجا اي حسا كاعضاء البدن وعلى هذا فقوله نحو الانسان المركب من النفس
والبدن نظر فان النفس الناطقة والبدن لا تتمايزان حسا الا ان يريد بالخارج ما يقابل الذهن كانت الهيولى والصورة
من الاجزاء الخارجية دون العقلية وكالخلقة المركبة من اللون والشكل المتمايزين في الحس فان الهيئات المتشكلة محسوسة
بتفاوت نحو الخلقة المركبة من السواد والبياض المحيطين بالذات التقسيم الثاني انها اي الاجزاء اما وجودية باسرها بمعنى ان
لا يكون في مفهوماتها سلب او لا يكون كذلك والقسم الاول اما حقيقية اي غير اضافية كالجسم المركب من الهيولى
والصورة والانسان المركب تركيبا اعتباريا من الروح والجسد او اضافية نحو الاقرب فان مفهومه مركب من القطع
الجنسية وهي موجودات حقيقية ومن ترتيب مخصوص فيما بينها باعتباره يحصل القرب واذا ارتفع لا يستقل
بالمعقولية والثاني وهو ما لا يكون باسرها وجودية نحو القديم فانه موجود لا اول له فقد تركب مفهومه من وجودي
وعدمي ولم يتعرض لما هو عدمي محض لانه غير معقول فان العدمات لا تعقل الا مضافة الى الموجودات فيكون
المعنى الوجودي هناك ملحوظا قطعا واعلم ان هذه الاقسام المذكورة في هذين التقسيمين انما تجري في الماهيات على الاطلاق
اعم من ان تكون ماهية حقيقية او اعتبارية واما اذا اعتبرنا الماهية الحقيقية فيكون اجزاؤها موجودة فتكون
وجودية قطعا فلا مساغ فيها التقسيم الثاني باعتبار الوجودية والعدمية ولا باعتبار الحقيقية والاضافية اذ ا

او لم يجعل الاضافات من الموجودات الخارجية والنسبة بينها اي بين افراد الماهية الحقيقية قد تمتنع على بعض الوجوه
المذكورة في التقسيم الاول كالعموم من وجه على المشهور وكالمساواة على ما نقل من امتناع تركب الماهية الحقيقية الواحدة من جزئين
حقيقيين متساويين وبين المتصادقين والماهيات الممكنة هل هي مجعولة بجعل جاعل ام لا فيه مذاهب ثلاثة الاول انها غير
مجعولة مطلقا سواء كانت بسيطة او مركبة اذ لو كانت الانسانية مثلا بجعل جاعل لم تكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل انسانية
لان ما يكون اثر الجعل يرتفع بارتفاعه قطعا وسلب الشيء عن نفسه محال بديهة والجواب لا نسلم استحالته فان المعدوم في الخارج
مسلوب عن نفسه واما فاذا ارتفع الجعل في وقت او وقتا ارتفعت الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليست الانسانية
انسانية في الخارج ويكون صدق السالبة الخارجية بعدم الموضوع في الخارج وليس ذلك بمحال انما المحال هو الايجاب
المعدول وهاهنا ان فرضناه اي عدم جعل الجاعل يرتفع الماهية الانسانية عن الخارج راسا وبالكلية فلا يصدق عليها
حكم ايجابي بل يصدق سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج لانها لم تتقرر في الخارج مع انها انسانية حتى يلزم
صدق قولنا الانسانية لا انسانية وانما هو هذا الثاني الذي هو الايجاب المعدول والاول الذي هو السلب مما
نقول به المذهب الثاني انها مجعولة مطلقا اي في الجملة اذ لو لم تكن الماهيات اي شيء من الماهيات مجعولة اصلا
ارتفع المجعولية مطلقا اي بالكلية لان ما فرض كونه مجعولا من وجود او اتصاف الماهية به اي بالوجود فهو ايضا
ماهية في نفسه والمقدر ان لا شيء من الماهيات بمجعولة فلا يكون ح ماهية الممكن ولا وجوده ولا اتصافها بالوجود
مجعولة بجعل الجاعل فيلزم استغناء الممكن عن المؤثر وذلك مما لا يقول به عاقل هذا ما تقتضيه تقرير الكتاب ههنا
والمشهور كما اورده المص في تحرير المسئلة ان احد المذاهب هو ان الماهيات كلها مجعولة اما البسيطة فلانها ممكنة
والممكن محتاج لذاته الى فاعل واما المركبة فلذلك ايضا او لان اجزاءها البسيطة مجعولة والجواب ان المجعول هو الوجود
الخاص اي هويته لا الماهية الموجودة فلا يلزم من ارتفاع المجعولية عن الماهيات باسرها ارتفاع المجعولية واستغناء
الممكن عن الفاعل المؤثر المذهب الثالث الماهية المركبة مجعولة بخلاف الماهية البسيطة لان شرط المجعولية الامكان
وذلك لان المجعولية فرع الاحتياج الى المؤثر والاحتياج اليه فرع الامكان وانه اي الامكان لا يتصور في البسيطة لانه نسبة بل كيفية
عارضة لنسبة لا تتصور الا بين شيئين والبسيط لا تعدد فيه فلا تتصور عروضه له وهذا اعتراض عليه بانه لو صح ما ذكرتم
لم تكن المركبات ايضا مجعولة لانه اذا لم تكن البسائط مجعولة لم تكن المركبات مجعولة اذ ليس المركب الا مجموع البسائط
[illegible] كما في ابحاث التوقف فاذا لم تكن شيء من اجزائه حتى الجزء الصوري مجعولا لم يكن المركب ايضا مجعولا ولانه
يعني الذي المجعولية بالكلية وانتم لا تقولون به واجاب في دفع هذا الاعتراض المجعول انضمام اي انضمام
بسائط المركب بعضها الى بعض او وجودها اي وجود الماهية المركبة منها فلا يلزم ما ذكرناه من ارتفاع المجعولية بالكلية
لانا نقول ذلك الذي ذكرتموه من الانضمام او الوجود ايضا ماهية فهي اما بسيطة فلا يكون مجعولة على ذلك
التقدير او مركبة فيعود الكلام فيه الى اجزائه البسيط حتى يظهر ارتفاع المجعولية مطلقا والاعتراض المذكور متجه
والحق هو ان البسيط له ماهية ووجود فمحل الامكان هو نسبة البسيط الى الوجود فالامكان يقتضي شيئين
لا جزئين حتى يستحيل وجوده للبسيط واعلم ان هذه المسئلة من المداحض التي تزلق فيها اقدام الاذكياء وما نريد ان يثبت
اذا ما لك في هذه المسئلة اشارة خفيفة الى تحرير محل النزاع ونفي المذاهب والحق الاعجب من طالب بعد ذلك

فنقول الماهيات قبل الوجود اي الوجود الذهني والخارجي وجعلوا الماهيات الممكنة ثابتة لها وفرعها تارة والعدم اخرى اي الامور التي يعرض لتلك
الماهية ثلاثة اقسام قسم يلحق الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن هوياتها الخارجية وعن وجودها الذهني
ايضا اولا مدخل في ذلك اللحوق لخصوصية شيء من الوجودين بل لمطلق الوجود فاينما وجدت الماهية كانت متصفة به
وذلك كالزوجية للاربعة فانها لازمة لماهية الاربعة وعارضة لها سواء وجدت الاربعة في الخارج او في الذهن فلو فرض اربعة
موجودة باحد الوجودين غير زوج لم يكن اربعة فيلزم التناقض وكذلك الحال في تساوي الزوايا الثلث لقائمتين فانه لازم
لماهية المثلث وان لم يكن بين الثبوت لها كالزوجية للاربعة فلو تصور مثلث غير مساوي الزوايا لقائمتين لم يكن
مثلثا وقسم آخر يلحق الوجود اي الهويات الخارجية لا الماهية من حيث هي كالقسم الثاني او الحدوث للجسم فانه اي نحو ما ذكر من اللزوم
لماهيته اي ماهية الجسم من حيث هي بل لوجوده الخارجي فان من تصور جسما قديما او غير شاغل لم يكن ذلك التصور مناقضا لتصور
ولا التصور الجسم غير جسم كما لزمه ذلك في تصوره اربعة غير زوج وقسم ثالث يلحق الماهية باعتبار وجودها في الذهن ككون الحقيقة
هذا الوجود مدخل في عروضه للماهية فلا يحاذي به امر في الخارج وهذا القسم هو المسمى بالمعقولات الثانية كالذاتية والعرضية و
الكلية والجزئية العارضة للاشياء الموجودة في الذهن وليس في الخارج ما يطابقها فيهما ثم قولهم ان الماهيات غير مجعولة
يعني ان المجعولية التي يلحق الهوية لا الماهية اي هي من عوارض الوجود الخارجي لا من عوارض الماهية من حيث هي فلو
تصور مثلا انسان غير مجعول لم يكن ذلك المتصور الا انسانا حتى يلزم التناقض واراد و هو معنى قولا ان من بالمجعولية الاحتياج
الى الفاعل الموجد وهذا كلام حق لا مرية فيه لان الاحتياج من لوازم الوجود دون الماهية وقال بعضهم وقد ارادوا به
المجعولية الاحتياج سواء كان فاعلا موجدا او جزءا مقوما انها اي المجعولية بهذا المعنى تلحق الماهية المركبة لذاتها مع قطع النظر عن
وجودها فان الاحتياج الى اجزائها الداخلة في قوامها يلحقها لنفس مفهومها من حيث هو هو فاذا تعقلت الماهية المركبة كانت
متصفة بالاحتياج الى الغير بخلاف البسيطة اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للماهية وان اشتركا في الاحتياج اللازم
للوجود وارادوا بقولهم الامكان [illegible] من وجودها لا تتصور [illegible] لماهية البسيط وهذا ايضا كلام صواب لا شبهة فيه
وقال بعضهم الماهية مجعولة مطلقا سواء كانت مركبة او بسيطة وقد ارادوا به عروض المجعولية لها كلها [illegible] اذ الاحتياج عارض
لها اعم من ان يكون [illegible] لنفس الماهية او لوجوده واعم من ان يكون الى الفاعل الموجد والجزء المقوم وهذا ايضا كلام
صدق لا شك فيه وان فائدة عطف على ان هذه المسئلة اي واعلم ان [illegible] على ان الماهية الممكنة مستغنية في تقررها
وثبوتها في الخارج عن الفاعل الموجد كما تشارد اليه الوهم من قولهم الماهية غير مجعولة الا انا نقاط المعتزلة من ان المعدومات
الممكنة ذوات متقررة ثابتة في انفسها من غير تأثير للفاعل فيها وانما تأثيره في اتصافها بالوجود وهذا تقرير ما تقرر
المعرو فيه بعد لان البحث عما يلحق الماهية انه من لوازمها من حيث هي او من لوازم وجودها الخارجي او الذهني
جار في كثير من لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فائدة وايضا كان الماهية الممكنة [illegible] الى الفاعل
في وجودها الخارجي كذلك يحتاج اليه في وجودها الذهني فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية
الممكنة مطلقا فانها اينما وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء كان اتصافها به بينا [illegible] ان فسر
المجعولية بمعنى الاحتياج بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا والتقييد [illegible] وابعد من ذلك
ما قاله الامام الرازي من ان معنى قولهم الماهية غير مجعولة ان المجعولية ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها على قياس ما قيل

اي الغير

لا يرى للبسيط اذ ليس له شيء ان الاحتياج العارض للماهية المركبة [illegible] مع قطع النظر

من ان الماهية لا واحدة ولا كثيرة والصواب ان يقال معنى قولهم الماهيات ليست مجعولة انها في حد انفسها لا يتعلق بها جعل
جاعل وتأثير مؤثر فانك اذا لاحظت ماهية السواد ولم يلاحظ معها مفهوما سواها لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين الماهية
ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فتكون احديهما مجعولة تلك الاخرى وكذا لا يتصور تأثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود
وجودا بل تأثيره في الماهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها بالوجود موجودا متحققا
في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج
وان لم يجعل اتصافه به موجودا ثابتا في الخارج فالماهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضا في انفسها مجعولة
بل الماهيات في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغي ان ينازع فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية عن الماهيات بالمعنى
الذي ذكرناه اولا وبين اثباتها لها بالمعنى الذي ذكرناه ثانيا [illegible] انه الحق الذي لا يتوهم بطلانه [illegible] القول بنفي المجعولية مطلقا وباثباتها
مطلقا كلاهما صحيح اذا حملا على ما صورناه وبعضهم ذهب الى ان المركبات مجعولة دون البسائط فان اراد بالمجعولية احد
المعنيين فالفرق باطل لان المجعولية بمعنى جعل الماهية تلك الماهية منتف عنهما معا وبمعنى جعل الماهية موجودة ثابت لهما
معا وان اراد كما هو الظاهر من كلامهم ان ماهية المركب محتاجة لذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى بعض اجزائها
الى بعض وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط فهو والمركب متمايزان ثبوت المجعولية قبل الوجود والحاجة الى
التأثير ونفي المجعولية عن الماهية ومتمايزان بان المركب مجعول بحد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط
كان هذا ايضا صوابا بلا ريب المقصد السابع المركب اما ذات ان كان قائما بنفسه واما صفة ان كان قائما بغيره والاول
بعض اجزائه بعض آخر منها والا اي وان لم يقم بعض اجزائه ببعض استغنى كل من الاجزاء عن الآخر فيحصل منها ماهية متحدة وحدة
حقيقية لما سيأتي في المقصد التاسع من انه لابد من حاجة بعض الاجزاء الى بعض وعلى هذا فحق هذا المقصد ان يؤخر عن التاسع
على ان حاجة بعضها الى بعض لا يجب ان يكون بقيامه به لجواز ان يكون احتياجه اليه بوجه آخر ولابد في الاول ايضا من ان
يكون بعض اجزائه قائما بنفسه والا لم يكن المركب قائما بنفسه والمقدر خلافه والثاني اي المركب الذي هو صفة يقوم
ثالث هو غير المركب واجزائه فاما ان يقوم اجزاؤه كلها بذلك الثالث ابتداء لكن يكون قيام بعضها به شرطا لقيام البعض
الآخر حتى يتصور كون ذلك المركب واحدا حقيقيا لا اعتباريا او يقوم جزء منه بذلك الثالث ابتداء ويقوم الجزء الآخر
منه بالجزء القائم به فيكون قيامه اي قيام الجزء الآخر بالثالث بواسطة التي هي الجزء القائم به ابتداء المقصد
الثامن انا نعلم بكون الماهية مركبة من اجزاء سواء كانت اجناسا وفصولا او غيرها علمنا بانها مشاركة لغيرها في ذاتي
اي امر غير خارج عنها ومخالفة لذلك الغير في ذاتي بالمعنى المذكور اذ يعلم بالضرورة ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز و
انه لم يكن شيء منهما خارجا عنها كانت مركبة منهما فلا بان يشتركا اي نحكم على الماهية بكونها مركبة بان يشارك غيرها في ذاتي
ومخالفة في ذاتي لا بان يشتركا في ذاتي وتختلف بعارض ثبوتي او سلبي اي عارض سلبي لجواز كونه اي كون ذلك الذاتي
المعنى ما ليس بعرض تمام ماهيتها كافراد البسيط الذي هو طبيعة نوعية فان افراده تختلف بالعوارض التي هي امور عارضة
مع ان الماهية واحدة لا تركب فيها وكذلك الوجود يشارك الماهيات الموجودة في الثبوت ويمتاز عنها بقيد سلبي
هو انه ليس مفهومه الا الثبوت فقط والماهيات امور وراءه وليس يلزم من ذلك تركب الوجود ولا بان تختلفا في
ذاتي مع الاشتراك في عارض ثبوتي او سلبي فان هذا ايضا لا يقتضي التركب اذ البسيطان قد يشتركان في صفة ثبوتية

المقصد السابع

المقصد الثامن

او مختلف هو مما زان بتمام الحقيقة ولا تركيب في شيء منها واعلم ان المتباينين في ذاتي او احدهما في لوازم الماهية والذاتي قد يكون عسلي المركب ان اللازم المذكور المستند الى الماهية لا يستند الى ما به الاشتراك وان كان مشتركا بينهما بل لا بد ان يستند الى شيء آخر معتبر في الماهية غير مشترك فيلزم التركيب فهذا القسم مستثنى من قوله لا بان يشتركا في ذاتي ويختلفا بعارض او سلب واما الاشتراك في عارض ثبوتي او سلبي والاختلاف في عارض آخر ثبوتي او سلبي فظاهر انه لا يقتضي تركيبا اصلا المقصد التاسع لا بد في تركيب الماهية الحقيقية من حاجة الاجزاء بعضها الى بعض اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الآخر لم يحصل منها ماهية واحدة وحدة حقيقية كالحجر الموضوع بجنب الانسان قالوا فهذا الحكم الكلي بديهي والتمثيل للتوضيح واورد العسكر فانه مركب من الآحاد مع استغناء كل منها عن الآخر والمعجون فانه مركب من المفردات مع ان كل مفرد منها مستغن عما عداه فانتقض ذلك الحكم الكلي واجيب بان الجزء الصوري منهما وهو الهيئة الاجتماعية العارضة للآحاد كلها وللمفردات باسرها محتاج الى الجزء المادي الذي هو الآحاد والمفردات وهو ضعيف لان مثل هذه الهيئة الاعتبارية عارضة للانسان مع الحجر الموضوع بجنبه فلو كان احتياجها كافيا لكان المركب منهما ماهية حقيقية وهو باطل بالضرورة فالاولى في الجواب اما المعجون فلانه يحصل من تراكيب [illegible] اي صورة نوعية تابعة للمزاج ويعقب المزاج [illegible] وانما الآحاد مستقلة وذلك المزاج يعني الصورة جزء من المعجون ومحتاج الى الاجزاء الاخر عليه [illegible] ما ذكرناه قول الامام الرازي في المباحث المشرقية واما الجزء الآخر وهو الصورة المعجونية التي هي مبدأ الآثار الصادرة عنه فهي محتاجة الى الجزء الاول الذي هو مجموع المفردات وعلى هذا فلا اشكال وان حمل المزاج على معناه الحقيقي وجعل جزءا من المعجون محتاجا الى باقي الاجزاء لزم تركب الجسم الذي هو المعجون من جوهر وعرض وقد جوزه بعضهم متمسكا بتركب السرير من جوهر هو القطع الخشبية وعرض هو الترتيب المخصوص او الهيئة المترتبة عليه قال وان لم يركب الجسم من جوهر قائم بنفسه ضاق وقت فلا يكون جزءا منه دون تركبه من جوهر آخر وعرض يقوم بذلك الجوهر الآخر لان اللازم تأخر احد الجزئين عن الآخر ثم يستحيل ان يكون العرض جزءا للجوهر قائما واما العسكر فانه عبارة عن مجموع الآحاد فقط وهو موجود بلا شبهة الا انه ماهية وحدتها اعتبارية والكلام في الماهية الحقيقية الوحدة ولا فرق بين العسكر والمركب من الانسان والحجر في ان المركب فيهما من الآحاد باسرها وفي انه يترتب على الكل فيهما ما لا يترتب على كل واحد من اجزائه وفي انه يمكن ان يعتبر هناك هيئة اجتماعية باعتبارها تعرض للامور المتعددة وحدة اعتبارية الا ان تلك الهيئة اذا اعتبرت وجعلت جزءا من العسكر فلا يكون العسكر امرا موجودا في الخارج لان ما جزؤه عدم فهو عدم قطعا وذلك كما لا يقول به عاقل ثم انه يجب ان يكون الحاجة بين الاجزاء من جانب واحد او من الجانبين بحيث لا يستلزم الدور وذلك انما استلزامها الدور بان يحتاج كل جزء الى الآخر من جهة واحدة وانما احتياج كل جزء الى الآخر من جهتين فجائز اذ لا دور فيه كاحتياج الهيولى الى الصورة من وجه وهو ان بقاء الهيولى بالصورة ويحتاج الصورة الى الهيولى من وجه آخر وهو احتياجها في تشخصها الى الهيولى كما سيأتي وكيفية توقف كل منهما المقصد العاشر قالت الحكماء لا بد مع وجوب حاجة الاجزاء بعضها الى بعض في الماهية الواحدة وحدة حقيقية ولا شك ان الماهية المركبة من الجنس والفصل حقيقة واحدة كذلك فلا بد ان يكون بينهما حاجة فاحدهما علة للآخر والجنس علة للفصل واللازم منه وكان الجنس منحصرا في نوع واحد او نقول كانت الفصول المتباينة لازمة لشيء واحد كما يجيء فالفصل علة للجنس الدافع عنه بان المحتاج اليه هو العلة الناقصة لانها غير مستلزمة لمعلولها فلا يلزم ان يكون احدهما علة للآخر والحاجة التي يجب وجودها بين الاجزاء لا يستلزمه اي كون احدها علة تامة للآخر وانما اللازم ما هو في وجه بالعلة

الفصل

العلة اذ ما يقبله فلعل الجنس علة ناقصة وما يجب استلزامها لمعلولها انما يستلزم المعلول هي العلة التامة فلا يلزم انحصار الجنس في نوع واحد ولا كون الفصول المتباينة لازمة لشيء واحد وفي عبارة الجواب استدراك اذ يكفي ان يقال لا ان اردت بالعلة التامة الى آخره ثم ان السيد وما نقله من الحكماء وزيفه سؤال الفصل علة لوجود الجنس في الخارج وذلك لان قواعدهم انما المقابل للعلة مذكورة في مواضعها بقوله قال الحكماء الجنس امر مبهم في العقل يصح ان يكون انواعا كثيرة هو عين كل واحد منها في الوجود وليس محصلا مطابقا لتمام نوع منها تماما وانما يحصله الفصل فانه اذا انضم الفصل اليه صار متعينا ومحصلا فهو اي الفصل علة لتحصيله في العقل اي لجعله مطابقا لتمام ماهية النوع ودليل ابهامه انه لا يتعين لنوع واحد من تلك الانواع التي كان صالحا لكل واحد منها فهو علة لتحصله وتعينه في الذهن والا لم يعقل الجنس بدون فصل من الفصول وهذا الذي ذكرناه من كون الفصل علة لتحصيل الجنس دون الى بقائه لا العقل بل وما حصله اي دليل احترز عنه المتأخرون لبعضهم فانه ليس المقدار مثلا امرا متعينا محصلا في الخارج تقترن به تارة كونه خطا والفصل الخط المميز اياه من مشاركاته المقدارية وتارة كونه سطحا وتارة كونه جسما تعليميا فان المقدار مخصوص هو في نفسه الى الخارج وذلك المقدار اما الخط من ان يكون هناك شيئان يجتمعان في الخارج فيتحصل منهما الخط او السطح والجسم التعليمي ومقدار ثالث هو الجسم التعليمي ليس الا عين المقدار امر مبهم في العقل يحتمل كل واحد من الانواع المقدارية المذكورة والانطباق تمام ماهية شيء منها بل يحتاج في تحصله ومطابقته تمام الماهية الموجودة في الخارج ان يكون احد تلك الثلاثة اي الى ان تقترن به فصل كل واحد منها يحصره وتحصله تمام تقترن به في العقل بفصل من تلك الفصول ثم تحصيل الصورة الخطية المطابقة لماهية الخط الموجود في الخارج وتلك الصورة السطحية والصورة الجسمية وتعرف تلك الصورة الذي صورنا هي المقدار والمواحد انما ليس من الجنس والفصل في الخارج بان يكون الجنس وجود فيه والفصل وجود آخر بل هما متحدان بحسب الخارج وجودا وجعلا كيف ولو كانا متمايزين بالوجود في الخارج لم يكن حمل احدهما على الآخر بهو هو وان كان منهما اي اتصال فرضت كالملازمة بين الهيولى والصورة ولا بد زيادة الجنس منضما الى العام ومفهوم الخاص ومفهوم العام بالخاص كما حققته فيكون له اي للكل واحد من العام والاخص صورة عقلية مغايرة لصورة الآخر ولكن هويتهما في الخارج واحدة فلا تمايز بينهما في الخارج بل في الذهن فقط فيه هو الانسان وهو الحيوان بانه الناطق بانه واتحدا في الخارج بان يكون الحيوان موجودا في الخارج وينضم اليه موجود آخر هو الناطق فيتحصل منهما ماهية الانسان ثم ينضم الى هذه الماهية موجود آخر هو التشخص المخصوص فيتحصل منهما زيد اذ لو كان هناك تعدد خارجي لم يتصور حمل بعض الاشياء بعضها على بعض بالمواطاة فاذا اعتبر الحيوان مثلا من حيث انه هو الناطق اي من حيث انه متحصل قد دخل فيه ما من الجنس ما من شأنه ان يحصل كالناطق مثلا كان عين الانسان اذ لا معنى للانسان الا حيوان دخل فيه طبيعة الناطق واذا اخذ بما هو من حيث هو مفهوم مغاير لغير الناطق منضم اليه اي الى الناطق حصلت منهما ماهية مركبة هي غيرهما كان كل واحد منهما جزءا لها اي لتلك الماهية وبهذا الاعتبار لا يحمل شيء منهما على الآخر ولا على الماهية المركبة منهما واذا اخذناه من حيث هو هو من غير اعتبار انه الناطق او بل لا اعتبار [illegible] كما اخذناه ثانيا فهو المحمول على الانسان والحاصل ان الاجزاء المتمايزة بحسب العقل دون الخارج لها اعتبارات فان الصورة العقلية قد تؤخذ تارة بشرط لا شيء اي بشرط ان ينضم اليها صورة اخرى فتطابقان معا ما دام اعتبارهما بلا ملاحظة تغايرهما الى الآخر كالحيوان والناطق المأخوذين من حيث انهما يطابقان الماهية الانسانية فالجنس المأخوذ بهذا الاعتبار هو عين النوع وكذا الفصل وقد يؤخذ تارة بشرط لا شيء اي بشرط انها صورة على حدة بحيث اذا انضمت اليها صورة اخرى كانتا متغايرتين وقد تركب منهما ماهية ثالثة كالحيوان والناطق

الجسم التعليمي

اذا الاجزاء موجودين متغايرين في العقل وقد تركب منها ماهية الانسان فكل واحد من الجنس والفصل بهذا الاعتبار جزء ومادة
ممتنع فلا يحمل بعضها على بعض وقد توجد لا بشرط شيء فيكون له حاجتان اذ يمكن ان يعتبر التغاير بينهما وبين ما تقارنهما وان
يعتبر اتحادهما بحسب المطابقة لماهية واحدة وهذا هو الذاتي المحمول معنى حمل اي حمل الحيوان مثلا عليه اي على الانسان ان
اتحاد المفهومين المتغايرين في العقل بحسب الخارج او الوجود واحد فلا يلزم وحدة الاثنين ولا حمل الشيء على نفسه
بمعنى قد اندفع ما يقال من معنى الحمل ما يقال من ان المحمول ان كان غير الموضوع يلزم من الحمل المواطاة الحكم بوحدة الاثنين
وان كان عينه يلزم حمل الشيء على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك حمل حقيقي وهذا المقام يستدعي مزيد بسط في الكلام
ليضبط به المرام وسوف نقول لا اشكال في تركب الماهية من الاجزاء الخارجية التي لا يحمل عليها مواطاة انما الاشكال
في تركبها من الاجزاء المحمولة عليها المتحدة في بعضها على بعض ولذلك تحيرت فيه الاوهام واختلفت المذاهب ووجه
ضبطها ان يقال ماهية الانسان مثلا يصدق عليها مفهومات متعددة كالجوهر والجسم والحيوان وكالماشي والكاتب
والضاحك الى غير ذلك وليس نسبة هذه المفهومات الى الماهية الانسانية على السوية بل بعضها خارجة عنها عارضة لها
كالماشي والضاحك وبعضها ليست كذلك كالجوهر والناطق ثم ان هذه المفهومات التي ليست خارجة عنها لا شك انها
متغايرة في الذهن بحسب انفسها ووجوداتها ايضا فهذه الصور المتغايرة في الذهن اما ان تكون صور الشيء واحد في حد
ذاته بسيط لا تعدد فيه او تكون صور الاشياء متعددة متغايرة الماهية وعلى التقدير الثاني اما ان تكون تلك الماهيات
المتعددة موجودة بوجودات متعددة او بوجود واحد فهذه احتمالات ثلاثة لا مزيد عليها وقد ذهب الى كل واحد
منها طائفة الاحتمال الاول ان تكون تلك الصور لشيء واحد هو بسيط ذاتا ووجودا لكن ينتزع العقل منه باعتبارات
شتى هذه الصور المتخالفة كما هو وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج ماهية ووجودا وان جعل الاجزاء
في الخارج هو بعينه جعل المركب فيه ولا امتياز بينها الا في الذهن وهو المختار عند المحققين كما بين في الكتاب ولا اشكال الا
فيما سلف من ان الصور العقلية المختلفة كيف يتصور مطابقتها لامر واحد بسيط في الخارج وقد عرفت جوابه مما سلف
الاحتمال الثاني ان تكون تلك الصور لامور مختلفة الماهية الا انها موجودة في الخارج بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء
المحمولة تغاير المركب ماهية لا وجودا ويرد عليه ان ذلك الوجود الواحد ان قام بكل واحدة من الماهيات يلزم حلول شيء
واحد بعينه في محال متعددة وان قام بمجموعها من حيث هو لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه وكلاهما محال الاحتمال الثالث
ان تكون تلك الماهيات المختلفة موجودة بوجودات متعددة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية ووجودا
وهو مردود بان الاجزاء المتمايزة بحسب الخارج في الماهية والوجود يمتنع حملها على المركب منها وكذا حمل بعضها على بعض فان
المتمايزين في الماهية والوجود وان فرض بينهما اي ارتباط امكن يمتنع ان يقال احدهما هو الآخر او يقال المجموع منهما هو هذا
الواحد وذلك الواحد ... بديهة العقل وبهذا ابطل ... فانه ... ذات واحدة
وحدة حقيقية مع حملها على تلك الذات وحمل بعضها على بعض ايضا واعلم ان منشأ الحمل التغاير في المفهوم والاتحاد في الوجود
الخارجي في الذاتيات دون الامور العدمية المحمولة على الموجودات الخارجية كقولك الانسان اعمى فانه ليس لمفهوم الاعمى
هوية خارجية متحدة بهوية الانسان والامكان مفهوم موجود خارجا ... الكل
قيل معنى الحمل ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا بمعنى ان ما صدق عليه ذات واحدة وبه يوافق ... المفهومات العدمية

على الموجودات الخارجية بما لا شبهة فيه واعلم ايضا ان الماهية المركبة من اجزاء خارجية غير محمولة عليها لا يجوز ان يكون مركبة من اجزاء محمولة
وذلك لانا اذا احضرنا الاجزاء الخارجية باسرها في العقل فلا شك انه يحصل فيه تلك الماهية المركبة بكنهها ويكون القول الدال على
مجموع تلك الاجزاء حدا تاما لها اذ لا معنى للتحديد التام الا تصوير كنه الماهية فلو كان لها اجزاء محمولة ايضا فان لم يشتمل على تلك
الاجزاء لم يحصل فيها صورة مطابقة للماهية المفروضة لان الصورة المطابقة هي المشتملة على تلك الاجزاء وان اشتملت عليها فان
لم يشتمل على امر زائد كان بين تلك الاجزاء بعينها الاجزاء المحمولة وان اشتملت على امر زائد فذلك الزائد ان دخل في الماهية كان
حدها تابعا للزيادة والنقصان وان لم يدخل فيها ... الاجزاء ... مجموع الاجزاء الخارجية تمام حقيقة المركب في العقل
كما انه تمام حقيقته في الخارج فلو كان لها اجزاء عقلية متغايرة لتلك الاجزاء لكان مجموعها ايضا تمام ماهية المركب في العقل فيلزم
ان يكون للشيء الواحد حقيقتان مختلفتان في العقل ... ان تركب الماهية من اجزاء غير محمولة لا ينافي تركبها من اجزاء
محمولة بل كل مركب خارجي اذا اشترك ... المشترك ... جنسا له واذا اشتمل من جزء المختص
كان فصلا له فكل مركب فانه مركب من الجنس والفصل وكيف لا يبطل والاشتقاق يجوز الحمل من الجزئية اذ لا يبعد ان يعتبر
الجزء المشتق هي خارجة عن ماهية المركب فان النسبة بين الجزء والكل خارجة عنهما قطعا فالجزء الماخوذ مع الخارج خارج
وتحقيق ذلك ان المركب من اجزاء غير محمولة لا يجوز ان يتركب من اجزاء محمولة وان المركب من الاجزاء المحمولة لا يكون الا بسيطا في
الخارج وفي ... الفصل كما هو ... الاول ان يكون ... الجنس ... الفصل باعتبار ... الى
لا يجوز ان يكون لماهية واحدة جزآن احدهما جنس لها مشترك بينها وبين نوع ما والآخر فصل لها يميزها عن ذلك النوع الآخر وان
كان كل منهما ... وانه ... عليهم الحيوان ... مشترك بينه وبين الفرس ... فصل
يميزه عن الفرس وان ... مشترك بينه وبين الملك ... الحيوان ... يميزه عن الملك فقد انعكس الحال بين الجنس والفصل
في الانسان بالقياس الى نوع الملك والفرس واجاب ... بان المراد بالناطق ان كان ... الذي ... المنطق ... اما
المعقولات فانه ليس مشتركا بين الانسان والملك ... فلا يكون جنسا لها وان كان المراد بالناطق
... العارض ... مفهوم ... او ادراك المعقولات ... للانسان ... الفصل
القريب ... واحد سواء كان نوعا اخيرا او لا فصلان ... الى في مرتبة واحدة ... على
المعلول الواحد بالذات ... قيد الفصل بالقريب لان الفصل البعيد وكذا المطلق يجوز تعدده ويكون كل [redacted]
من الفصول المتعددة ... كالناطق للحيوان والحساس للجسم النامي والنامي للجسم مطلقا وقابل
الابعاد للجوهر واعتبر وحدة المعلول بالذات لانه اذا تعدد ذاته جاز تواردها والعلل عليه كما في افراد نوع واحد
يقع بعضها بعلة وبعضها بعلة اخرى واما مع وحدة الذات فلا مساغ لذلك ... بكل من ... الواحد
بالذات شخصا وهو ظاهر او الا لكان ... بعدده ... التوع قبل اعتبار تعدد افراده ذات واحدة لا تعدد
فيه وقيد العلة بالاستقلال لان تعدد العلل الناقصة جائز فان قلت ... الفصل وحده علة تامة للجنس لجواز ان يكون
للجنس اجزاء وان يكون هناك شرائط معتبرة ... كل واحد من الفصلين مع باقي الامور المعتبرة علة مستقلة فيلزم توارد
العلل المستقلة ... الحساس والمتحرك بالارادة فصلان قريبان للحيوان ... كل منهما اثر الفصل فان ...
الفصل ذا جعلت ... الاثر ... تقدم كل من الحس والحركة الارادية

على الآخر جزءها معا من فصل الحيوان وكيفما في ذلك اي في ان الفصل القريب لا يتعدد ان الفصل القريب هو تمام الجزء المميز
فلا يجوز تعدده والا لم يكن شيء منهما وحده فصلا بل الفصل في تلك المرتبة هو مجموعهما معا فاذا تركب ماهية من امرين متساويين
لم يكن لها فصل بهذا المعنى ولو ارادوا بالفصل القريب الجزء المميز للشيء عن جميع ما عداه لم يمتنع تعدده فان الماهية المركبة
من الامور المتساوية يكون كل جزء منها فصلا قريبا لها وبالجملة اذا جعل التمام المعتبر في الفصل القريب صفة للجزء المميز
امتنع تعدده بلا شبهة واستغنى بالعلية وان جعل صفة للتمييز لم يمتنع تعدده في ماهية ليس لها جنس وامتنع فيما لها جنس
مترتبا على العلية التفريع الثالث لا يقوم فصل قريب الا نوعا واحدا والا وان لم يكن كذلك بل يقوم نوعين في مرتبة
واحدة فليس النوعان ما جنسا ذينك النوعين وهذا انما يتم اذا كان الفصل القريب بسيطا فالاولى ان يقال يتخلف
عنه معلوله لان جنس كل من النوعين لا يوجد في الاخر التفريع الرابع وهو فرع التفريع الثالث المقدم انه اي الفصل القريب
لا يقارن في مرتبة واحدة الا جنسا واحدا اذ لو قارن جنسين في مرتبة واحدة لقوم نوعين في مرتبة واحدة لاستحالة ان
يكون لنوع واحد جنسان في مرتبة واحدة ح يلزم تخلف المعلول عن علته المستلزمة اياه سواء كانت علة تامة او جزء
اجزائها وقد يفرع الثالث على الرابع فيقال لما ثبت ان الفصل القريب لا يقارن جنسين في مرتبة واحدة لاستلزامه
التخلف وجب ان لا يقوم نوعين في مرتبة واحدة والاظهر انهما مشتركان في الدليل بلا تفريع منهما وكل ذلك اي جميع ما ذكر
من التفريع ضعيف ظاهر لابتنائه على ان الفصل علة للجنس في الخارج وقد ظهر ضعفه لا حقيقة لها ما ذكر ضعيف
اوضحناه من تحقيق كلامهم في الجنس والفصل وعليه الفصل له فان قلت هل يتاتى هذه التفريع على ما حققته ولا تعاكس
بين الجنس والفصل فلا منع منه عليه يجوز ان يكون مفهومان في كل منهما ابهام من وجه فيتحصل بالاخر نعم يمتنع ذلك في الماهيات
الحقيقية اذ لا يجوز ان يكون بين اجزائها عموم من وجه واما تعدد الفصل القريب فلا يجوز لان الواحد منها ان يحصل الجنس
فقد صار به نوعا وليس للآخر في حصول هذا النوع مدخل فيكون فصلا خارجا عنه لا فصلا مقوما له وان لم يحصل الجنس الا بهما
بل بهما معا كانا فصلا واحدا لا متعددا اذا كان للماهية جنس فان المركب من المتساويين لا يتصور فيه ابهام وتحصيل
فلا منع من تعدد الفصل القريب فيه كما عرفت واما تقويم الفصل القريب لنوعين في مرتبة واحدة فيلزم ان يكون بين الجنس
والفصل عموم من وجه وقد مر بيان حاله واما مقارنته لجنسين في مرتبة واحدة فان كانت في نوعين لزم ذلك ايضا اعني
ان يكون بين الجنس والفصل عموم من وجه وان كانت في نوع واحد لزم ان يكون لنوع واحد جنسان في مرتبة واحدة
[redacted]
وذلك بط لانه لا يتحصل كل منهما بالفصل وحده والا لكان النوع متحصلا بدون الجنس الاخر فلا يكون جنسا له بل يتحصل كل منهما
بالفصل والجنس الاخر ولما كان كل منهما لم يمكن ان يكون له مدخل في تحصيل الاخر الا باعتبار تحصله في نفسه فيلزم ان
يكون تحصل كل منهما قبل تحصل الاخر فيلزم الدور المقصد الحادي عشر الماهية كالانسان مثلا تقبل الشركة اي لا يمتنع
من فرض اشتراكها وحملها على كثيرين بدون التعين المخصوص كتعين زيد مثلا فانه لا يمكن فرض اشتراكه بين امور متعددة بالبديهة
فهو غيرها وهذا هو التعين الذي هو غير الماهية وبعبارة معها يمتنع فرض اشتراكها امر وجودي الموجود في الخارج وهو مذهب
المحققين من الحكماء الى انه وجودي لانه جزء المتعين الموجود في الخارج وجزء الموجود الخارجي موجود في الخارج بالضرورة وقد قال بعضهم
يعني الكاتبي ان اردت بالمتعين المعروض وحده فلا نسلم ان التعين جزء بل هو عارض ووجود المعروض في الخارج لا يستلزم
وجود عارضه فيه الا ترى ان العمى العارض للموجودات الخارجية ليس موجودا في الخارج وان اردت المركب من العارض

والمعروض فلا نسلم انه اي المتعين بهذا المعنى موجود فان من منع وجود التعين كيف يسلم ان مجموع موصوف موجود بل الموجود عنده
هو المعروض وحده والجواب ان المراد بالمتعين الذي ادعينا وجوده هو الشخص مثل زيد وعمرو فانا قاطعون بوجوده وليس هو مجرد
مفهوم الانسان وحده قطعا والا لصدق على عمرو انه زيد كما يصدق عليه انه انسان فاذن هو الانسان مع شيء آخر
نسميه التعين فيكون ذلك الشيء الآخر جزءا من زيد فيوجد ذلك الآخر وهو المط ثم انه بين ان تركب الشخص المعين من الماهية
والتعين انما هو بحسب الذهن دون الخارج فقال واعلم ان نسبة الماهية الى المشخصات كنسبة الجنس الى الفصل فكما ان
الجنس مبهم في العقل يحتمل ماهيات متعددة ولا تعين لشيء منها الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا
في الخارج ولا تمايز الا في الذهن كذلك الماهية النوعية تحتمل هويات متعددة ولا تعين لشيء منها الا بالتشخص ينضم
اليها وهما متحدان في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا ومتمايزان في الذهن فقط فليس في الخارج موجود هو الماهية النوعية
الانسانية مثلا وموجود آخر هو التشخص حتى تركب منهما فرد والا لم يصح حمل الماهية على افرادها بل ليس هناك الا موجود
واحد اعني الهوية الشخصية الا ان العقل يفصلها الى ماهية نوعية وتشخص كما يفصل الماهية الى الجنس والفصل ثم اشار الى
الفرق بقوله بيد انه لا يحصل من كل شخص صورة في العقل مغايرة للصورة الحاصلة من شخص آخر
لان المشخصات انما يرتسم صورها لا في ذات النفس بل في الاتها فكذا صورة الماهية المتشخصة انما يرتسم في الالات
لا في ذات النفس الا بعد تجريدها عن المشخصات بخلاف صور الفصول وما يتحصل بها من الانواع فانها امور كلية يحصل منها
في العقل صور متغايرة وبالجملة فالفصول تحصل ماهيات متخالفة تنطبع في العقول والمشخصات تحصل هويات يرتسم
في الحواس مع كون الماهية واحدة والاشخاص متمايزة في الوجود الخارجي بهوياتها اي بذواتها لا بمشخصاتها
اليه الوهم اذ لا تمايز في هذا الوجود بين الماهية والتشخص ومن ههنا ظهر ان لا وجود في الخارج الا للاشخاص واما
الطبايع والمفهومات الكلية فينتزعها العقل من الاشخاص تارة من ذواتها واخرى من الاعراض المكتنفة بها بحسب
استعدادات مختلفة واعتبارات شتى فمن قال بوجود الطبايع في الخارج ان اراد به ان الطبيعة الانسانية مثلا
بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها لزمه ان يكون الامر الواحد بالشخص في امكنة متعددة متصفا بصفات
متضادة لان كل موجود خارجي فهو بحيث اذا نظر اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في حد ذاته
غير قابل للاشتراك فيه بينه وان اراد انها في الخارج موجودة اذا تصور في ذاته انتقش صورة العقل بالكلية تعني
المطابقة لكثيرين لا بمعنى الاشتراك منها بالفعل فهو ايضا باطل لما اتفقوا ان الموجود الخارجي متعين في حد نفسه فلا يكون
صورته المنتزعة مطابقة لكثيرين وان اراد ان في الخارج موجودا اذا تصور وجرد عن مشخصاته حصل في العقل صورة
كلية فذلك بعينه مذهب من قال لا وجود في الخارج الا للاشخاص والطبايع الكلية منتزعة منها فلا نزاع الا في العبارة
واما ما يقال من ان الطبيعة الانسانية مثلا قابلة في نفسها للتعدد والتكثر فتحتاج الى ما يكثرها فاذا كثرت بتكثير الفاعل
ووجدت تلك الكثرة في الخارج كان كل واحد منها عين تلك الطبيعة فيكون الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج
على انها متكثرة لا على انها متصفة بالوحدة حتى يلزم ذلك المحذور فجوابه ان كل واحد من تلك الكثرة لا بد ان يشتمل على امر
زائد هو تشخصه وتعينه فليس شيء منها عين تلك الطبيعة كيف ولو كان كذلك لكان كل واحد من تلك الكثرة عين الاخر
فهذا وهو باطل بديهة وقد احتج الامام الرازي على كون التعين امرا وجوديا بانه لو كان عدميا لكان اما عدما مطلقا وانه ظاهر

بسطه فلان العدم المطلق لا تميز فيه فكيف يتميز فيه وانما يتميز مضاف وح اما ان يكون عدما للامر العدمي فيكون هو وجوديا
واما ان يكون عدما لتعين آخر فذلك التعين الآخر ان كان عدميا فهذا التعين عدم العدم فهو وجود والتعين الآخر مثله فيكون
هو ايضا وجوديا وان كان ذلك التعين الآخر وجوديا فهذا التعين الذي نحن فيه مثله فهو ايضا وجود قف ان كون التعين
عدميا يستلزم كونه وجوديا سفه فيكون وجوديا والجواب لا نسلم انه لو كان التعين عدميا لكان عدما وانما يلزم ذلك
اذا كان العدمي بمعنى العدم او مستلزما له وهو ممنوع لان العدمي يقابل الوجودي كما ان العدم يقابل الوجود فلو كان
العدمي عدما لكان الوجودي وجودا وليس كذلك بل المراد بالوجودي ما يكون ثبوته للموصوف بوجوده اي الوجودي
ما لا يستقل بنفسه بل يقوم بغيره ويكون قيامه به بوجوده له في الخارج كالسواد القائم بالجسم فان ثبوته له انما هو بوجوده له
لا ان يكون وذلك اي ثبوته للموصوف باعتبار وجودهما في العقل واتصافه به فيه كالجنس القائم بالجسم اذ ليس الجنس
موجودة في الخارج قائمة به فيه بل ثبوتها له واتصافه بها انما هو في الذهن هو اي الوجودي بالمعنى المذكور اعم من الوجود
لا مطلقا بل من وجه لجواز وجودي لا يوصف بالوجود كالسواد المعدوم واما فان المتحقق بمعنى الوجودي انه مفهوم يصح ان يوصف
له الوجود عند قيامه بوجوده فالسواد مثلا وجودي سواء وجد او لم يوجد واما صدق الوجود بدون الوجودي ففي الوجود
القائم بذواتها واذا كان كذلك لم يكن الوجودي مستلزما للوجود فلا يكون العدمي مستلزما للعدم ونقيضه هذا الذي ذكره
في تفسير الوجودي ما قيل انه اي الوجودي عرض من شانه الوجود الخارجي سواء وجد او لم يوجد وبالجملة فلو كان العدمي هو العدم
لكان الوجودي هو الوجود فلا ضير اذ المفهومات المغايرة لمفهومي الوجود والعدم غير متناهية من ان لا يكون التعين
وجودا ان يكون عدما وكان الوجودي ليس بعدم فيكون جميع الامور الاعتبارية وجودية اذ يصدق عليها انها
ليست مفهوم العدم ولذا قال: فان قلت الوجودي والعدمي قد يطلقان بمعنى الموجود والمعدوم ايضا وهو المناسب
للمقام واذا لم يكن التعين موجودا كان معدوما فيطلقا قلت فح يجاب بان التعين اذا كان معدوما لم يلزم ان يكون
عدما لشيء آخر بل كان شيئا معدوما في نفسه وشرط واما المتكلمون فقالوا التعين وجودي اذ حاصله لو كان التعين
وجوديا موقوف انضمامه الى الماهية على تميزها وتميزها موقوف على انضمامه اليها فيدور واجيب عنه بان الماهية متمايزة
عن غيرها بذاتها لا بانضمام التعين اليها وفيه اي في هذا الجواب نظر اذ مراده امتياز حصة من الماهية عن حصة اخرى
منها اذ لولا امتياز احديهما عن الاخرى لم يكن اختصاص التعين باحديهما وانضمامه اليها اولى وذلك اي امتياز الحصة عن
الحصة انما يكون بالتعين لا بذات الماهية بل الجواب ان حال الانضمام مع الامتياز زمانا وان كان متقدما عليه ذاتا
ولا استحالة في ذلك كما ان اختصاص الفصول بحصص الاجناس وتوضيحه ان التعين او الفصل ينضم الى الماهية حال الانضمام
لا انه ينضم الى حصة منها متميزة قبل الانضمام الوجه الثاني لو كان التعين موجودا لكان متعينا فان كل موجود خارجي يجب
ان يكون متعينا في نفسه فهما اي كل واحد من التعينين مشارك للتعينات الاخر في كونه تعينا ومتمايز منها بخصوصية آخر فيتسلسل
اذ ننقل الكلام الى ذلك التعين الآخر واجيب بان كونه تعينا اي مفهوم التعين المشترك بين التعينات
امر عارض للتعينات وهي متمايزة بذواتها المخصوصة والمجموع الى [illegible] يعني [illegible]
وفيه نظر لان كل تشخص اي كل فرد من افراد التعين له ماهية كلية في العقل [illegible] لان كل موجود في الخارج كذلك [illegible] كان
لا [illegible] بل تشخصه في تشخصه [illegible] غير ماهية [illegible] فلا يتم الدليل

بلزوم التسلسل وتقابل ان يقول لا نسلم ان كل تعين له ماهية كلية منتزعة العقل من هويته ودعوى الضرورة غير مسموعة
كيف والقاعدة القائلة بان كل موجود خارجي كذلك منقوض عندهم بالواجب تعالى بل كل فرد من افراد التعين هو
في نفسه بحيث اذا لاحظه العقل لم يمكن فرض اشتراكه ولا يتصف الماهية الا ماهية كذلك وانما يزاد عليها امر من الشركة الى
ما ليس بتشخص افراد الانسان والحق ان دليل المتكلمين يدل على كون التعين عدميا دليل على كون التعين امرا منضما الى
الماهية في الخارج ممتازا عنها وقد علمت انه يعني الهوية الخارجية ذاتا وجعلا ووجودا وهذا اي كون التعين متمايزا عن
الماهية في الخارج منضما اليها بحيث يحصل منهما هوية مركبة هو الذي حاول المتكلمون نفيه فان هذا النفي هو اللازم
[illegible] كما استدلوا [illegible] فاذا المتنازع نفي قال الحكماء يدعون ان التعين امر موجود على انه عين الماهية بحسب
الخارج ومتمايز عنها في الذهن [illegible] المتكلمون يدعون انه ليس موجودا زائدا على الماهية في الخارج منضما اليها [illegible] ولا منافاة
بينهما كما ترى المقصد الثاني عشر قال الحكماء الذاهبون الى كون التعين وجوديا التعين ان علل الماهية
بان يكون مقتضيه لتعينها اقتضاء تاما اما بالذات او بواسطة ما يلزمها انحصر نوعها في الشخص الواحد الحاصل من الماهية والتعين
الذي تقتضيه ولم يمكن ان يوجد منها تعين آخر والا انتفى فيها التعين الاول تخلف المعلول عن علته المستقلة اياه هذا اذا كان
تعين الماهية زائدا عليها واقتضته الماهية وذلك الاقتضاء واما اذا كانت الماهية متعينة بذاتها فتنتفي في ذاتها عن فرض
الاشتراك فيها كالواجب على رايهم فلا يتصور حال تعدد اصلا بل هذا اقوى في نفي التعدد من [illegible] الماهية
بشخص واحد والا وان لم يعلل التعين بالماهية [illegible] فيعلل بما يحل فيها اي في الماهية لشيء اي بحلول شيء في الماهية [illegible]
لانها لم تتعين في نفسها لم يتصور حلول شيء فيها فلا يجوز ان يعلل تعينها بما حل فيها والا دار ولا يعلل ايضا
بالمنفصل لانه اي المنفصل لا نسبة له الى الماهية ولا محالة لها اذ هو مباين عنهما [illegible] فلا يكون علة لتعين شخص دون آخر
والتعين ماهية دون اخرى بل يعلل بمحلها اي بمحل الماهية فيجوز تعددها اي تعدد افرادها بتعدد القوابل اي المحال لها
بالذات كهيولات الافلاك القابلة لصورها الجسمية وكالنفوس القابلة للصورة الانسانية [illegible]
كهيولى العناصر الاربعة فانها واحدة مشتركة بينها وقد عرض لها استعدادات مختلفة بحسب القرب والبعد
من الفلك فلذلك تعددت اشخاصها واذا لم يتعدد القابل بالذات ولم يتصور فيها استعدادات متفاوتة [illegible]
الا فرد واحد في شخص واحد كهيولى كل فلك بالقياس الى صورة النوعية [illegible] من تعدد
افراد الماهية الواحدة انما يكون بتعدد قابلها [illegible] الوجهين [illegible]
فرد منحصرا في الشخص الواحد لان علته [illegible] نفسها او ما يلزمها لزم
الانحصار كما قرره [illegible] ان يكون لوجود [illegible] المادة الجسمية فيتعدد بتعدد ذلك المحل [illegible] استعدادا
ولما كان تقابل ان يقول النفوس الناطقة متعددة مع كونها مجردة عندهم اجاب بقوله والنفوس الانسانية
انما تعددت وان لم تكن مادية لانها [illegible] لها نوع تعلق بالمادة تعلق التدبير والتصرف فتتبع حكم الماديات

فيتعدد بحسب تعدد المادة التي يتعلق بها بخلاف العقول المجردة عن المادة بحسب الذات والتعلق فانواعها
منحصرة في اشخاصها قال بعض الفضلاء اذ كان تعين الماهية المتعددة الافراد معللا بالقابل فالقابل ان كان
متخصصا بذاته او لوازمها انحصر نوعه في شخصه ودام بنوع لوازمه اي يكون تعينه معللا بماهيته واختصاص في تخصص احد
بل بغيره عدم بصورة فان تخصص الهيولى معلل عندهم بالصورة لكانوا فيها لا يا [illegible] ومن هنا يظهر جواز التخصص
المادية ما يحل فيها وقد تمسكوا ليظهر على عدم جواز [illegible] وان كان تخصص القابل بما يحل فيه لزم الدور الذي ادعيتم وان كان
تخصص بقابل لزم التسلسل لانا نسلم الكلام الى تخصص ذلك القابل الاخر والحاصل انه لو صح دليلكم على ان تعدد افراد الماهية
النوعية انما يكون لقابلها للزم تسلسل القوابل الغير المتناهية وتركب الجسم الواحد منها حف وجواب عن اعتراض بعض
الفضلاء ان تعينه اي بعض القابل مسبوق بامور لا تتناهى باستعدادات متعاقبة غير متناهية بحيث يكون كل استعداد
سابق معدا للاحق وحق الاستعداد انما يكون تخصص قابل متعاقبة ومثل هذا التسلسل جائز عندهم لا يقال هذا بقوله
والجواب انا قلنا انه لا معنى متعاقبا لانه لما جوزتم انفكاك [illegible] اي تعين القابل مما هو فيه لاندرج ما ذكرتم سواء علمه
تخصص القابل امور حالة فيه سابقة على ذلك التخصص ومقارنة للتخصص او معللا بامور اخرى متقدمة على التخصص الاخر
وكذا الى لانهاية انه لا يجب لنا ان نقول لم لا يجوز تعين الماهية بعض تعيناتها العارضة لها وكذلك اي على سبيل
التعاقب لا الى لانهاية فلا حاجة في تعدد افراد الماهية النوعية الى القابل واللازم هذا وقد حاب عن اصل الدليل
ايضا بجواز ان يكون للماهية نسبة مخصوصة بها تقتضي تخصصا معينا واذا تعدد الفاعل الماهية تعدد افراد الماهية
ايضا ومنهم من حمل هذا الاعتراض على ابطال ان التعين ليس وجوديا فقال لو كان نفس التخصص الذي لما يشاركه
في نوعه وجوديا لكان له علة فعلى ان كان نفس الماهية انحصر نوعها في شخصها وان كان غيرها فتعين القابل لو كان ما به التخصص
نوعية تخصص وان كان بقابل لزم التسلسل وان كانه لقبول لزم الدور والخبط ولا يجوز ان يكون الفاعل اذ ابانا
فلا يكون التعين امرا وجوديا وقد قال انما يكون التعين عدميا التعين معناه ليس غيره وهو سلب لا وجود له
في الخارج ودفع بان هذا السلب الذي ذكرتم ليس هو التعين بل هو لازم له وليس يلزم من كون اللازم عدميا
كون الملزوم كذلك [illegible] فرع عن ساحة الماهية وما يعرض لها في التعين شرع في الامور العارضة لها بالقياس
الى الوجود فقال [illegible] الثالث في الوجوب والامكان والامتناع والقدم والحدوث وفي خواصه
تصوراتها اي كذا تصورات ما يشتق منها من الواجب والممكن والممتنع ضرورية فان من لا يعرف الاكتساب
اصلا يعرف هذه المفهومات الاربع [illegible] فانه يعلم ان الانسان يمكن كونه حيوانا ويمكن كونه كاتبا ويمتنع كونه حجرا
لا غير ذلك من موارد الاستعمال ومن رام تعريفها فقد عرف كل واحد من الثلثة بالاخر اخرين او سلك الدور اذ يرد
على ان يقول الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه فلا احد الا [illegible] ما يمكن وجوده [illegible]
فلا [illegible] والاعدم [illegible] كلام الثلثة [illegible]

الاربع انه عرف الواجب الوجود تارة بالممتنع المنسوب الى العدم واخرى بسلب الممكن المنسوب الى العدم ايضا
وعرف الممتنع الوجود تارة بالواجب المنسوب الى العدم واخرى بسلب الممكن المنسوب الى الوجود وعرف الممكن تارة
بسلب الواجب المنسوب الى الوجود والعدم معا وثانيا بسلب الممتنع المنسوب اليهما ايضا وانه دور ظاهر و
قس على هذا التعاريف التي استنبطت من الامور فجعل الوجوب امتناع العدم او لا امكان العدم والامتناع و
جوب العدم او لا امكان الوجود والامكان لا وجوب الوجود والعدم او لا امتناعهما فلا يجوز ان يكون شيء التعاريف
حقيقية والشبهية العارضة في التخصص واحد وقوله لكن استعداد الاكثر قوله تصوراتها ضرورية ان اثباتها كونها
ضرورية ومع ذلك متفاوتة اظهرها الوجوب اذ لا اشتباه في كون البعض الضروري اجلى من بعض على ما في الشبه على ما بعض
الامكان والامتناع بالوجوب من طريق العكس فان كان الوجوب اظهر لانه اقرب الى الوجود الذي هو اظهر المفهومات
واجلاها وذلك لانه تاكد الوجود واما الامتناع فهو مناف للوجود والامكان فلم يصل الى حد الوجوب في تاكد
الوجود بل هو اقرب الى حاجة التصور ثم كان اظهر من غيره واعلم ان الوجوب يطلق على الواجب تعينا بالمعنى الخواص
وهي ثلث قال الاول استغناؤه اي وجوبه عن الغير وقد يعبر عنها بعدم احتياجه او بعدمه لو فرض غيره الثاني كون
ذاته مقتضية لوجوده اقتضاء تاما الثالث الذي به تمتاز الذات عن الغير واطلاق الوجوب على المعنى الاول ظاهر
مشهور واما اطلاقه على الثاني [illegible] الواجب [illegible] الوجوب هي اي هذه الخواص امور متلازمة لكنها
متغايرة في المفهوم اما تغايرها فلان الحاصل للثالث تعين الذات فانه لو تمايز [illegible] جميع ما عداه والثاني نسبة ثبوتية
بين الذات والوجود والاول سلبية مترتبة على النسبة الثبوتية واما تلازمها فلانه متى كان ذاته كافية في اقتضاء وجوده
لم يحتج في وجوده الى الغير وبالعكس [illegible] وجد واحد منهما [illegible] وجوده به تميز الذات عن الغير وبالعكس قال فهم هذا
الذي ذكرناه من الوجوب ولكن حقا لما ذكرناه فانه ينفعك فيما يرد عليك من احكامه اي احكام الوجوب
من كونه وجوديا او عدميا وكونه عين الذات او زائدا عليها فالمعنى الاول عدمي والاخران وجوديان [illegible]
سلبي مفهومها والثالث عين الذات بخلاف الاولين وكذا الامكان حال على الممكن باعتبار ماله من خواص
فالاول احتياجه في وجوده الى الغير والثاني عدم اقتضاء ذاته وجوده وعدمه والثالث ما به يمتاز ذات الممكن
عن الغير وهذه المعاني ايضا متغايرة متلازمة على قياس ما مر في الواجب المقصد الثاني انها اي هذه الامور
اعتبارية لا وجود لها في الخارج اما الامتناع فلانه مستحيل الوجود في الخارج فلا يتصور لعدم وجوده في خارج
واما الوجوب فلوجوه الاول انه لو وجد الوجوب في الخارج لكان اما ممكنا او واجبا لانحصار الموجودات الخارجية
فيهما فانه كان ممكنا والواجب لا يجب اذ لا قيام الوجوب به لم يكن واجبا اصلا فاول ان يكون الواجب
ممكنا هو لو كان الوجوب واجبا كان له وجوب لتوقف وجوده اي اختيار الشق الثاني وهو لزوم التسلسل
اذ قد يكون وجوب الوجوب نفسه على قياس ما قدمنا ان وجود الوجود عينه وايضا جاز ان يكون [illegible]

او ما بعدها من المراتب اذ لا اعتبار بها فان وجود فرد من افراد طبيعة لا يستلزم وجود جميعها ولعل هذا هو المراد من كون
وجوب الوجوب نفسه والا لم يصح لان وجوب الوجوب نسبة بل كيفية لنسبة بين الوجوب ووجوده ولا يجوز ان يكون نفس
وربما يختار الشق الاول وهو انه ثابت اي على الوجه الاول ثابت وقد يكون الوجوب ممكنا ولا يلزم من امكانه امكان الواجب
لجواز ان يكون حصول الوجود للواجب لذاته ولا يكون حصول الوجوب له لذاته اي الواجب فنقول حينئذ اي بالوجوب
صفة للواجب فقلنا ثم لعدم التغاير بين الوجوب وكون الواجب واجبا فان الواجب والوجوب صفة واحدة
تقتضي علة عندنا والمعلول هو الواجب نعم هذا لازم للقائل بالحال لان الواجب عنده معلل بالوجوب الذي هو
اذا قام الوجوب بذاته وجب لذلك الواجب فان قلت انا نقول اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله فاذا زال
وتوهم هذا الجائز خلا الواجب عن صفة الوجوب فلا يكون واجبا وهو محال قلت اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله
نظرا الى ذاته لكنه يمتنع نظرا الى ذات الواجب فيستحيل خلوه عنه فلا محذور والوجه الثاني وهو الاولى ان الوجوب لو كان
موجودا فاما نفس الماهية وهو باطل اذ هو نسبة بل كيفية عارضة لنسبة بين الماهية والوجود فيكون متاخرا عن الماهية بمرتبة
واحدة بل بمراتب فكيف يكون نفسها واما زائد على الماهية وهو باطل حيث تبين ان الوجوب على تقدير كونه موجودا
لم يجز ان يكون زائدا على ماهية الواجب ولم يتعرض لكونه جزءا منها لانه ظاهر البطلان وايضا كونه نسبة ينافيه وقد اجيب
عن هذا الوجه الثاني بان منع كونه نسبة فقال نختار انه على تقدير وجوده عين الذات ولا يمتنع كونه نسبة فلعل المراد
بالوجوب المعنى العام اعني ما تمتاز به الذات فانه متميز بذاته عن جميع ما عداه لا الصفة المسماة بالوجوب فيكون النزاع لفظيا
لان المستدل اراد بالوجوب اقتضاء الذات للوجود والمانع اراد به ما تمتاز به الذات عن الغير وفي الملخص ان اريد بالوجوب عدم
توقف وجوده على غيره فلا شك انه عدمي وان اريد به استحقاقه الوجود من ذاته فهذا ايضا لا يمكن ان يكون امرا ثبوتيا
ومنه يشرح المراد بالوجوب يطلق على معنيين الاول انه عدمي [illegible] بالعرض والثاني اختلف العقلاء في كونه ثبوتيا زائدا
على ماهية موصوفه واما الامكان فلهذا الوجه بعينه الذي اشار اليه اي الوجه الاول فيقال لو كان الامكان موجودا لكان اما
واجبا او ممكنا فان كان واجبا كان صفة للممكن كان موصوفه اولى منه بالوجوب فكان الممكن واجبا هف
وان كان ممكنا نقلنا الكلام الى امكانه وتسلسل [illegible] امكان الامكان [illegible] فاشير الى الوجه الثاني الوجوب [illegible]
الوجه الثاني [illegible] العيان [illegible] استحالة كونه صفة قائمة بالممكن بخلاف الوجوب اذ يلزم فيه كون الماهية واجبة
قبل وجودها [illegible] وقد يتخلف [illegible] الثالثة الامكان فيقال لو كان موجودا لكان [illegible] الممكن او جزئها
ويبطل كلاهما كونه نسبة بين الماهية والوجود او كان زائدا عليها فاما [illegible] فيكون معلولا لها او يستحيل استنادها
امكانها الى ذاته مع ان [illegible] الممكن ممكنة في حد ذاتها والعلة متقدمة على المعلول بالوجوب [illegible] بالذات [illegible]
[illegible] واما بالغير والوجوب بالغير فرع الامكان بالذات فللممكن قبل امكانه امكان [illegible] لوجوده اي
سابق على الوجود لان الشيء يمكن وجوده في نفسه [illegible] غيره والعدم [illegible] الوجود فان

ان قيام الصفة الموجودة بموصوفها فرع لوجوده فلا يكون الامكان صفة موجودة وربما استعمل هذا الوجه في الوجوب ايضا
استعمله الامام الرازي فيقال الوجوب سابق على الوجود سبقا ذاتيا لانا نقول ما لم يجب لم يوجد فيستتبع وجوده عقلا ولذلك
حتى انه يقال اقتضيه فاوجبه فوجد والصفة الثبوتية يستحيل ان تسبق على وجود موصوفها سبقا ذاتيا ويخدشه
ان الاستدلال على كون الوجوب او الامكان او العدم عدميا بامتناع تاخره عن وجود الموصوف ولا احتياج في ذلك الى بيان
التقدم فلا يتوجه علينا ما لا يلزم تقدمه لجواز ان يكون معه [illegible] ولا شبهة في ان الامكان او الوجوب يمتنع تاخره عن وجود
موصوفه وكل صفة ثبوتية لا يمتنع تاخرها عن وجود موصوفها بل يجب تاخرها عنه ويكون هذا الدليل مطردا في كل صفة يمتنع تاخرها
عن وجود موصوفها كالحدوث والقدم ونظائرهما ضابط يشتمل على قاعدة ذكرها صاحب التلويحات اعني بها الوجه
الاول الدال على كون كل واحد من الوجوب والامكان امرا اعتباريا والثاني انه [illegible] اساس الوجه الاول الذي استعمل في الوجوب
ايضا اذا الكثير في بيان امتناع النافي انه كل ما يتكرر نوعه اي ما يتصف نوعه [illegible] فهو اعتباري اذ كل نوع
كان يحتاج افراده لو فرض لفرد منه انه موجود كان ذلك الفرد بذلك النوع حتى يوجد ذلك النوع فيه [illegible] مرة
على انه حقيقة متقررة على انه صفة كانت تلك الاعتبارية لا وجود له في الخارج والا لزم التسلسل في الامور الخارجية المترتبة الموجودة
معا نحو القدم فانه لو وجد لكان قديما وذلك لان القدم [illegible] مسبوقا بالعدم ولا شك ان القدم صفة لازمة لا يتصور انفكاكه
عن موصوفها عنها فاذا كان مسبوقا بالعدم كان الموصوف ايضا كذلك فيلزم حدوث القدم والحدوث فانه لو وجد فرد من
لحدث والا لكان قديما فالموصوف به اولى بالقدم فيكون الحادث قديما والبقاء فانه لو وجد بقي والا لا يتصف بالبقاء واذا
كان البقاء [illegible] باقيا والموصوفية فانها لو وجدت لكانت الماهية موصوفة بها فيكون [illegible] هو موصوفية
والوحدة فانها لو وجدت لكانت واحدة والا لكانت متكثرة فيتقوم الوحدة والتعين فانه لو وجد لكان له تعين آخر
فيتسلسل هذا فعلم ان كون هذه الامور واشباهها وجودية ذلك ليس البطلان فالملخص والمنع مما ذكرناه [illegible]
والملخص ان حقيقة غير الوجوب فانه لا يكون [illegible] الا بوجوب يقوم به واما الذي حقيقته الوجوب فانه واجب بذاته لا
بوجوب زائد على ذاته وكذلك القدم فانه قديم بذاته لا بقدم زائد على ذاته قائم به [illegible] وكذا الحال في
[illegible] على القاعدة الاولى واما الثانية فهو قوله وكذلك اي وكذا اعتبارية ايضا كل ما لا يجب من الصفات تاخره عن
الوجود اي وجود موصوفه كالوجوب فانه على تقدير كونه [illegible] اذ لا [illegible] ان لا يكون ثبوتها [illegible] تاخرا
عن وجودها بل يسبق ذلك والحدوث والذاتية والعرضية وامثالها فانها صفات لا يجب تاخرها عن وجود موصوفاتها
في الخارج فيجب ان يكون اعتبارية اذ لو كانت وجودية لكان اتصافها بها حال عدمها في الخارج [illegible]
وانه محال فهذا الذي ذكرناه من القاعدتين ضابط واصل كلي شامل للمواد متعددة اعطيناكه ههنا حذفا
لمؤنة التكرار عنا في حفظه واعتن بشانه واستعمله في تلك المواد المندرجة فيه ليكشف عنك حال الامور
الاعتبارية واعلم ان هذه الوجوه في الامكان والامتناع التي تجري فيها عن الوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات
القضايا في العقل او الذكر ومواد لها بحسب نفس الامر وذلك لان المبحوث عنها ههنا هو [illegible] الوجود وامتناعه

وامكان الوجود والعدم فهي جهات ومواد في القضايا بخصوصها محمولاتها وجود الشيء في نفسه فتكون العقود من جهات
القضايا ومواد ها فان المحمول في القضية قد يكون وجود الشيء في نفسه وقد يكون شيئا مع الوجود اما المعنى وجود ذلك المفهوم
المفهوم للموضوع حقيقة كما تستعمل في قولنا زيد اسود واما المعنى بمجرد اتصاف الموضوع بذلك المفهوم الاعتباري الذي
لا وجود له في الخارج كالعمى في قولنا زيد اعمى فالوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا ومواد ها جارية والاعتبار
زيد يجب ان يكون اسود او اعمى او يمتنع او يمكن كما تقال زيد يجب ان يكون حيوانا او يمتنع او يمكن وهذا الاخير هو الذي نحن بصدده
اذ المراد بالواجب هو الواجب الوجود لا واجب الحيوانية او السوادية او غيرهما وكذا الحال في الممتنع والممكن والا اي وان
لم يكن بحث عن جهات القضايا ومواد ها بل كان بحثنا عنها لكان يلزم الاشياء واجبة لذاتها اي كان يلزم ان يكون لوازم
مرتبة الواجب الذي نحن بحثنا عنه وليس كذلك فاذا قلنا مثلا الزوجية واجبة للاربعة فمعناه وجوب حمل
اي حمل الزوجية على الاربعة وامتناع الانفكاك اي امتناع انفكاك الاربعة عن صفة الزوجية وهو اي وجوب الحمل المذكور
بين الاربعة والزوجية غير الوجوب الذاتي الذي هو بين الشيء ووجوده الاول لما بين الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود
وان الزوجية واجبة الحمل والصدق على الاربعة لا واجبة الوجود في نفسها وحقيقة ما صورنا لكن فلا تغفل وقد زعم بعض
الجدليين انها اي هذه الامور الثلثة سوى الامتناع اذ لم يزعم احد كونه وجوديا امور وجودية موجودة في الخارج وكلامه
في الوجوب والامكان الاول الوجوب لو كان امرا عدميا لم يتحقق الا باعتبار العقل اذ لا تحقق للعدميات في انفسها
انما تحققها باعتبار العقل فما لم يكن الواجب واجبا الا اذا اعتبر العقل وجوبه والثاني باطل فان الواجب في نفسه
مع قطع النظر عنه سواء وجد فرض من يعقل ام لا بل لو فرض عدم العقول كلها وحينئذ لا يتصور
ان يوجد فيها فرض الوجوب فقطعا لم يفرق ذلك في وجوب الواجب ولم يخرج به الواجب عن كونه واجبا وهكذا الحال في
الامكان فيكون كل منهما وجوديا والجواب النقض بالامتناع والعدم اذ كل منهما بما هو موصوف سواء وجد من يعقل ام
لم يوجد وليس شيء منهما موجودا بالضرورة والاتفاق والحل ان يقال اتصاف الذات بصفة في الخارج او بعقل لا يقتضي كون
تلك الصفة موجودة في احدهما الا ترى ان زيدا اعمى في الخارج وليس العمى موجودا فيه وكذا [illegible]
ظرف الوجود لا ظرف الاتصاف [illegible] وكذا الحال في نفس الامر فلا يلزم [illegible]
اعتبار [illegible] موصوفا بها في نفس الامر والوجه الثاني ان [illegible]
الممتنع لا واجب فهو وجودي والا لزم ارتفاع النقيضين وكذا نقول الامكان نقيض اللاامكان [illegible]
الممتنع فالامكان وجودي والجواب النقض بالامتناع لان نقيضه وهو اللاامتناع عدمي لصدقه على المعدوم الممكن فيكون
الامتناع وجوديا والحل [illegible] ان ارتفاع النقيضين [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

فيه بل يجوز ان يكون الوجوب واللاوجوب وكذا الامتناع واللاامتناع معدومين في الخارج والشرح في ذلك انك
اذا اعتبرت ثبوت مفهوم الوجوب مثلا للشيء كان نقيضه رفع ثبوته له فلا يحتمل ان لا يرتفعان معا وليس بعض وجود
الوجوب في نفسه وجود مفهوم اللاوجوب في نفسه حتى يلزم من عدمه اللاوجوب بمعنى ارتفاع وجوبه في نفسه لكون الوجوب
موجودا في نفس الوجوب الماهية ومولانا [illegible] ان امكانه لا اي امكانه عدمي ولا امكان له اي ليس امكانه
لعدم الحاصل بين العدمات فلا يكون فرق بين امكان الممتنع ونفي الامكان فلو كان الامكان عدميا لم يكن الممكن ممكنا
وكذا نقول الفرق بين قولنا وجوبه لا وقولنا لا وجوب له وهو اي هذا الوجه قريب من الوجه الاول لان محصولها
انه لو كان الامكان او الوجوب عدميا لم يكن الممكن ممكنا او الواجب واجبا الا ان المتلازم هنا كون [illegible]
لا تحقق له الا باعتبار العقل وهنا بان الاعدام لا تمايز بينها والنقض هو النقض فصول [illegible] علاوة امتناع
لواحد وكذا عدمه والعدم لواحد ايضا فلو كان الامتناع او العدم عدميا لم يكن الممتنع ممتنعا او المعدوم
معدوما والحل ان يقال قولنا امكانه لا معناه انه متصف بعدم هذا الامكان وقولنا لا امكان له معناه
سلب تلك الصفة بعدمه عنه وكما لا فرق في اتصاف الشيء بصفة ثبوتية وبين سلب الصفة عنه كذلك ايضا فرق بين الاتصاف
بصفة عدمية وبين سلب الاتصاف بها وليس هذا الحكم مخصوصا بالوجوب والامكان بل لكم ان تطردها اي تجريها في
اثبات كونه وجوديا من الصفات الاعتبارية التي تتصف بها الاشياء في نفس الامر كالوحدة والحصول والقدم
والحدوث وغيرها وبما ذكر او امثالها بعضها مما يقال وجود الوجوب والامكان وبعضها عدمية بها اشار
الى قانون سوصله الى ان الاشياء التي اختلف فيها وذكرنا كل ذلك تفصيلا فقال والاصل في كل ما
وجودي او عدمي اي اذا اردت ان تعرف كل الوجوب مثلا الكل لا وجوب مثلا اذ لو كان وجوبيا فاما ان يكون وجوديا
او عدميا وكلا هما باطل اما كونه وجوديا فلانه كونه عدميا اولا لانه لو وجد الوجوب مثلا لكان اما ان
ذات الواجب اولا يكون زائدا على ذاته اولا لانه لو وجد لكان وجوبه اما زائدا على ماهيته او لا يكون زائدا عليها
ويبطل كلا من الزائد وعدمه بما يليق به واما كونه عدميا فيبطل كونه وجوديا ونحو ذلك في كل
من قسمي او اقسام بما يليق بكل منهما او اقسام كقولك لو كان الوجود موجودا لكان اما واجبا او
ممكنا وكلاهما باطل وكقولك الكرامة لا تجوز والعالم بل هو ابدي لانه ان زال لكان زواله اما لسبب عادي
كعدم او وجود ضد او مختار ويكون كل منهما باطلا او سبي كان نعال لو كان العالم
لكان اما قديما او حادثا ويبطل كل واحد بدليل يليق به وكثر شبه القوم في الاشكال التي يوردون نفيها من هذا
القبيل الذي هاهنا علاقة على وجه كلي فتذكرها اي تذكر تلك الشبه الكثيرة والتذكير في مواضعها لانه اي لان ذكر
الكثير ابطال الملفقة والبطالة المغفلة وذلك لما انها ذكر الاشكال الثلثة عند كل وصوله في الماخذ العام المراد
وابطال الاشكال طرف التمام لقد قدمناه علماء هذا ايراده وابطالها على وجه كلي فان قانون فهي بعد ذلك على
ذكر الماخذ سهل عليك ايراده وابطالها فلا حاجة بنا الى التصريح بها في مواضعها كما قال المصنف في قولهم هو على
طول التمام سبيل يتحير في سهولة الحاجة وقرب المرام والتمام بينه وضعف فليتدبر خصائص السوس من القصد

اي فرض بقاسه انه يبنى على قدر قائم الا **المقصد الثالث في احكام الواجب لذاته وهي اربعة**

اي الواجب لذاته **لا يكون واجبا بالغير** والا لزم من ارتفاع الغير ارتفاعه لوجوب ارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة

فلم يكن الواجب لذاته **واجبا** هف [illegible] الغير [illegible] ذاته [illegible]

[illegible] ارتفاع المعلول [illegible] ارتفاع العلة [illegible] الواجب الذي ارتفع [illegible]

[illegible] كان ارتفاع ذلك الغير [illegible] بالوجوب [illegible]

[illegible] المستقل [illegible] واحد [illegible]

[illegible] الغير [illegible] ارتفاعه الذي [illegible]

[illegible] لامتناع تعدد الواجب ارتفاعه قطعا [illegible] الواجب لذاته [illegible]

[illegible] والواجب بغيره محتاج [illegible] تتنافى لذاتيهما **وثانيها انه لا يكون** الواجب

مركبا [illegible] في الخارج ولا في الذهن **الا احتاج** الواجب لذاته في وجوده **الى جزئه**

[illegible] **والجزء غيره والمحتاج** في تحقق [illegible] الغير **لا يكون** [illegible] المحتاج الى الغير [illegible]

المحتاج الى الغير ممكن [illegible] المحتاج الى الغير [illegible] الاطلاق [illegible] جميع اجزائه [illegible]

[illegible] **جميع اجزائه** [illegible] كل واحد من اجزاء

[illegible] فلا يكون [illegible] الذي هو كل واحد من اجزائه [illegible]

[illegible] الوجود [illegible]

اي [illegible] الواجب [illegible] لامتناع [illegible]

محتاجا الى [illegible]

العقل [illegible] **لامتناع** [illegible] والامتناع الواجب [illegible]

فلا يكون [illegible] الموجود [illegible]

[illegible] وجوده [illegible] المعلول [illegible]

العدم [illegible] المعلول [illegible]

عدم العلة [illegible]

هذا معارض [illegible] الواجب [illegible]

عنها [illegible] **لانا نقول** [illegible] موجودا [illegible]

الوجود المذكور [illegible] الموجود [illegible]

انه لا يكون الوجوب [illegible]

[illegible] الواجب [illegible]

نفس الماهية [illegible] **لا يكون الوجوب وجوديا**

[illegible] وقد [illegible] انه لو كان [illegible] والاظهر [illegible] التوحيد [illegible]

امتناع الاشتراك مطلقا **المقصد الرابع في احكام الممكن لذاته وهي ايضا** [illegible]

الامكان محوج [illegible] اي الامكان علة احتياج الممكن الى المؤثر [illegible]

فان الممكن [illegible] اي كون الامكان [illegible]

يحتاج الممكن **الى السبب** [illegible]

المرجح الذي [illegible]

[illegible] الصبيان [illegible]

[illegible]

[illegible] الحكم بالاحتياج [illegible]

[illegible] **طباع البهائم** [illegible]

[illegible] الصوت [illegible]

[illegible] **لا الامكان** [illegible]

[illegible] **فان قيل** [illegible] الممكن الى المؤثر [illegible]

[illegible] **الواحد نصف الاثنين** [illegible]

في العقلاء [illegible] **قلنا** [illegible]

[illegible]

[illegible] **فان قيل** [illegible]

فالاولى [illegible]

[illegible] **فالمسلمون** [illegible]

[illegible] **والكافرون** [illegible]

[illegible] الاحكام [illegible] **والمعتزلة** [illegible]

بفعل القدرة [illegible] **الصفات**

[illegible] **اختصاص** [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] **لطريق** [illegible]

[illegible] **فلا** [illegible] **الجواب** [illegible]

بوقوع احد طرفي الممكن بلا سبب هو بداهة الاجوبة او ضعيفة مركوزة في عقولهم بجلائه والا لما احتاجوا في دفعه
باسرهم ولا احتجوا على الوهم لبعضهم وستفصلها الى تلك الاجوبة القوية والضعيفة مع انواعها لما ستزيد عليك في الكتاب
المنهج الثاني في الماهية الا مستقلا بعلية احد طرفي الاول والثاني الممكن مقتضية للتساوي اي تساوي الوجود والعدم
بالقياس اليها فلو وقع احدهما لا لمرجح لكان الطرف الواقع راجحا واولى به من الطرف الآخر فلا يكون متساويا وهو خلاف
المفروض الذي هو التساوي بالنسبة الى ماهية الممكن وهو مناقضة قلنا انما ناقضه اي المفروض الذي هو التساوي
اقتضاء الذاتية اي لا ينافي اولوية الطرف الواقع لانه يعني تساوي الطرفين الى ذات الممكن [illegible] هذا والاولى بعضها اقتضاء الذات
احدهما لا حصول احدهما لا لعلة كما يزعم الخصم [illegible] الاتفاق وانا [illegible] بلا علة اصلا الطريق
الثاني والجواب للامام الرازي في المحصل والاربعين لابد للممكن قبل الوجود ان يترجح طرفه اي يترجح طرف وجوده
على عدمه بحيث [illegible] وذلك الترجيح الواصل الى حد الوجوب صفة وجودية لانه حصل بعدما لم يكن [illegible]
جاز ان لا يكون [illegible] واذا كان الترجيح امرا وجوديا فله محل موجود لامتناع قيام
[illegible] او معدوم وليس ذلك المحل سوى ذات الممكن والا لكان الاثر موجودا قبله اي قبل الترجيح السابق على وجوده فيكون
الممكن موجودا قبل وجوده [illegible] فهو المؤثر فثبت الامام ان الممكن يجب ان
يترجح وجوده قبل الوجود [illegible]
بل يترجح مع الوجود وقد جاز ان يقوم الترجيح بالممكن حال كونه موجودا فلا حاجة الى المحل [illegible]
سابقا على وجود الممكن فالترجيح السابق صفة الوجود فلا يقوم بمحل لامتناع قيام الصفة [illegible] فلا يتصور قيام
بالمؤثر [illegible]
ما يكون متصورا فلا يستدعي محلا موجودا في الخارج الطريق الثالث اي للامام الرازي ذكره في الاربعين وهو [illegible]
قول العلماء يمتنع عدم الزمان قبل وجوده او بعده اي يمتنع عدمه [illegible]
لا عدم [illegible] والا اي وان لم يمتنع كون عدمه قبل وجوده او بعده فيكون زمان [illegible] بتقدم العدم
على وجوده [illegible] او لم يمكن [illegible] العدم زمانا ويجتمع الوجود والعدم لان
[illegible] فهو اي الزمان لامتناع عدمه كذلك واجب مستمر وجوده [illegible]
وانه حكم لذاته [illegible] فلا يكون وجوبه لذاته [illegible]
الاجزاء [illegible] فوجوبه بالغير فيكون الامكان [illegible] ولا
اي هذا الطريق [illegible] ولا يثبت المدعى [illegible]
فان المثال [illegible] الزمان [illegible] الامكان مطلقا [illegible]
[illegible] فالامر [illegible]
المعتمد هو المنهج الاول [illegible] عند الجمهور وشبه المنكرين لكون الممكن محتاجا الى المؤثر

عدمه اي [illegible] الشبهة الاولى ان احتياجه الى المؤثر سواء كان ذلك الاحتياج لامكانه او لغيره اما في حال الوجود او العدم فان
[illegible] اذا احتاج في الوجود مثلا اما حال الوجود اي وجود الاثر وهو لا يحتاج الى الايجاد الوجود وتحصيل الحاصل واما حال
العدم وهو باطل ايضا لانه جمع للنقيضين وذلك لان وجود الاثر مع ان الاثر لا يتخلف عنه اصلا [illegible] الوجود
مع الاعدام [illegible] الوجود [illegible] حال العدم كان وجود الاثر [illegible] وجود الاثر وعدمه
ولانه اعني الاثر حال عدمه مستمر [illegible] فلا نسلمه [illegible]
لا مؤثر الوجود فقد بطل كون [illegible] الوجود [illegible] العدم [illegible] اما حال كون
الاثر معدوما [illegible] موجودا او انه جمع للنقيضين [illegible] الوجود [illegible] العدم وايضا
[illegible] مستمر [illegible] الاعدام فلا نسلمه [illegible] العدم والحادث الحاصل [illegible]
اي قبل الا [illegible] والا فالايجاد للموجود [illegible]
الاثر [illegible] ولو صح ما ذكرتم لزم ان لا يحدث [illegible] اصلا
كما في السخونة ومنها الصوت لان حدوثها [illegible] الوجود والعدم واما حال وجودها [illegible]
حصول الحاصل او [illegible] الوجود او العدم [illegible]
لكن حدوث [illegible] قطعا والحل ان ذكر [illegible]
حال الوجود او حال العدم ضروري بشرط المحمول فان [illegible] وجود الاثر بشرط الوجود او بشرط العدم [illegible] فلست [illegible]
في الوجود [illegible] بشرط اتصاف الاثر بالوجود او العدم [illegible] بشرط المحمول [illegible]
الضروري المشروط بالمحمول لا ينافي الامكان الذاتي [illegible]
[illegible] الوجود
او حال العدم [illegible] بشرط الوجود [illegible] العدم [illegible]
[illegible] بشرط الوجود ولا بشرط العدم [illegible] في زمان الوجود او في زمان العدم [illegible] وزمان
الوجود [illegible] العدم [illegible]
العدم [illegible] حال العدم [illegible]
الاثر [illegible] الوجود والعدم [illegible] الشبهة الثانية [illegible] الممكن محتاج
الى المؤثر لامكانه [illegible] الوجود او الموصوف
لانه اذا لم يكن [illegible] مستغنيا عن المؤثر اما [illegible] وقد يطلق
الا [illegible] الوجود [illegible] او الموصوف
عدمه [illegible] اي الاثر [illegible]
الوجود [illegible] الحدوث اي حدوث [illegible]

ولانه ان الاثر [illegible] في حال العدم [illegible] اثر الموجود [illegible]

[illegible] بشرط المحمول [illegible] بشرط المحمول [illegible]

بعينه

المحسوسة عن محدثها لان ماثره اما في ماهياتها او وجودها او موصوفيتها والكل باطل لما ذكرتم الشبهة الثالثة
لحاجة المؤثرية لو وجدتا في الخارج فتسلسل اي لزم التسلسل وذلك لان الحاجة لو وجدت لاحتاجت الى الموصوف بها اذ لا يتصور
قيامها بذاتها فللحاجة حاجة اخرى فننقل الكلام الى حاجة الحاجة وكذا المؤثرية لو وجدت لاحتاجت الى مؤثرية اخرى
او يستحيل كونها واجبة بذاتها واذا لم يكونا موجودين لم يكن الممكن متصفا بالحاجة الى السبب لا امكانه ولا الفرض ولم يكن
متصفا بالمؤثرية في الممكن اصلا وهو المط والجواب النقض الالزامي مركوبتها امرين عدميين اعتباريين لا ينافي حمل ان
لا يكون الشي في نفس الامر محتاجا ومؤثرا اي متصفا بالحاجة والمؤثرية فان الامور العدمية العارضة متصف بها الاشياء
في انفسها كالعدم والامتناع فانهما وصفان اعتباريان لا وجود لهما في الخارج مع ان المعدوم والممتنع متصفان بهما
قطعا فان قيل لو ثبتنا للحوادث الحاجة والمؤثرية لشي انتقض تلك الشبهة فانهما وجوديان او عدميان اذ لا مخرج
عنهما وهو بطل كل واحد بكونهما وجوديين او عدميين بما عرفت اما ابطال الوجودية فلزوم التسلسل لانهما من الانواع الممكنة
التي عرفت حالها في الضابط المتقدم واما العدمية فبان نعالجها نقيض اللاحاجة واللامؤثرية العدميتين فلا حي في
في الوجوب فقد عرفت الجواب عن ذلك حيث اشرنا اليه فيما مر من ان الشبه العامة وهو ان نقيض العدمي وكذا الوجودية
او دليل العدمية على ما عرفت فيه من الخلل والتفصيل هنا يتعلق بقوله والجواب الغ لا نسلم ركوبتها اعتبارين وما يوضحهما
اعترض فان بقدر ما ... الاول والمراد لدفع الشبهة لا ولم ... يخرج بهذه الصفات المحققة فانها تصفى الى محدث الصفات
لانا نعلم بالبديهة انها علة لا بد من وجوده متصفا بالحاجة للمؤثر المتصف بالمؤثرية فيها الشبهة الرابعة وهي مخصوصة
بين كون الامكان محوجا اي علة للحاجة الامكان لا الوجود لا للمؤثر ولا حاجة في العدم ايضا لا للمؤثر لاستواء نسبتها
اليه اي نسبة الوجود والعدم لا للامكان لانه رفع الضرورتين عنهما معا فكما ان الوجود ممكن كذلك العدم ممكن لكن العدم
نفي محض لا يصلح اثرا للشي سواء كان عدما اصليا او طاريا في الاصلي تابع لعدم علته ...... فالعدم لا حاجة الى
انه لا يكون الوجود ايضا اثرا للشي والجواب ان العدم الحادث اثر ابطال دليلكم لبطلان انتفاء اللازم ح والا وان لم يصلح
منتفيا الملازمة اي لم لا يجوز ان يحتاج في الوجود ولا يحتاج في العدم للفرق البين وهو ان الوجود يصلح اثرا دون العدم
فكان الامكان محوجا في الجانب الذي يصلح لكونه اثرا والا لزم كونه محوجا في الجانب الذي لا يصلح لذلك قطعا ولنا
لم يقع اسناد العدم ... سلمنا الملازمة المذكورة في دليلكم فلا نسلم ان العدم لا يصلح اثرا اي الام بطلان اللازم
فان عدم المعلول عند العدم العلة فانه لولا ان العلة معدوم لم يكن المعلول معدوما لا يقال يوجب استناد العدم
الى العدم كما ذكرتم من استناد عدم المعلول الى عدم علته جاز ايضا استناد الوجود اليه اي الى العدم واذا جاز
استناد الوجود الى العدم نسي حاجة الوجود المؤثر في العالم فينسد باب اثبات وجود الصانع لانا نقول هذا الكلام
مع السند مع الملازمة ممنوع اذ الضرورة العقلية تحكم بجواز ذلك اعني استناد العدم الى العدم وبالمنع بذلك الملازمة
اصلا الشبهة الخامسة ومبنى هذا ايضا مخصوص ببيان كون الامكان محوجا لو كان المحوج للمؤثر هو الامكان لاحتاج
الباقي ايضا للمؤثر اي الى المؤثر لان الامكان للممكن في زمان البقاء فانه لازم لماهية الممكنة بعينه اي بالضرورة

البقاء

فلا ينفك عنها كالوجوب والامتناع الذاتيين واذا كان الامكان ما ساحا ان كان محوجا للمؤثر لاحتاج حال البقاء الى المؤثر
باعتبار ايضا والثاني باطل لان الحاصل به اي تاثير المؤثر حال البقاء ان كان بعض الوجود والذي هو حاصل قبله اي
قبل البقاء لزم تحصيل الحاصل وان كان الحاصل به امرا متجددا لم يكن ذلك المؤثر تاثير موجبا للبقاء الذي هو المتصف
بذلك الوجود الحاصل قبل البقاء بل موجبا لامر آخر فلا يكون مؤثرا في الباقي والمقدر خلافه لا يقال الاثر في حالة البقاء الذي
هو امر متجدد للاضافة بحسب اصل الوجود الذي كان حاصلا لا انا نقول الذات ممكنة حال البقاء ولا بد فيها كما اعترفتم
به فيبقى الذات بلا مؤثر فيها فلم يكن مستغنية عن المؤثر فهي لكانها المحوج اياها الى فرضنا معه والجواب ان
اي الاثر في الممكن الذي ليس تحصيلا للحاصل والتحصيل المتجدد بل هو اثر فيه هو لكونه دائما له دوام كما للاثر
اولا الا امر وجودي فان سمي الدوام متجددا لانه لم يكن حاصلا في اول زمان الوجود صار النزاع لفظيا لانا نقول
التاثير في دوام الوجود حاصل اولا الا في امر متجدد هو وجود ابتدائي وانهم يقولون لا تاثير في الوجود الحاصل
اولا بل في امر متجدد هو دوام فالمعنى واحد والاختلاف في المراد بلفظ المتجدد واعلم ان الجواب الاول المذكور
في نقد المحصل وليس فيه انه لا تاثير في ذات الممكن حتى يجري عليه ما اورده المص بل فيه ان ما ثار المؤثر في امر جديد هو البقاء
فانه غير الاحداث فهو متوقع امر جديد صار به باقيا الا الذي كان باقيا ومعناه انه اذا اخذ الذات مع البقاء
موصوفا به لم يتصور ان يقطع المؤثر البقاء بهذا الاعتبار والا لزم تحصيل الحاصل واذا اخذ وحده كان بقاؤه
مستفادا منه ولا تمكن في البقاء هو دوام الوجود فكون الذات باعتبار دوام وجوده مستندا الى المؤثر هو
بعينه ما ذكر ولا فرق الا في تسمية البقاء اي الدوام متجددا وتوضيح المقام على الامر على في حصول العلم ان
يعلم كما ان اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه لم يكن بمقتضى ذاته لاستواء نسبته الى الوجود وعدمه كذلك
انضمام ذلك الوجود اليه وبقاء اتصافه به في الزمان الثاني وما بعده ليس بمقتضى ذاته لاستواء نسبته الى طرفيه ايضا
لازم لو جعلت ذاته كل آن اتحال اقتضاء الوجود في الزمان الاول استحال اقتضاء اياه في الزمان الثاني فكان
اتصافه بالوجود في زمان الحدوث مستندا الى المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعد من الازمنة مستند اليه ايضا ولا فرق
و سواء اتصافه باصل الوجود والثاني اتصافه ببقاء الوجود فهو يوجد ابتداء وفي آخر يحتاج الى المؤثر
الذي يفيد الوجود ويديمه اي على معنى انه يجعله متصفا بالوجود ويديم له ذلك الاتصاف لا على معنى ايجاد
اتصافه بالوجود و يوجد دوام اتصافه به لان الاتصاف ودوامه امران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج
وقد نبهت على ما من ان التاثير والايجاد فيما سبق .... ومن قال ان التاثير التي يحصل الحاصل فقد وهم
ان المؤثر يحصل في الزمان الثاني اصل الوجود الذي كان حاصلا او وهم انه يفيد البقاء ويحصله للممكن للاثر
مع بقائه وكلا الظنين باطل فان المراد ان دوام متجدد لا يكون باثر في الباقي البتة فقد وهم لذلك المتجدد
وجودا ابتدائيا وهو ايضا باطل لان التاثير في ذلك الوجود الحاصل لا في اصله بل في بقائه ودوامه الذي هو متجدد وما ذكر

بين ان المعنى بالتأثير هو استتباع وجود المؤثر وجود الاثر وذلك حاصل حال البقاء فلا يلزم ما ذكرناه من ايجاد الموجود
لوجود او امداد ودوامه فكونه امرا حاصلا بتصرفه كما لا يشتبه عليك الحال بتغير العبارات الشبهة السادسة لو كان الامكان
او الحدوث محوجا الى المؤثر كان للحوادث اليومية مؤثر اما لحدوثها واما لامكانها فاما ان يكون ذلك المؤثر قديما فقدم
حدوثها اي حدوث تلك الحوادث في اوقاتها المخصوصة بلا سبب مخصص لتلك الاوقات بالحدوث من الاوقات السابقة
عليها مع كونها متساوية في ان ذلك المؤثر القديم موجود فيها واما ان يكون ذلك المؤثر حادثا فيكون محتاجا الى مؤثر اخر حادث
فيتسلسل قلنا المؤثر في الحوادث قديم مختار عندنا وفعله تابع لارادته وتعلق ارادته بتخصيص حدوثها ببعض الاوقات
مع تساويها لا يحتاج الى داع بل المختار يرجح احد مقدوريه المتساويين على الاخر بلا سبب يدعو اليه فان ذلك هو الكلام في الاختيار
والترجيح الصادر من الفاعل لاحد مقدوريه على الاخر لا لداع يدعوه الى اختيار ذلك المقدور غير الوقوع اي وقوع احد
المتساويين بلا سبب مؤثر والثاني هو الممتنع لانه ترجح احد المتساويين من طرفي الممكن بلا سبب مرجح وقد عرفت بطلانه
بالضرورة واما الاول فليس بمحال لانه ترجيح من غير مرجح اي من غير داع يدعو الى [illegible] الترجيح ولا استحالة فيه لان المؤثر
اذا كان مختارا [illegible] ان يرجح احد مقدوريه بارادته لكن [illegible] ان ارادته لاحدهما
متساوية لارادته للاخر [illegible] فانه يصح ان يتعلق باحدى [illegible] والاخرى [illegible] من الارادات
لا الارادة [illegible] الكلام [illegible] ولزم تسلسل الارادات [illegible] احد المتساويين على الاخر بلا سبب [illegible]
الارادة [illegible] الشبهة السابعة جملة الحوادث التي وجدت الى الان [illegible]
[illegible] لا انكار انها حادثة [illegible] لا الامكان محوجا الى المؤثر [illegible] لكن العالم او الافلاك
حادثة فيكون تلك العلة داخلة في جملة [illegible] وهي اي تلك العلة خارجة عنها لان المؤثر
في جملة لابد ان يكون خارجا عن الاثر [illegible] واما قديم فيقدر وجودها لا المؤثر اذ لا يجوز ان يوجد ذلك
القديم فيها لان ما [illegible] لزم قدم الحوادث [illegible] وان كان حادثا
لزم ان يتصف العدم [illegible] فيكون محتاجا الى مؤثر [illegible] الكلام [illegible] فيلزم التسلسل والجواب
ان [illegible] المؤثر [illegible] مختار ان المؤثر في جملة الحوادث قديم [illegible] باعتبار يتصف
بها العدم [illegible] الاتصاف [illegible] وان كان [illegible] الى المرجح والمخصص
فالقول [illegible] الشبهة الثامنة دعوى الضرورة في قدرة العبد
وفي قضية الهارب من السبع اي نعلم بالضرورة ان قدرة العبد مؤثرة على وفق ارادته وان افعاله صادرة عنه بمجرد اختياره
ونعلم بالضرورة ايضا ان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان فانه يختار احدهما بلا مرجح [illegible]
لا [illegible] ان احدهما على الاخر [illegible]
فقد وجد ممكن حادث بلا سبب والجواب قد عرفت [illegible]

احد طرفي الممكن بلا سبب مرجح [illegible] وقد عرفت [illegible] في الجواب خاتمة للبحث الاول من [illegible] قال الحكماء
المحوج الى السبب هو الامكان لا الحدوث لان الممكن انما يحتاج الى المؤثر في خروجه من العدم الى الوجود اعني الحدوث [illegible]
لا [illegible] الوجود المحتاج والذي يقتضي [illegible] زوال [illegible] البناء [illegible]
العقل [illegible] بلا ملاحظة [illegible] لو كان المحوج هو الامكان لا الحدوث [illegible] العدم فيلزم
ان يكون الاعدام الازلية معللة [illegible] مستمرة والكل [illegible] العدم لا الوجود
[illegible] الحدوث [illegible] عارض [illegible] الا الاتصاف بالعدم والاتصاف بالوجود فافتقارها الى المؤثر
في هذا الاتصاف [illegible] البناء [illegible] فان البناء [illegible] موجب للبناء [illegible] والعلة الموجبة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الرابع [illegible] وقيل المحوج الى المؤثر هو الامكان مع الحدوث [illegible]
[illegible] وقيل المحوج هو الامكان بشرط الحدوث [illegible]
[illegible] الامكان والحدوث [illegible] وقيل الكل اي كل واحد [illegible]
ضعيف قال الامام الرازي لان الحدوث صفة للوجود لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيكون [illegible] فيتأخر الحدوث
عن الوجود لان صفة الشيء متأخرة عنه [illegible] اي الوجود متأخر عن تأثير العلة [illegible] فيه لان الشيء [illegible]
في [illegible] بالضرورة فلو كان [illegible]
الحدوث علة [illegible] او شرطا [illegible] عن نفسه بمراتب اربع [illegible] المتقدمة [illegible]
[illegible] والاظهر [illegible] ولا خفاء اي [illegible]
[illegible] مغالطة [illegible] الامور الذهنية [illegible] الخارجية [illegible]
او جزءا او شرطا [illegible] بملاحظة الحدوث [illegible] الامكان [illegible]
عن الحاجة [illegible] الحدوث [illegible]
كون [illegible]
[illegible]
[illegible] الموصوف [illegible] الصفات [illegible] الوجود [illegible]
ايضا [illegible] اذا [illegible] عند العقلاء [illegible]
لانه [illegible] الاوصاف [illegible]
ايضا [illegible] موصوفا بالقدم [illegible]

معنا موصوفه بها ايضا اذا عرفت هذا فالمقصود بهذا المقام بيان ان علة اتصاف الممكن بالحاجة في نفس الامر ماذا
فذهب الحكماء الى ان تلك العلة هي اتصافه بالامكان وذهب جمهور المتاخرين الى انها اتصاف الممكن بالحدوث وحده
او مع غيره فورد عليهم ان اتصاف الحادث بالحدوث فعل لا من متاخر بالذات عن اتصافه بالوجود فيهما واتصافه بالوجود
متاخر كذلك عن الايجاد وهو ايضا متاخر كذلك عن الاحتياج فلا يمكن ان يكون اتصافه بالحدوث علة لاتصافه بالحاجة وهذا الكلام
منتج لا مغالطة فيه اصلا اذ لم يرد به ان هذه الامور موجودات خارجية وبعضها علة لبعض في الخارج حتى يكون من قبيل تركيز الا
عتبارات منزلة الحقيقة بل اريد انها امور اعتبارية لا حاجة لها الى علة وجودها لكن الاشياء متصفة بها في نفس الامر فلا تركيب
الاتصاف بها متقدم على حصولها حتى نقض الاول كما مر واما قولهم انهم لم يريدوا الا انه فان الادراك الحدوث علة لحكم العقل
بالحاجة مع كونه علة للحاجة بعد الامر وبالجملة كما حققناه كان الدور لازما قطعا وان الادراك علة للحكم والتصديق بالحاجة
فقط لم يكن تعلق بهذا المقام اذ المقصود فيه بيان علة الحاجة لا بيان علة التصديق بها كما لا يخفى فان قيل الامكان متاخر
ايضا عن الوجود لانه كيفية لنسبة الوجود الى الماهية فما هو عنها كالحدوث قلنا الامكان متاخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم
الوجود ايضا لكنه ليس متاخرا عن كون الماهية موجودة ولهذا توصف الماهية ووجودها بالامكان قبل ان تتصف به واما الحدوث
فلا توصف به الماهية ولا وجودها الا حال كونها موجودة وثانيها انه اي ذات الممكن الممكن لا يكون احد الطرفين اي الوجود والعدم
اولى به لذاته فان قلت هذا الحكم جار الى انه فيه لان الممكن هو الذي يتساوي طرفاه بالنظر الى ذاته ولا يتصور ان يكون
احدهما اولى به لذاته والا لم يكن ممكنا قلت الممكن خارج عن القسمة الى الممتنع وجودا فيها انما يستحيل عليه العدم
الوجود عنها لواجب الا يقتضي ايضا عدمه كما في الممتنع وليس يلزم من هذا ان يستوي طرفاه لذاته لزوما بينا بل خفاء ولذا
انه يجوز ان يكون لاحد طرفيه بالنظر الى ذاته اولوية غير واصلة الى حد الوجوب ومنهم من جوز ذلك اي كون احد طرفيه اولى
لذاته فقال طائفة العدم اولى بالممكن الغير المستقل كالحركة والزمان والصوت وعوارضها اذ لولا ان العدم
اولى بها لجاز بقاؤها ورد بان الوجود غير البقاء وعدم استلزام لوجوده تلك الاشياء لاقتضائها التقضي والتجدد
لعدم قابليتها للبقاء مع تساوي نسبتها الى اصل الوجود والعدم وقال بعضهم العدم اولى بالممكنات كلها اذ يكفي لها في عدمها
انتفاء جزء من علتها والمحتاج في وجودها الى تحقق جميع اجزاء علتها فالعدم اسهل وقوعا وهو مردود بان سهولة عدمها بالنظر
الى غيرها لا يقتضي اولويته لذاتها وقال بعضهم اذا وجد المؤثر وعدم الشرط كان الوجود اولى بالممكن من العدم واذا عدم
المؤثر ووجد الشرط كان العدم اولى به وقيل اذا وجد العلة فالوجود اولى والا فالعدم وفساده ظاهر لان تلك الاولوية مستندة
الى الغير لا الى ذات الممكن وانه اي كون احد طرفيه اولى به لذاته باطل لانه اي الطرف الاولى ان كفى
الممكن كان هذا الطرف الاولى لذاته واجبا فينحصر الممكن اما واجب الوجود لذاته او واجب العدم لذاته هذا خلف وان لم يكف
الطرف بلا علة وانه بواسطة لان المساوي لما امتنع وقوعه بلا علة فالمرجوح اولى بان يمتنع وقوعه بلا علة وهاهنا ايضا
الطرف الاخر بعلة فحينئذ اي حين الاولوية ما الطرف الاول يتوقف على عدم تلك العلة التي للطرف الاخر فعدمها ووجوده
تلك العلة يكون للطرف الاخر راجحا واولى والا لم يكن علة له فلا يكون تلك الاولوية الثابتة للطرف الاول علة له الذاتي ليكون

بالمكن

الممكن وحده بل يكون تلك الاولوية ثابتة لذاته مع انضمام الشيء والمفروض خلافه ذلك العدم وسواء كانت الاولوية ناشية
من ذات الممكن وحده لا الممكن وحده فان قيل اذا جوزتم حصول الاولوية لاحد الطرفين من الخارج مع انضمام عدم علة
الطرف الاخر الى ذات الممكن لا الاحتياج الى ذلك الطرف هو الوجود فيصير اولى بسبب انضمام عدم علة العدم الى ذات الممكن لا احتياج
الطرف الراجح فيكفي في وقوع الوجود عدم سبب العدم منضما الى ذات الممكن وانه اي ما ذكر من كون عدم سبب العدم كافيا
في وجود الممكن يسد باب اثبات الصانع اذ الممكن يستغني في وجوده حينئذ عن الموثر قلنا سبب العدم عدم قلنا لا نسلم ان
المعلولات متسندة الى الاعدام عللها فعدمه اي عدم سبب العدم وجود لان عدم العدم وجود قطعا وبحصل المطلوب وهو اسناد
وجود الممكن الى موثر موجود وكون العلة لا وجود الصانع وثالثها اي المطالب الثالث ان الممكن لا يحتاج الى العلة الموثرة
في وجوده المتعين وكون الاولوية الناشئة من تلك العلة الاخر الواجب غير كافية في وقوعها اذا اعطاه الوجود بسبب
تلك العلة اولا فلا يوجد ذلك كافيا في وقوعه مع تلك الاولوية الوجود في وقت والعدم في وقت فانه لم يكن
اختصاص احد الوقتين بالوجود لمرجح مع وجود الاخر لزم ترجيح احد المتساويين بلا سبب ان كان لمرجح غير الاولوية ان علم
الموقع فيه بالوقوع والقدر خلاف فرض الاولوية لان الامر العلة التامة لا تنفي عدمه مع امكانها كان العدم اولى فاذا
رجح الاختصاص احد الوقتين لمرجح لم يوجد في الاخر لكن العلة التامة فقد ثبت ان الاولوية وحدها غير كافية ثم الموجب
وجود الممكن مع علته يستحيل تخلفه عنها لم يوجد هو وجوبه السابق على وجوده لانه واجب الا وجوده مع علته مع جمعهم اذ وجد
فبشرط الوجود والاختلاف منع عدم والاجماع اجتماع عدمه مع وجوده وانه وجوبه اللاحق بوجوده فانه وجد اولا فما
عدم وجب وجوده قبله اي فالممكن للوجود وجوبان محفوفان بوجوده وجاء الغير لان الاول الابطال وجود العلة وكذا
بالنظر الى وجود الممكن واختلف معه فلا ينافيان الامكان الذاتي لانه بالنظر الى ذات الممكن مع قطع النظر عن كونه على وجوده
وكذا العكس موجودا وليس على ذلك حال الممكن المعدوم فانه محفوف بامتناعين سابق ومن عدم علة وجوده والسابق عدمه
ورابعها ان الامكان لازم للماهية الممكنة لا يجوز انفكاكها عنه اصلا والا جاز خلو الماهية عنه فينقلب الممكن ممتنعا او
واجبا اي يمكن ان يخلو تارة عنه بغيره بعينها او بالعكس اي ينقلب الممتنع او الواجب ممكنا ان كان يخلو تارة عنه تحدث له بعد لم يكن
والت اي جواز خلوها عنه على احد الوجهين على الامان انه الضروريات فرجع الوقوع على حكم العقل بوجوب الواجب واستحالة
المستحيلات وجواز الجائز واستحالة انقلاب بعضها الى بعض بديهة وذلك سقط ظاهر البطلان لان الوجوب والامتناع والامكان
المستفاد للاذوات الاشياء على التفسير لا ينصور انفكاكها عنها والا لم يكن تلك الذوات الاشياء مقتضيا نها من حيث هي وربما يحتج
عليه اي على اللزوم اللاحق لماهية الممكن بان الامكان ان لم يكن لازما لها بل حادثا فيقول ان حدوث الامكان لها واتصافها به
اما ان يكون الامر يقتضي ذلك الاتصاف وصول الامكان باعتبار وقوعه صفة لها ممكن لحدوثه بهذا الاعتبار واستناده الى الغير
فيكون للامكان امكان فيتسلسل الامكانات الى غير النهاية او لا يكون حدوث الامكان لها لامر يقتضيه فيلزم نفي الصانع اي انتفاء
وجوده لجواز حدوث الحوادث مع عدم استنادها الى شيء يقتضيها او يقول لحدوثه للماهية ان توقف على حادث اخر فنقل الكلام
حادث مسبوقا بحادث اخر لا الى نهاية والا وان لم يتوقف حدوثه لها على حادث لغير فاختصاصه اي اختصاص حدوث
الامكان بذلك الوقت الذي حدث فيه يكون بلا مرجح وهو خلف والحق ان الدعوى ومعنى لزوم الامكان الذي يقتضيه ذات الممكن

من حيث هي لازم لها تتخلل الحاكم عنها اظهر من هذين الدليلين لانها قضية بديهية يحكم بها صريح العقل بعد تجريد طرفيها
عما سيق من الدليل من المناقشات لا يخفى على ذوي الفطانة وتقدير صحتها لا تستهدي في خفا مقدماتها وربما يستدل عليه اي على لزوم
الامكان للماهية بان حدوث العالم اي وجوده بعد عدمه ممكن في الازل لما تبين من الدلائل على وجوب حدوثه بل نقول وجود الحادث
في هذا الآن غير ممكن في الازل لاستحالة الكون الحادث ازليا ثم يصير وجود العالم اي وجود ذلك الحادث ممكنا فيما لا يزال فقد ثبت
الامكان لشيء بعد ما لم يكن له فلا يكون لازما وكذا فاعلية الباري للعالم بل للحوادث اليومية غير ممكنة في الازل ثم صار ممكنة
فيما لا يزال وايضا في حدوث الممكن المقدور مع الوجود امتناع المقدورية لان الموجود يمتنع ان يكون مقدورا لاستحالة تحصيل
الحاصل بعد امكانه اي امكان مقدوريته حال حدوثه وصدوره من الفاعل فقد زال امكان الشيء بعد ما كان حاصلا فلا يكون
لازما والجواب عن الاول ان ازلية الامكان ثابتة غير امكان الازلية وعدم استلزامه له وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلي اي ثابت
ازلا كان في الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا
هو الذي يقتضيه لزوم الامكان للماهية الممكنة وهو ثابت للعالم والحوادث اليومية ولفاعلية الباري لها ايضا واذا قلنا ازليته ممكنة
كان في الازل ظرفا للوجود حتى يكون معناه ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز
ان يكون وجوده في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا فلا يلزم حينئذ ان يكون ذلك الشيء من قبيل
الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه هذا هو المسطور في الكتب ولنا فيه بحث وهو ان الامكان
اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء
فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بدلا فقط بل ومعا ايضا وجواز
اتصافه به في كلها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل نظرا الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان
الازلية نعم ربما امتنعت الازلية بسبب الغير وذلك لا ينافي الامكان الذاتي مثلا الحادث يمكن ازليته بالنظر الى ذاته من حيث هو وتمتنع
اذا اخذ الحادث بقيد الحدوث فذات الحادث من حيث هو امكانه ازلي وازليته ممكنة ايضا واذا اخذ مع قيد الحدوث لم يكن له في الجملة
امكان وجود اصلا لان الحدوث امر اعتباري يستحيل وجوده فالمجموع من حيث هو ممتنع لا ممكن فان قلت نحن نأخذ ذات
الحادث لا وحدها بل مع الحدوث ونقول انه قبل الحدوث لا ممكن ولا ممتنع في الازل وممكن فيما لا يزال قلت الامكان الذاتي معتبر
بالقياس الى الذات التي من حيث هي فان اخذ ذات الحادث وحده او ذات المجموع فقد عرفت حالهما وان اخذ ذات الحادث مقيدا بقيد
خارجي لم يتصور هناك امكان ذاتي اذ ليس لها تمكن بالغير على قياس الواجب او الممتنع بالغير والسر فيه ان الوجوب والامتناع
بالغير انما هو منافيان للممكن ولا اتجاه فيه لان الممكن هو الذي لا يقتضي الوجود والعدم ونسبتهما اليه على السوية بالنظر الى ذاته
فاذا وجد علة احد طرفيه فوجب هو او امتنع الطرف الآخر لم يتغير ذلك عن استواء النسبة بالنظر الى ذاته واما الامكان بالغير فلا يجوز
عروضه للممكن بالذات لان استواء طرفيه كان ثابتا له بالنظر الى ذاته لم يتصور ثبوته له بواسطة الغير فلا يتوارد علتان على حكم
واحد ولا عروضه للواجب والممتنع والا لم يبق الوجود او العدم واجبا فلزم الانقلاب وهذا هو الجواب عن الثاني انه
اي كون المقدور مقدورا امر اعتباري فلا يوصف بامكان الوجود حتى يتصور زواله وان وصف بالامكان من حيث
وقوعه صفة لغيره ثم عرض له الامتناع بل هو امتناع ناش من اخذ القدر مع الوجود ولا ينافي

الامكان

الامكان الذاتي ح انه قد يثبت فيما سبق ان الباقي حال بقائه مقدور ومحتاج الى المؤثر في نفس البقاء والدوام
فلا يكون امكان المقدورية زائلا مع وجود المقدور المقصد الخامس في احالة العدم وهي اولان
اي هي راجع اليهما احدهما انه اي القديم لا يستند الى القادر المختار اي لا يكون اثرا صادرا عنه اتفاقا من المتكلمين
وغيرهم والحكماء انما اسندوه اي القديم الذي هو العالم على زعمهم الى الفاعل الذي هو الله تعالى لاعتقادهم انه موجب
بالذات لا فاعل بالاختيار ولو اعتقدوا كونه مختارا لم يذهبوا الى قدم العالم المستند اليه والمتكلمون لو سلموا كونه
موجبا بالذات لجوزوا استناد القديم اليه تعالى [illegible] الى الفاعل الموجب اتفاقا [illegible] لزوم
الثاني اي امر الواجب تعالى تام في ذاته فيكون كلاهما قديمين مع استناد احدهما الى الآخر ومنع استناد اي امتناع استناد
الى الفاعل المختار اتفاقا بينهما ايضا لان فعل المختار مسبوق بالقصد الى الايجاد دون فعل الموجب اذ لا قصد له
وانه اي القصد الى الايجاد مقارن للعدم اي لعدم ما قصد ايجاده ضرورة فان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بديهة
فنزاعهم في حدوث العالم وقدمه مع كونه مستندا الى الله تعالى اتفاقا ليس مبنيا على [illegible] جوزوا استناد العدم الى الفاعل
فحكموا بان العالم حادث مستند اليه تعالى بل هذا النزاع بينهم عائد الى كون الفاعل الموجب للعالم موجبا او مختارا حتى
لو اتفقوا على انه موجب او على انه مختار لما تنازعوا في قدم العالم على التقدير الاول وعلى حدوثه على التقدير الثاني
هكذا ذكره الرازي ورد عليه بانه [illegible] المتكلمين بنوا مسألة الحدوث على مسألة الاختيار [illegible] بل بالعكس فانهم
استدلوا اولا على كون العالم حادثا من غير تعرض لحال الفاعل اصلا فضلا عن كونه مختارا ثم بنوا على حدوثه ان موجده يجب
ان يكون مختارا اذ لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل واعلم ان العاقل [illegible] ان الحاجة هي الحدوث وحده او مع الامكان
حقه ان يقول ان العدم لا يستند الى العلة اصلا اذ الحاجة الى المؤثر قطعا فلا يتصور منه القول بان القديم يجوز استناده
الى الموجب الا ان يتنزل عن اعتبار الحدوث الى اعتبار الامكان وحده فان قلت شنعوا الحال على الاشاعرة زعموا ان علمه تعالى
مستند الى العلم مع كونها قديمة وابو هاشم من المعتزلة زعم ان الاحوال الاربع اي العالمية والقادرية والحيية والموجودية معللة
بحالة خامسة هي الالوهية وكلها قديمة والاشاعرة قد زعموا ان بقاءه تعالى صفة موجبة [illegible] وهي قديمة [illegible]
الواجب بالذات فقد جعلوا القديم مستندا الى الغير [illegible] فمن الاقوال [illegible]
مع اعتبار حدوثه [illegible] لا يجاب [illegible] قلت قد يعتذر عنه بان القديم [illegible] الا ما يوصف بالعدم
الآن [illegible] الذات والفرع فلا يلزم تعدد الواجب لا تعدد القديم
وانت تعلم ان امثال هذه الاعتذارات [illegible] ولقد عدت في كلام على منع الاجماع على عدم جواز
استناد القديم الى المختار وجواز استناده الى الموجب لا استناده الى المختار يجوز [illegible] الآمدي وقال سبق الايجاد قصدا
على وجود المعلول كسبق الايجاد ايجابا فكما ان ذلك اي سبق الايجاد الايجابي سبق بالذات لا بالزمان فيجوز ان يكون هنا
بان يكون الايجاد القصدي مع وجود المقصود زمانا ومتقدما عليه بالذات ولا فرق بينهما اي بين الايجادين فيما يعود
الى السبق واقتضا القدم ومن جاز ان يكون العالم [illegible] الازلي الواجب تعالى مع كونه مختارا فيكون معه في الوجود
وان [illegible] التقدم والتأخر [illegible] الى ان كانا معا بالزمان [illegible] كلام الآمدي

قديم وهو قديم مستند اليه
وان المتكلمين لم يجوزوا
استناد العدم الى الفاعل
فحكموا بان العالم

الغنم

اي لا مقدار [illegible]
الى السبق الذاتي

ما نقل بعضهم من ان الحكماء اتفقوا على انه لو قال المعترض انشاء فعل وان شاء ترك وصدق الشرطية لا يقتضي وقوع المقدم
فيقدم شرطا الفعل واقعه دائما وتقدم شرط الترك عن وقصد دائما وهو ظاهر وقد يقال انا نعلم بالضرورة ان القصد ولا عدم ووقوعه
الموجود محال فلا بد ان يكون القصد مقارنا لعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعا وقد يقال بعدم القصد الى الايجاد
كتقدم الايجاد على الوجود انما هو بحسب الذات فيجوز مقارنتهما للوجود زمانا لان المحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود هو في الجملة
كالقصد اذا كان كافيا في وجود المقصود كان معه وان لم يكن كافيا فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا ولما استناد
الا الموجب القديم فقد الموجب العدم لان استناد العدم الى الموجب بحادث مستحيل الفرض اما الكلام في استناده الى الموجب العدم
فنقول الامام الرازي لان ما نحن فيه اي تاثير الموجب في العدم انما هو بقاء اي بقاء العدم وفيما ايجاد الموجود دسوم وانما
في حال عدمه او حدوثه وعلى التقديرين يكون حادثا وقد عرفت بطلانه قد عاسف فان قلت قد يحتاج ذلك العدم بالقوه
لا الحكم في البقاء فيكون مستمرا دائما بدوام علته الموجبة وذلك لان الاحتياج في البقاء او معلوم بالضرورة لان ذلك كان
كالمعلول البلاء فانه يحتاج في بقائه الى علته كاحتياج حركة الخاتم في بقائها الى حركة اليد والمشروط الباقي فانه ايضا يحتاج
الا الشرط كالعلم المحتاج في بقائه الى الحي والعالمية المحتاجة في بقائها الى العلم واذ قد عرفت ان بقاء الشيء عين وجوده
اي بقاء الشيء عين وجوده نفس وجوده في الزمان الثاني والا وان لم يكن نفس وجوده في الزمان الثاني بل كان زائدا عليه فلا بد
ان يكون موجودا حاصلا فيه ذلك الزمان فيستعمل الكلام الى بقائه ويتسلسل وقد يراد ببقاء الشيء عدمه وتعاقب على عدمه
نفس عدمه في الزمان الثاني او لو كان زائدا عليه لكان موجودا قائما بالمعدوم وظهر ان الابد ومتعلق الشيء حال بقائه سواء
كان موجودا او معدوما فلو كان بكل حال محتاجا مستندا الى علة واذا ثبت الاحتياج في البقاء في بعض الاشياء لزم منه
الايجاد الموجود وهو محال ولم يكن استناد القدم الى المؤثر دائما ببقائه ودوامه الى موجب مستلزما للايجاد الموجود وبيانه ان ما كان
استمرار وجوده مستلزما لوجود لعدم انه اي ما ذكره الامام في ابطال استناد القدم الى المؤثر موجب معارض بوجوه الاول
العدم في الوجود والفاعلية اي عدم الاثر سابق وجوبه وبهذا ثبت ان ايضا فاعلية الفاعل لذلك الاثر لان الفاعلية
ملزومة لذلك الوجود وسابق اللازم سابق للملزوم واذا كان كذلك فلا يكون الثابت عند عدم الاثر شرطا لها
اي للوجود الاثر وكون الفاعل فاعلا له ضرورة ان شرط الشيء لا ينافيه واذا لم يكن العدم الثابت شرطا لها جاز ان يكون الاثر المستند
الا الفاعل غير مسبوق بالعدم وهو المطلوب الثاني هو اي الاثر حال البقاء ممكن لان الامكان لازم للممكن يستحيل انفكاكه عنه
كما قرر والمحوج الى العلة هو الامكان فيكون الاثر حال بقائه محتاجا الى المؤثر فلا يكون الاحتياج الى البقاء اعني القدم يجوز استناده
الى المؤثر المستمر في بقائه الثالث انا قد ابطلنا كون الحدوث شرط الاحتياج اي ابطلنا كون احتياج الى المؤثر متوقفا على الحدوث
بوجه من الوجوه اعني كونه علة او جزءا او شرطا فيجوز احتياج القديم الى المؤثر والاكان الحدوث معتبرا في الحاجة اليه الرابع
الواجب تعالى لو لم يجمع في الازل شرائط المؤثرية في الازل فيمتنع ان يستند الى المؤثر الازلي لامتناع تخلف
المعلول عن علته التامة والا وان لم يجمع تلك الشرائط في الازل بل توقف على امر فنقول ان امر ذلك الامر حادثا معتبرا
مؤثرية فنقل الكلام الى ذلك الحادث ويتسلسل ويلزم ان يكون كل حادث مسبوقا بحادث لا الى اوله وهو ما فرض الازل
فقد استند القدم الى المؤثر الخامس الامكان محوج في العدم كما هو محوج في الوجود كما مر اي القدم كعدم الحوادث

السادس لا اول لها بل هو مستمر ازلا فيه جاز استناد المستمر استمرارا الازلي الى المؤثر وهو ما يمنع استناد العدم الى المؤثر
شيء زوجة الاربعة شيئا معللا بذاتها من حيث هي دائما وهو ما يستحيل انفكاكها عنها فلو فرض ان الاربعة ازلية كان
زوجيتها ازلية ايضا مع كونها مستندة الى ذات الاربعة فقد صح استناد ما لا اول له الى الغير قلنا جواب الحوادث في
الجواب عما ذكر ممنوع وبيانه الدليل الدال على امتناع استناد حال بقائه الى المؤثر اقوى مما ذكرتم من جوانب وذلك لان المؤثر
في الاثر حال البقاء اما الاثر فيه اصلا فلا يكون مؤثرا فيه قطعا والمقدر خلافه او هو اي تاثيره في الاثر تحصيل الحاصل
فيكون ايضا باطلا بالضرورة كلام هكذا اجاب الامام الرازي فالجواب الاجوبة المفصلة وكونه في المطلوب قال المصنف
وقد عرفت ما فيه اي ما في هذا الدليل من الخلل وهو ان المؤثر حال البقاء ان قدما مولدا دوام الوجود لدوام المؤثر فلا يكون تحصيل
الحاصل ولا امر متجدد لا يتعلق له بالماضي من حيث هو باق فلا يتم هذا الدليل فضلا عن ان يكون اقوى فلذلك اورد الاجوبة المفصلة
بقوله بل الجواب اما عن دعوى الضرورة في قولكم يحتاج بالضرورة في البقاء فالمنع لان دعوى الضرورة في محل الخلاف غير مسموعة
وكذا عن العلم مع العلول المستندة اليه في البقاء وحكاية الشرط مع المشروط الذي يستند الشيء في بقائه فيه هو مما وجد من
لا نقول به اي بثبوتها اذ لا علة ولا شرط عندنا بل الاشياء كلها صادرة عن المختار ابتداء بلا وجود احتياج بلا لزوم
وهذا على تقدير كونه تعالى مختارا لكن الكلام على تقدير كون المؤثر موجبا فكأنه رجع الى مذهبهم ولم يلتفت الى فرض الايجاب
والعالمية عندنا نفس العلم لا معلله بل مع قدمهما كما يجتمع بعضهم على العلل ماهية وايضا ما ثبت اي لا مدخل
لها في وجود افعالنا فلذلك نعنيها بالموجود التي حال بقائه اذ لا نسلم اسنادها الى الشيء ابتداء ولا دواما فلا محذور بخلاف ما اذا
تعلق به القادر اذ لو كان لواجد لكانت مستلزمة لايجاد الموجود واما عن المعارضات الدالة على جواز استناد القديم الى المؤثر الموجب
فعن الاول ان الشرط في اسناد الامر الى المؤثر كونه مسبوقا بالعدم وهو غير العدم السابق بل هو الشرط لا ينافي وجود الاثر وعليه
العالم بل يجامعهما وحاصله انا نقول كونه مسبوقا بالعدم متوقف على العدم فيلزم ان يكون شرطه ايضا وعن الثاني ان الكلام
في الاثر الذي لا اول له وهو القديم وما ذكرتم فيه اي في الباقي والذي لا اول له مصادرة وعن الاولى ان اردتم بقولكم
الاثر حال البقاء ممكن ان الاثر القديم كذلك فهو مصادرة على المطلوب اذ لا يمنع امتناع استناد العدم الى المؤثر الا امتناع
كون القديم ممكنا واثر الشيء وان اردتم به ان الشيء الذي له اول وهو حال بقائه ممكن ومستند الى المؤثر فهو مسلم ولا يجديكم نفعا
فان علته او اجاز ان الشيء حال البقاء ايضا قلت على الملازمة كان الباقي الذي له اول وقد تصوره الكاشف
فيتصور واما بخلاف الذي لا اول له اذ لا يتصور فيه ابتداء ما يكفيه يتصور واما وعن الثالث ان العقل يبدأ به
يحكم بان القديم الذي هو مستمر الوجود في الازل لا يحتاج لا مؤثر يفيده الوجود لا كان ايجادا للموجود وهذا هو ما يطلبها
والا يكن كون الحدوث شرطا للحاجة معترفا بها وضع او منع غير على انا قد نلتزم شرط الحدوث في قول القائل
اذ قد اجبنا عن ابطال اعتبار الحدوث مما سبق منها ان الحدوث وهو الذي القديم اذ لم يقبل الكاشف علة كان هو لا هو موقوفا
مع انتفاء الذي هو القديم الذي هو الحدوث في الموجود فيكون شرطا له لا شبهة واما الجواب عن ذلك الابطال فقد عرفت
ما فيه وعن الرابع انا نختار انه اي الواجب تعالى متجمع في الازل شرائط الفاعلية لكنه فاعل مختار فلم يأت بالفعل الا الآن

شيئاً فلا يلزم قدمه لانا نمنع ذلك لانه لو كان موجباً بالذات وهو ممنوع وعن الخامس ان اسناد العدم الى العدم

ان كان جائزاً فالمتصور ان عدم المعلول لعدم العلة لكن هذا الاسناد امر وهمي لا حقيقة له في الخارج فلا يلزم من جواز اسناد

العدم المستمر الى العدم المستمر استناداً وهمياً جواز استناد الوجود المستمر الى الوجود المستمر اسناداً حقيقياً وكلا اسنادي

هذا الاسناد لان العدم من عوارض الوجود دون العدم وعن السادس بمثله وهو ان كمال الامور من الاعدام التي لا وجود لها وكذا غيرها

ايضاً من الاعتبارات العقلية فاستناد هذه الاربعة استناد وهمي لا حقيقة له في الخارج فلا يلزم من جواز هذا الاسناد دائما

جواز الاسناد الحقيقي دائما وثانيهما اي ثاني الامرين من مباحث القديم انه يوصف به اي بالقدم ذات الله تعالى اتفاقاً من

الحكماء واهل الملة ويوصف به ايضاً صفاته عند الاشاعرة ومن يحذو حذوهم فانهم جعلوا لله تعالى صفات

موجودة قديمة قائمة بذاته واما المعتزلة فانكروه لفظاً اي انكروا ان يوصف بالقدم ما سوى الله كان صفة او لم يكن

انكاراً لفظياً لكن قالوا بمعناه فانهم اثبتوا الذات احوالاً اربعة اولها لعلها الوجود والحيوة والعلم والقدرة

اي الموجودية والحيية والعالمية والقادرية فانها احوال ثابتة لله تعالى ازلاً واثبت ابو هاشم منهم حالة خامسة علة للاربعة

المذكورة ومميزة للذات اي لذاته تعالى عن سائر الذوات المساوية لها في الذاتية هي الالهية فقد اثبتوا مع الله والازل امورا اكثر

فلزمهم تعدد القدماء مع تحاشيهم عن اطلاق القدم على غير الله كذا قال الامام الرازي وفيه نظر لان القدم موجود لا اول

له ونفي الامور التي اثبتوها احوال لا توصف عندهم بالوجود فلا تكون قديمة الا ان يراد بالقدم ما لا اول له لكن الكلام في

المشهور وايضاً لا يلزم منه انهم يثبتون قدماء ومع ذلك اي احتج المعتزلة على نفي الصفات القديمة التي اثبتها الاشاعرة بان

القول بقدماء متعددة كفر اجماعاً والنصارى انما كفروا لما اثبتوا مع ذاته صفات لكن وصفوا ثلاثة قديمة سموها

اقانيم وهي بمعنى الاصول واحدها اقنوم قال الجوهري ازومية هي العلم والوجود والحيوة وعبروا عن الوجود بالاب وعن

الحيوة بروح القدس وعن العلم بالكلمة وقد وقع في بعض النسخ القدرة بدل الوجود وهو سهو فكيف لا يكون من اثبت مع ذاته

سبعة من الاوصاف القديمة المشهورة او اكثر كما اذا ضم اليها التكوين او غيره من الصفات الوجودية التي اختلف فيها كالبقاء

واليد وغيرهما والجواب انهم اي النصارى انما كفروا لانهم اثبتوها اي الاقانيم المذكورة ذوات لا صفات وانما لم يصرحوا

عن التسمية بالذوات وسموها صفات فانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم وهو الكلمة الى المسيح والمنتقل والمنفك لا يكون

الا ذاتاً وانما المتعدد من الذوات القديمة سواء كفر اجماعاً واما الصفات القديمة مع ذات واحدة واثبات الكفر من النص

بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة لانهم اثبتوا ثلاثة آلهة كما دل عليه قوله عقيبه وما من اله الا اله واحد عن اثبات صفات

متعددة لاله واحد لا يكون كافراً وستأتيك مباحث الصفات القائمة بذاته تعالى التي تقدم تمام الكلام فيها عند ذكر الله وصفاته

فلا يوصف بالقدم غير الله المتكلمين لان ما سواه مخلوق وكل مخلوق حادث عندهم وجوزه الحكماء وقالوا العالم قديم

على التفصيل الذي سنطلع عليه في بحث حدوث العالم والثنويون من المجوس في حكم قولهم حيث ذهبوا الى ان

ههنا قدماء خمسة اثنان منها حيان فاعلان وهما الباري والنفس

اما الباري فهو قديم حي وفاعل لهذا العالم واما النفس فالمراد بها ما يكون مبدء لحيوة وهي الارواح البشرية والسماوية

فهي حية لذاتها وقديمة ايضاً اذ لو كانت حادثة لكانت مادية وفاعلة في الاجسام التي تعلقت بها لتعلق القدرة والتصرف وثلاثة

لا حية ولا فاعلة بل منفعلة وهي الهيولى والفضاء والدهر فالهيولى قديمة

ولا فاعل لها ولا حي ولا حيوة لها بل هي منفعلة قابلة للصور فلا تكون فاعلة الا كانت مسبوقة بمادة ولا فاعل

والا احتيج الى هيولى اخرى ... [illegible]

وسقوط والمراد بالفضاء الخلاء ولولم يكن قديماً لارتفع الاشياء عن الجهات فلا تتميز جهة الفوق عن التحت

ذو لكن امر غير معقول والدهر هو الزمان والمتصور تقدم عدمه على وجوده لانه تقدم زماني فيحتمل وجوده مع عدمه وهذان

اعني الخلاء والزمان لا فاعلان ولا منفعلان قال الامام كان هذا المذهب مستوراً عما سوى هذا حتى قال الله ان ذكر بالطب

الرازي واظهره ونصره كما يسمى بالقول بالقدماء الخمسة وسنتكلم على ما تقدم في اثنا تاريخ وهكذا في الكتاب وصاحب تلك

بحال ذلك المقصد السادس في ايجاب الحدوث وهي ايضاً راجعة الى امرين احدهما انه الحادث المسبوق بالعدم

اي يكون عدمه قبل وجوده فيكون الحادث معدوماً قبله اي قبل ذلك الاول هو المسمى بالحادث الزماني وقد

يقال هو المسبوق بالغير سبقاً ذاتياً سواء كان مع ذلك سبق زماني ولا وهو المسمى بالحادث الذاتي وبازائه القديم الذاتي ويكون الحادث

بالمعنى الثاني اعم منه بالمعنى الاول اذ المعلول القديم حادث بهذا المعنى

بمعنى الذي هو علة سبقاً ذاتياً دون المعنى الاول قال الحكماء في اثبات الحدوث الذاتي الممكن لا يستحق الوجود ولا العدم

مقتضى له وما بالذات متقدم على ما بالغير لان ارتفاع حاله عنه لا يقتضي ارتفاع حاله عن ذاته فيتقدم ما بالذات

على ما بالغير تقدم الواحد على الاثنين فاذن لا وجوده اي عدمه مقدم على وجوده تقدماً بالذات وهو اعني تقدم العدم على

الوجود بالذات هو الحدوث الذاتي ويظهر من هذا الكلام ان الحدوث الذاتي عندهم موصوفة بالوجود بالعدم ايضاً كالحدوث الزماني

الا ان السبقية الذاتية ههنا بالذات وفي الزمانية بالزمان وقد صرح بذلك بعض الفضلاء لكنه مشكل جداً فان العدم لا يتقدم بالذات على

الوجود والالكان علة له او جزء العلة ولا مصورة لذلك في الممكنات المستمرة الوجود في الازل عندهم مع كونها حادثة بالذات

ويرد عليه اي على الدليل الذي ذكروه ان عدم اقتضاء الوجود وان كان امراً ثابتاً للممكن بحسب ذاته لكنه لا يوجب اقتضاء

اقتضاء الممكن لذاته العدم ليكون عدمه سابقاً على وجوده سبقاً ذاتياً كما زعموا نعم لا اقتضاء الوجود والعدم

مستند الى ذات الممكن سابق على اقتضاء الوجود لكونه مستنداً الى الغير فان حاصله استحقاق الوجود بلا استحقاقه وجوداً

ذاتياً كما فعله الامام صحيح ان تبعية ما بالذات مقدم على ما بالغير لكنه منظور فيه لانه على ما ذكروه في اثباته ارتفاعه بالاول

يستلزم ارتفاع الثاني ولا عكس والذي يلزم منه عدم الاول على الثاني ان ارتفاعه سبب لارتفاعه والمقصود ذلك

ما ذكروه وعلى تقدير ثبوته انما يصح هذا اذا طلقنا الوجود في الاول في الممكنات متى متصور مكان ان لا اقتضاء الوجود

متقدم على اقتضائه اذ لو كان الوجود عينها لم يتصور ذلك اصلاً وثانيهما انه الحادث لا اول ذاته على ما سلف

لان الحدوث مسبوق بوجود الشيء فلا اول الا ما هو سابق عليه فهو اي الحادث السابق اما عدمه الذي يمتنع اجتماعه مع اللاحق

او امر اخر يمكن اجتماعه معه وانما اختلف بحسب نظرائه اي لما ذكر اللاحق فاذا اعتبر تقدم عدم العدم وهو العلة كان الحدوث

ذاتياً شاملاً للممكنات بأسرها اتفاقاً لان كل ممكن مسبوق بعلته سبقاً ذاتياً فالسابق للاحق يكون القدم الذاتي

ويقابله العدم الزماني

حال التي تسبب ذاته ... [illegible]

فاذا اعتبر تقدم العدم كان الحدوث زمانيا لامتناع اجتماع المتعدم واللاحق

مختصا بالواجب تعالى وثانيها اي ثاني احكام الحدوث انه قال المكن الحدوث يعني المسبوق بالعدم وهو الحدوث الزماني
يستدعي مادة اي محلا اما موضوعا ان كان الحادث عرضا واما هيولى ان كان الحادث صورة واما جسما متعلقا به ان كان الحادث
نفسا وقد تطلق المادة على الهيولى وحدها لان الموضوع والمتعلق مشتملان عليها ومدة اي زمانا اما الاول
فلانه اي الحادث قبل وجوده ممكن الوجود والا لكان ممتنعا او واجبا لما تقرر ان وجوده متى كان به يستدعي محلا لامتناع
قيام الامكان بنفسه موجودا او تحمل قيام الصفة الوجودية بالمعدوم وليس ذلك المحل نفسه اي نفس ذلك الحادث
الممكن اذ لا يوجد قبل وجوده فكيف يتصور كونه محلا [illegible] قبله حتى يقوم به امكانه ولا امرا منفصلا
عن الحادث بالكلية اي لا تعلق له به اصلا فانه لا يصلح لكونه محلا لامكانه قطعا ولا امرا مستقلا به اذا كان منفصلا ومباينا له لان وجود
لان صفة الشيء لا تقوم بما يباينه كقدرة القادر مثلا لانه لما كان القادر على ما زعم بعضهم [illegible] امكان الشيء قبل وجوده
موجبا اقتدار القادر عليه فانها اي القدرة يدل صحتها مثلا بالامكان اذ [illegible] القادر ايجاد الممكن ولم يصح منه ايجاد
الممتنع فان قيل لم لا يجوز ان يكون الامكان [illegible] لان الممكن [illegible] صحة الوجود دون الممتنع كان كلاما معقولا ولولا ان
[illegible] العائد الى ذات المقدور [illegible] الامكان [illegible] العائد الى القادر [illegible] للشيء بنفسه مع قطع النظر عن العلل
عن علته وانما امكان الشيء [illegible] بالقياس الى الفاعل وصحة الاقتدار عليه [illegible] الفاعل فلا يكون احدهما عين الآخر
واذ قد ثبت ان الامكان محلا ليس نفسه ولا امرا منفصلا عنه مباينا له فهو اي ذلك المحل امر متصل به اي بالحادث اتصالا
تاما حتى يصح قيام امكانه به وهو المادة ولا بد ان يكون [illegible] والاتحاد [illegible] المباحث المشرقية
ان ذلك الحادث ان كان يوجد في المادة كالاعراض وان لم يوجد فيها كالنفوس الناطقة فان قيل الامكان امر اعتباري
كما سيجيء انهم يعترفون به والامور الاعتبارية لا تستدعي محلا موجودا فكيف يستدلون بها على الامكان قبل وجود الحادث
على محل موجود يقوم به امكانه قلنا المراد بهذا الامكان الذي يستدل به على وجود محله هو الامكان الاستعدادي وانه
غير الامكان الذاتي لان الامكان الذاتي امر اعتباري يعقل للشيء عند انتساب ماهيته الى الوجود وهو لازم لماهية الممكن قائم بها
يستحيل انفكاكها عنها [illegible] ولا يتصور فيه تفاوت بالقوة والضعف والقرب والبعد اصلا بخلاف الامكان الاستعدادي
فانه امر موجود من مقولة الكيف قائم بمحل الشيء الذي ينسب اليه الامكان [illegible] وقابل للتفاوت ثم لم [illegible]
توهم الاستدلال بالامكان الذاتي فاراد ان يصحح الكلام ههنا وحقيقه اي تحقيق كلامهم في هذا المقام ان الممكن ان كفى في صدوره
عن الواجب تعالى امكانه الذاتي اللازم لماهيته دام بدوامه لان الواجب تعالى فاعلية القصوى فهو ولا الحكيم [illegible] ولا
الاولوية القابلية فاذا فرض ان امكانه الذاتي كاف في صدوره [illegible] بعض [illegible] عنه فكان دائم الوجود بدوام الواجب
كالمعلول الاول والا وان لم يكف امكانه الذاتي في الصدور احتاج الى شرط بعض الوجود [illegible] الواجب عليه [illegible]
ذلك الشرط قديما دام الممكن ايضا بدوام الواجب وشرطه القديم فلا يتصور ان يكون الممكن الصادر من الواجب [illegible]
الوجود حادثا وان كان ذلك الشرط حادثا كان الممكن المتوقف عليه حادثا بالضرورة لكن [illegible] ذلك الشرط
حادثا احتاج الى حادث آخر اذ لو لم يتوقف ذلك الشرط على شرط اصلا او كان شرطه قديما لكان هو حادثا ودائما

وثانيها يوجد فيها كالصور

والنوع

وذلك الشرط الاخر حادث يحتاج ايضا الى حادث آخر قبله ويلزم منه تعاقب حوادث غير متناهية لا الى نهاية فهي اي
تلك الحوادث المترتبة اما موجودة معا واما لا بل متعاقبة شيئا فشيئا مرتبة [illegible] التطبيق [illegible] استحالة التسلسل في الامور المترتبة طبعا
او وضعا مع كونها موجودة معا وان كان ذلك المجموع المركب من تلك الحوادث الموجودة على الاجتماع يحتاج لكونه حادثا
الى شرط حادث ايضا لما عرفت فيكون ذلك الشرط الاخر حادثة داخلة في المجموع لانه جملة الحوادث المترتبة وقد احد [illegible] خارجا
[illegible] لا يستند [illegible] خارجا عن ذلك المجموع ايضا لكونه شرطا سابقا عليه لازم وان تعاقبت في الوجود [illegible] بعض
ولا بد له اي لذلك المجموع من مخصص اي الحادث المفروض اولا وان لم يتعلق ذلك المجموع بمحل لذلك كان اختصاصه
اي اختصاص مجموع الحوادث بحادث دون حادث ترجيحا بلا مرجح فانه اذا لم يتعلق المجموع بمحل اصلا او تعلق بمحل
لا اختصاص له بحادث معين كان نسبة الحادث [illegible] الى [illegible] ذلك
المجموع اولى [illegible] لو لزم ذلك المحال استعدادات متعاقبة كل واحد منها مسبوق بآخر
لا الى نهاية [illegible] شرط اللاحق [illegible] الاستعدادات وان كان [illegible] تعاقب [illegible] الوجود
ومقربة للعلة الموجبة القديمة للمعلول الحادث بعد بعدها عنه ومقربة لذلك المعلول الى الوجود وبعيد
[illegible] عن العدم فان المعلول الحادث اذا توقف [illegible] على حوادث متعاقبة السابقة علة لحصول
كل [illegible] الى الوجود [illegible] تقربا متدرجا حتى يصل النوبة اليه فيوجد
اي هذا الاستعداد الحاصل للمحل في ذلك الحادث هو المسمى بالامكان الاستعدادي لذلك الحادث وانه امر موجود لتفاوته
بالقرب والبعد والقوة والضعف فان استعداد النطفة للانسان اقرب واقوى من استعداد العناصر [illegible]
التفاوت بالقرب والبعد والقوة والضعف العدم الصرف والنفي المحض فاذن هو امر موجود وله محل الوجود ايضا
هو المادة وهذا الاستدلال الذي هو الامكان الاستعدادي مبني على اصولهم الفاسدة ومن نفي القادر المختار والقول
بالايجاب [illegible] المبدأ عام الفيض [illegible] [illegible] بعض الاختلاف استعدادات القوابل
[illegible] ان المبدأ مختار يفعل [illegible] وارادة [illegible] اختياره [illegible] الامكان الذي يستدل به الا وجود له في الخارج وقال الآخر
[illegible] عقلي [illegible] يتعلق [illegible] خارج [illegible] الشيء [illegible] موجود في الخارج [illegible] هو امكان [illegible] وجود
في الخارج والتعلق بذلك الشيء [illegible] في الخارج [illegible] موضوعه [illegible] تعلقه بذلك الشيء الذي هو موضوعه
تعلق [illegible] في الخارج [illegible] وجوده في الخارج واما المدة فلوجوب تقدم الاول اي بعض الاستعدادات المتعاقبة على الثاني بعضها
متقدم على بعض تقدما لا يجامع المتقدم فيه المتأخر وهو التقدم الزماني فيكون المتقدم في زمان سابق على وجود الحادث
هو المدة [illegible] الاستعدادات المتعاقبة الى غير النهاية [illegible] بطلانها وقد عارض ايضا
بان هذا التقدم ثابت لاجزاء الزمان وليس للزمان زمان وربما نقض [illegible] القبلية والبعدية التي لا يجامع فيها
القبل والبعد عارضتان للزمان [illegible] بواسطة الابدي [illegible] وزيد [illegible] متقدم على [illegible] عمرو
[illegible] فلان [illegible] فلان [illegible] متقدم على [illegible]

آخر

العدم

اخر

بن

ايضا فاذا قيل خلافه فكان كما يثبت العالم الاول وخلافه عقيب في هذا السلم ثم ان يقال لم كان العالم الاول مستندا على هذا
السند على هذا فاذا كان لكل واحد من المتقدم والمتاخر نقل الزمان فذاك والا فلا بد من زمان يقارن كلا من المتقدم والمتاخر
الوجه الثاني ان العدم للحادث متقدم على وجوده اذ لا معنى لحدوث الحادث الا ان عدمه متقدم على وجوده والمتقدم ليس يتحقق وجوده لو ويتحقق العدم
ويستحيل ان يكون وجود الشيء عارضا لعدمه ولا يعرض عدمه الا للعدم قبل اي قبل الوجود كالعدم بعد اي بعد الوجود في كونه نقيض العدم
وليس قبل كبعد لانهما متغايران فالقبلية والبعدية ولا اشتراك بينهما الا في الاسم على المتقدم عن باب الاشتراك انما بحث العدم فاذن
هو اي التقدم امر زائد على وجود الحادث في عدمه وموجود في الخارج لانه نقيض اللاتقدم العدمي لصدقه على الممتنعات وليس امرا
مستقلا بذاته بل لا بد من محل موجود يقوم به ويكون موصوفا به بالذات وهو الزمان المقارن للعدم الحادث وجوابه انا
نمنع كون التقدم امرا وجوديا فانه عرض للعدم كما عرفته حين قلنا عدم الحادث متقدم على وجوده والوجود لا يوصف
العدم بالقرون وكونه نقيض اللاتقدم لا يقتضي كونه موجودا خارجا بل هو امر اعتباري فلا يقتضي موصوفا موجودا
في الخارج وما الحكم ان يقال كون التقدم امر ثبوتيا مما يشهد به البديهة اجاب بقوله وحاكم ثبوته اي ثبوت التقدم في نفسه
هو الوهم بديهة دون العقل وحكمه في المعقولات الصرفة مردود كما في حكم الباري فان الوهم يحكم بجلالة ان كل موجود
قائم بذاته فهو متحيز ومخصوص بجهة وكافي كون كل من المتقابلين للاخر اوله حكم كما في الامور المشاهدة في المرئية وهذا ان
حكمان باطلان لان الباري ليس بمتحيز اصلا وهو حتى في الدار الاخرة مع وقوع المقابلة وحكمها فكذا الحكم بثبوت التقدم في الوجود
بطل فان قلت ان العبد في الاقل بديهتي بيان لكن الحكم باتصاف الاشياء بها حكم صحيح يشهد به بديهة العقل فلا بد ان يكون موجودا
ذاته هو اذ ان قلت هذا مسلم لكن لا يلزم منه وجود كل الموصوف في الخارج بل جاز ان يكون امرا عقليا موصوفا في نفس الامر
لا هو اعتباري

المقصد الرابع في الوحدة والكثرة فانهما من الامور العامة العارضة للوجود الخارجية والذهنية
وفيه مقاصد الاول الوحدة تساوق الوجود اي يساويه فكل ما له وحدة فهو موجود في الجملة وكل موجود له وحدة حتى
الكثير الذي هو ابعد الاشياء في الاتصاف بالوحدة فان العشرة المخصوصة مثلا عشرة واحدة من العشرات وهو اي اتصاف الكثير بالوحدة
لا ينافي تقابلهما اي تقابل الوحدة والكثرة فانهما لم يعرضا للشيء الواحد نعم عرض الوحدة للكثرة لا للكثير الذي عرض له الكثرة
ولا استحالة في عروض احد المتقابلين للاخر وعروضه لمعروض الاخر فالعشرة عارضة للجسم مثلا والوحدة عارضة للعشرة
فلم يتحد الموضوع حتى يكون ذلك تنافيا بتقابلهما فان قلت فعلى هذا لا يصح الحكم بان كل موجود فله وحدة فان الكثير
موجود ولم يعرض له وحدة كما عرفت قلت المراد من عروض الوحدة للكثرة انها عارضة له اي للكثير مع ملاحظة صفة الكثرة
بخلاف الكثرة فانها عارضة للكثير بالذات بلا ملاحظة كثرة وبعبارة اخرى ان الكثير من حيث لحقه عروض الكثرة
ومن حيث الاجمال معروض للوحدة ولا استحالة في عروض المتقابلين لشيء واحد من جهتين ولهذا يقول الوحدة عارضة
عارضة للكثرة بالذات والكثير بالعرض لا بجزؤه
المساوقة حتى جعلهم اياها اي الوحدة نفس الوجود الشخصي المنافي للكل موجود معنى فكل الوحدة الشخصية نفس الوجود
وبطل ان يكون نفس الوجود الشخصي نفس الوحدة الشخصية لكان التوقف الوارد في الجسم الواحد اعدامنا لذلك الجسم
المشخص وايجاد الجسمين لذينك بالتوقف بطل الوحدة المخصوصة فيبطل الوجود المخصوص وانه اي كون التوقف
اذ

نفس و

قلت و

المقصد الرابع

اعلم ان المحال ؟

الذي يبطلها

فيكون الوحدة الشخصية نفس الوجود ؟

اعداما بطل اذ ليس شيء بالعوض من يده البحر الاخضر اعداما له وايجادا لبحرين آخرين والمجوز لذلك بناء على انه وجود استبعاد
لا امتناع لجواز القطع هكذا قيل لمعنى عقلا لا كما ظن فلا ما ظنوا ما جوزه من بحور بناء على ان القول بالجسمية سواه متصل
في حد ذاته فاذا اورد عليها الانفصال زالت الهوية الاتصالية ووجد هويتان اخريان اتصاليتان اي لم يوجد في المحلين
معا هو الهيولى التي لا اتصال لها في نفسها ولا انفصال بل يجامع كلا منهما وهي جي في هذا الدليل بحث يريد انه الوحدة
ليست عين التشخص فان الجسم البسيط الواحد اذا جزي زالت وحدته دون هويته المتخصصة والا كان التوقف اعداما وبداهة علمه
ايضا ان الامور الكلية موصوفة بالوحدة دون التشخص وايضا فالوجود يجامع الكثرة والوحدة لا تجامعها وهي هو
ما قصده بقوله فالكثير من حيث هو كثير اي من حيث ملاحظة كثرته وتفصيله موجود وليس من حيث الحيثية بواحد وذلك دليل
التغاير اذ لو كانا متحدين لكان اذا صدق احدهما على شيء من جهة صدق عليه الآخر بتلك الجهة وهي اي الوحدة مغايرة
للماهية زائدة عليها لانها اي الماهية من حيث هي تقبل الكثرة واذا اخذت مع الوحدة تابى عنها فلا تكون الوحدة نفسها
ولا جزءا لها فاشتمل على كون وعرضه للوجود والكثرة ايضا غير الماهية بل زائدة عليها لمثل ذلك فان الماهية كالانسان من حيث
هي قابلة للوحدة واذا اخذت مع الكثرة منفصلة كانت ابية عنها والكثرة غير الوحدة والا لم يكن الجمع اعداما كما نه
اذا جمع اجسام كمياه في ظروف متعددة وجعلت في ظرف واحد فقد زالت الكثرة التي هي وجود ما فرضنا فلزم اعدام تلك الاجسام
وايجاد جسم واحد وانه باطل والمجوز لذلك ينكرون الماهيتين يتوهمون لتعريفه الكثرة لانها بديهيتان يتمثل مراتبه الوجود في تصور
الوحدة حزام التصور وحده المتصورة بالضرورة وايضا في كل احد يعلم انه واحد بلا كسب منه وكان في التعريف بها دور
الوحدة للموجود وفيه اشعار بهذا وهنا على قياس ذاته وقد حال الكثرة حال الوحدة وقد قال الوحدة اعرف
عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال من الوحدة فان المعروف لكل والاحساس يرسم صورتها في الخيال وينتزع
من تلك الجزئيات المتكثرة صورة كلية واحدة في تسمية العقل اياه والتعرف الوحدة عارضة لها سواء حاصلة في العقل الكلي
عارضة لما هو في الآلة والمدرك للكل هو النفس ليس الآلة وان عرض حتى انها مدركة في انها كانت العارض لها ارسم فيها
اظهر عنده من العارض لما ارسم في الآلة وان اعتبر من حيث انها مدركة بالآلة كانت للتي في العارض مع الواحد كلها اول من ليس
في لوافي هذا التنبيه على معنى كون الوحدة والكثرة بصاحبتها الا ان الوحدة لما كانت متحدة بالكثرة ومنها وجود ما كان التنبيه عليها
بالوحدة اولى من العكس بل لا ابعد ان يقال تعريف الكثرة بالوحدة تعريف حقيقي المقصد الثاني قد اختلف في وجودهما فانه
يحكي والكثرة المتكلمون وقد اطلقت لفظهما في غير الآخذ من جانب هناك من جانب الاثنين الوحدة جزءا من الواحد الموجود
في الخارج فيكون موجودا فيه وايضا لو كانت عدمية تحقق الاعتبار العقلي فلا يكون الواحد واحدا في نفسه وايضا هي
نقيض اللاوحدة العدمية وايضا لا فرق بين وحدة ولا وحدة له وقد عرفت انها ايضا وقس حال الكثرة عليها
وقال من جانب النافي لو وجدت الوحدة شاركت العوارض في الوحدة وامتازت عنها بخصوصيته فللوحدة وحدة اخرى
وايضا لو كانت موجودة لتوقف اتصافها بها لانه لا بد ان يكونا واحدة لامتناع عروض الوحدة للمتصف بالكثرة واذا
كانت الوحدة عدمية كانت الكثرة المركبة منها كذلك وايضا ما مر في الدليل وقد تقدم جوابها وحمل الوحدة

الوجود ؟

س

سناد ليلا دائما كونها وجودية سواء لو كان الوحدة عدما لكان عدم الكثرة لزم تقابلهما لامتناع ان يكون عدما
مطلقا او عدما للشيء لعله لا تقابل واذا كانت عدما للكثرة فالكثرة اما وجودية والوحدة عدمها فيكون الوحدة
ايضا موجودة على تقدير كونها معروضة وهذا خلف مع انه المطلوب واما عدمية فيكون الوحدة عدما للعدم فيكون ثبوتية
هذا قريب مما نقل عن الامام الرازي في باب النفس والجواب عنه ما سبق هناك بعينه المقصد الثالث
بين الوحدة والكثرة تقابل قطعا لا لامتناع اجتماعهما في شيء واحد من جهة واحدة لكن تقابل الوحدة والكثرة ليس
ذاتيا اي ليس من جهة انهما متقابلان لانهما لا يعرضان لموضوع واحد بالشخص اي ليستا منسوبتين بالعروض لموضوع
واحد شخصي واتحاد الموضوع معتبر في المتقابلين مطلقا لان التقابل هو امتناع اجتماع شيئين في موضوع واحد من جهة واحدة وبيان
ذلك ان العقل اذا لاحظهما وقايسهما الى موضوع واحد شخصي جوز ملاحظتهما معا على سبيل البدل دون
الاجتماع من جهة واحدة لكن ربما امتنع ... احدهما بسبب بعض الخصوصيات الخارجية

بالمجرد

لكن لان موضوع الوحدة في موضوع الكثرة كل الوحدة جزء لها ولان الوحدة متقدمة وجوبا على الكثرة لانها مبدأ لها
وجزء منها فلا يكون الوحدة متضايفة للكثرة لان المتضايفين متكافئان لا تقدم لاحدهما على الاخر وجودا ولا تعقلا وايضا
يمكن تعقل الوحدة بدون الكثرة فلا تضايف ولا ضدية لهما اذ ليس احد الضدين متقدما على الاخر وجوبا والوحدة مقومة
للكثرة فلا يكون الوحدة عدما لها فلا يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ولا السلب والايجاب لان احدهما لا يقوم الاخر
ولا ضد ايضا لان احد الضدين لا يقوم ضده وانما جعل التقدم اللازم من العموم دليلا على نفي التضايف والتضاد
لان دلالة التقدم على نفي التضايف ظاهرة جدا وعلى نفي التضاد لانه على نفي التضاد بخلاف القسمين الباقيين فان تعقل الملكة
متقدم على تعقل العدم وكذا تعقل الايجاب متقدم على تعقل السلب وجعل التقوم دالا على نفي ما عدا التضايف لظهور دلالته
عليه واما دلالته على نفي التضايف فلما تظهر لك ... ولما ثبت انه ليس بين الوحدة والكثرة شيء من الاقسام
الاربعة التي للتقابل لم يكن بينهما تقابل بالذات بل بينهما تقابل بالعرض وذلك لانها عرضتا لما هو من المكيالية والمكيلية
فان الواحد اي المجتمع مكيال للعدد وعادّ له يعني انه اذا اسقط الواحد منه مرة بعد اخرى فني الكل والعدد مكيل بالواحد
ومعدود به والشيء من حيث انه مكيال لا يكون مكيلا وبالعكس فلذلك لم يجز ان يكون الشيء واحدا وكثيرا معا من جهة
واحدة والا كان مكيالا ومكيلا معا من جهة واحدة وهو محال لان المكيال والمكيل متضايفان فبين الوحدة والكثرة تقابل التضايف
بالعرض ومن عارضها تقابل التضايف بالذات كما انه يقول الوحدة علة والكثرة معلول لها والعلة والمعلول من الامور
المتضايفة قال المصنف واعلم انهم عرفوا الوحدة بكون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في الحقيقة سواء لم ينقسم اصلا
كالنقطة مثلا او انقسم الى ما يخالفه في الحقيقة كزيد المنقسم الى الاعضاء وعرفوا الكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم الى امور متشاركة
في الحقيقة كعدة من افراد نوع واحد ولا يذهب عليك ان الكثرة المجتمعة من الامور المختلفة الحقائق كانسان وفرس وحمار
داخلة في حد الوحدة وخارجة عن حد الكثرة فالاولى ان يقال الوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم والكثرة كونه بحيث ينقسم ولعل
من قابلهما اي التقابل الذي بينهما تعريف الوحدة والكثرة بالسلب والايجاب لذا اي تقابل السلب والايجاب تقابل بالذات

فبين الوحدة والكثرة الموقتة بين النوعين تقابل بالذات لا بالعرض لما ذكروه الا ان يجعلا اي الوحدة والكثرة امرين
يتبعهما ذلك المذكورين نوعهما اذ ح جاز ان لا يكون تقابلهما بالذات ولكنهم لم يثبت كونهما امرين كذلك ولم يوجد
في كلامهم ما يدل على ذلك وفيه نظر لان تقابل السلب والايجاب انما هو بين الانقسام وسلبه ولا شك ان كون الشيء بحيث لا ينقسم
مفهوم مغاير لمفهوم عدم الانقسام وكذا كونه بحيث ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام فان قلت الغرض من ساقها و
المقصود ان الوحدة عدم الانقسام قلت مثله نقد بحث في الوحدة لا تتحقق في الكثرة لان حقيقتها مركبة من الوحدات فاذا
كانت الوحدة عدم الانقسام كان حقيقة الكثرة مجموع عدمات انقسامات وذلك مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام
وان كان مفهوم الانقسام لازما لها ثم قال ولا يبعد انهم ارادوا الكثرة والواحد مفهوم الواحد والكثير يعني انه لا يبعد
ان يكون مرادهم بقولهم لا تقابل بين الوحدة والكثرة بالذات انه لا تقابل بين الكثير والواحد وقد نقل عنه انه قال الاظهر
التقابل بين مفهوميهما فهو تقابل ذاتي كالسلب والايجاب كما ذكره الحكماء وان اعتبر ما صدق عليه فاما ان يعتبر الكثير والواحد
الذي هو جزء فهو تقابل بالعرض كما هو المشهور وان اعتبر الكثير والواحد الطارئ على موضوع الكثير فتبطلها وتنفيها
كالمياه المتعددة اذا صبت في جرة او بين الوحدة والكثرة الطارئة على موضوع الوحدة النافية اياها كما اذا صب الماء الواحد
في جرار متعددة فهو تقابل بالتضاد لان شان الضد اذا ورد على محل الاخر ان يبطله وينفيه وشان الوحدة والكثرة
الواردتين على محل واحد كذلك ابطال الوحدة اذا طرأت الكثرة بالذات بل ابطال الوحدة المقومة لها تلزم من ابطال الكثرة
الكثرة بالعرض ومن شان الضدين ابطال ضده بالذات لا بالعرض كما تقول ابطال الوحدات المقومة عند ابطال الكثرة لا ان رفع
الكثرة هو رفع الكثرة بعينه بخلاف رفع اللازم فانه يستلزم رفع الملزوم ولذلك يمكن ان يتصور رفع اللازم مع بقاء الملزوم والا لكان
محالا وهم على انه متصور رفع الجزء مع بقاء الكل فانا نتصور ... وهو ان الوحدة على موضوع
الكثرة انما يتوهم اذا اجتمعت اشياء متعددة في محل واحد ... كالاشياء المتفرقة ... وقد تركبت منها
في واحدة الكثرة باقية في موضوعها الذي هو تلك الاشياء التي صارت اجزاء للمركب والوحدة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا
اتحاد في الموضوع ولا ابطال للكثرة وان زالت الكثرة عن الاشياء التي هي موضوعها للكثرة وحصلت الوحدة فيها فلا اتحاد
في الموضوع ايضا لان موضوع الكثرة هو تلك الاشياء وموضوع الوحدة هو هذا الحادث ... ثم قال تحقيق المقام ان الكثرة على
موضوع الوحدة تم التحقيق المفهوم من كلامهم هو ان الكثرة ملتئمة من الوحدات فانا نعلم الاثنين مثلا وحدتان فليس
في حقيقتها سوى الوحدتين واما الانقسام فلازم لتلك الحقيقة خارجة عنها واذا كان حقيقة الكثرة مركبة من حقيقة الوحدة لم
يكن بين حقيقتيهما تقابل بالذات اصلا هذا هو مقصد القوم في هذا المقام الا ان بين مفهوميهما تقابلا بالذات اي الوحدة
والقول بان التقابل بين الكثرة والوحدة الطارئة احدهما على الاخرى المبطلة اياها تقابل التضاد بعيد لما عرفت من عدم الاتحاد
في الموضوع ولان الكلام في حقيقتيهما اذ افرادهما والوحدة المذكورة اعني الوحدة الطارئة على موضوع الكثرة جزء من تركيبه
من وحدات كل واحدة منها طارئة على موضوع كثرة مخصوصة ومبطلة اياها فلا يكون ذلك في الوحدة مقابلة لما هي الكثرة
ومن المتصلفين من قال الوحدة والكثرة ضدان اذ يحل الوحدة بين الضدين غاية الخلاف مع ان الوحدة مبدأ للكثرة ليست مقومة
لها ولا يشترط اتفاق في موضوع الضد الوحدة الشخصية ثم زعم ان نعلم انه ذاتا بينهما مقابلة لا اجتماع مع قطع النظر

عن الكليات والكلية وهو أيضاً مردود بأن ذلك الحكم منا إنما هو لنا في الفرض لما نفرض الوحدة وقطع النظر عن الكثرة فلا يكون
بها شيئاً واحداً وليس يلزم منه تكثرها بعينها وإنما يكون ممتنعاً لو ثبت أن أحدهما العقل شيء واحد
أحدهما فيمتنع من حصول الآخر فتأمل والله الموفق **المقصد الرابع مراتب الأعداد أنواع مختلفة بالماهية** فإنها
وإن كانت متشاركة في كونها كثرة لكنها متمايزة بخصوصيات هي صورها النوعية وذلك **لاختلافها باللوازم** كالصمم والمنطقية
والتركيب والأولية لاختلاف اللوازم دليل على اختلاف الملزومات في الحقيقة مثلاً الأربعة مشاركة للعشرة في أنها كثرة وتمتاز عنها بخصوصية
كونها كثرة مخصوصة هي مبدأ لوازمها **وتقوم كل عدد** من أنواع الأعداد **بوحداته** التي يبلغ حاصلها ذلك النوع من العدد وكل واحدة
من تلك الوحدات جزء الماهية وليس لها جزء سوى الوحدات فما يقال إن لكل عدد أجزاء وبه يعلل ... صورية
كلام ظاهري لا القول بأن المركب العددي هو عدد مخصوص وحداته وهذا المجموع المخصوص هو الذي يلزمه من اللوازم الخاصة به لازماً
... ذلك اعتبار شيء عارض للوحدات بعد اجتماعها **لا الأعداد** أي ليس يتقوم كل عدد بالأعداد **التي فيه فالعشرة** مثلاً
مجموع وحدات مبلغها ذلك المذكور الذي هو العشرة أي حاصل العشرة التي هي آحادها عشرة مرة واحدة **وقال أرسطو إنها** أي
العشرة **ليست خمسة وخمسة ولا ستة وأربعة ولا سبعة وثلاثة ولا غير** ذلك من الأعداد التي يتوهم تركبها منه **لا مكان تصور العشرة** بكنهها
مع الغفلة عن هذه الأعداد فإنك إذا تصورت حقيقة كل واحدة من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الأعداد المندرجة تحتها فقد
تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك الأعداد داخلاً في حقيقتها **بل هي عشر مرة واحدة** وربما استدل على ذلك
بأن تركيب العشرة من الأثنين والثمانية ليس أولى من تركيبها من الثلاثة والسبعة أو الأربعة والستة أو الخمسة والخمسة فإن تركبت من بعضها لزم
الترجيح بلا مرجح وإن تركب من الكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لأن كل واحد منها كاف في تقومها فيستغني عما عداه وفي هذا
جاز أن يكون كل واحد منها مقوماً لها باعتبار القدر المشترك بين جميعها أو لا مدخل في تقومها لخصوصياتها بل للقدر المشترك
بينها الذي هو محض العشرة من الوحدات فإذا ذكر أنه اعتراف بالمطلوب وربما ينقض الدليل بأن تركبها من الوحدات أيضاً ليس أولى من
تركبها من تلك الأعداد فيلزم الترجيح بلا مرجح لأنا نقول إنما يلزم ذلك لو كانت الأعداد التي هي الوحدات لا ينفذ ترجيح ... لأنه لا يكفي في تحصيل الوحدات
في تحصيل العشرة لم يكن لخصوصيات الأعداد المندرجة فيها مدخل في حصولها وهذا الجواب يرجع إلى الاستدلال الأول **المقصد**
الخامس في أقسام الواحد وهو ما لا ينقسم من الجهة التي قيل إنه لا ينقسم فيها ... إلى آخره **إنما لا ينقسم** ... لأنه إما أن لا يكون الشيء مانعاً من حمله على كثيرين وهو **الواحد بالتشخص**
أو لا ينقسم لا من جهة أن لا يتصور بنفسه ... مثل الشركة أو يمنعه كالواحد بالتشخص ويسمى واحداً بالتشخص **وإنه** أي الواحد
بالتشخص **كثرة بجهة وحدة فهو واحد من وجه** وكثير من وجه الغير **أما الواحد بالتشخص فإن لم يقبل القسمة** إلى الأجزاء **فهو الواحد**
حقيقي أي الواحد حقيقي **إن لم يكن له مفهوم سوى أنه لا ينقسم** أي سوى مفهوم عدم الانقسام **فالوحدة بالتشخص وإن كان له**
مفهوم سوى ذلك **فإما ذو وضع** أي قابل للإشارة الحسية **وهو النقطة** المشخصة **أو لا** يكون ذا وضع **وهو المفارق المشخص**
وإن قبل الواحد بالتشخص **القسمة** فإما أن ينقسم **إلى أجزاء متشابهة** مقدارية في الحقيقة **وهو الواحد بالاتصال** ... إلى ... البسيط
القسم إلى تلك الأجزاء المتشابهة لذاته فهو المقدار الشخصي القابل للقسمة الوهمية ... إلى غير النهاية ... **البسيط كالماء الواحد** بالشخص المتصل الذي لا يكون فيه تفصيل أما حقيقة على أي اتفاق أو ... وأما حساً ... أي بسبب ... بهما عرض فيه المقدار كالصور الجسمية والهيولى وما حل فيه المقدار أو حل المقدار فيه إن كان ... على ... من هذه الأمور **أو ينقسم**

إلى أجزاء مقدارية **مختلفة** بالحقائق **وهو الواحد بالاجتماع كالشجر الواحد** المشخص فإنه مركب من أجزاء مقدارية مختلفة الحقيقة كالعروق
كجسم البسيط ... القول بأجزاء أن العروق والساق ... موجودة بالفعل مجتمعة لكنها متوافقة الحقيقة **والواحد بالاتصال بعد**
القسم لا يعد له واحداً بالنوع فإن الأجزاء الواحد إذا كان هناك ... متحدات في الحقيقة النوعية **وهو الواحد بالموضوع** أي بالمحل
عند من جعل الملازمة فإن تلك الأجزاء الحاصلة بالقسمة إذا اتصل بعضها ببعض ... واحدة بخلاف التماس الذي
ليس ... الاتصال والاتحاد وأما عند من ... فالواحد بالاتصال بعد القسمة عنده واحد بالنوع ... الموضوع والتحقيق
أن الواحد بالاتصال الحقيقي إنما ... الأجزاء الموجودة بالفعل إذا اجتمعت واتصل بعضها ببعض حتى يحصل منها
مركب ... ذلك المجموع واحداً بالاجتماع سواء كانت تلك الأجزاء متشابهة أو متخالفة **وإنه** أي الواحد بالاتصال **يقال للمقدارين**
مثلاً فإن عند حد مشترك بينهما كالخطين المحيطين بزاوية **ويقال أيضاً للجسمين يلزم من حركة كل منهما حركة الآخر** وهو يقال على الواحد
بالاتصال ... كان الالتحام ... طبيعياً كالمفاصل وهذا القسم يشبه الواحد بالاجتماع **وأما الواحد لا بالتشخص** فقد
عرفت أنه واحد من جهة كثير من جهة أخرى **فجهة الوحدة فيه إما ذاتي لتلك الكثرة** أي غير خارج عنها ... تمام ماهيتها وهو الواحد
بالنوع كالإنسان بالنسبة إلى أفراده ويقال الإنسان واحد نوعي أفراده واحد بالنوع **أو جزء منها فإن كان ذلك الجزء تمام المشترك**
من تلك الكثرة وغيرها **فهو الواحد بالجنس** إما قريباً كالحيوان بالنسبة إلى أفراده وأما بعيداً على اختلاف مراتبه كالجسم النامي
والجسم والجوهر بالقياس إلى أفرادها **وإلا** وإن لم يكن ذلك الجزء تمام المشترك **فالواحد بالفصل** كالناطق بالنسبة إلى أفراده **وأما**
عارض أي يكون جهة الوحدة أمراً عارضاً **للكثرة** لا يحمل عليها خارجاً عن ماهيتها **وهو الواحد بالعرض** وذلك إما واحد
بالموضوع أي كانت جهة الوحدة موضوعاً بالطبع لتلك الكثرة **كما يقال الضاحك والكاتب واحد في الإنسانية** فإن الإنسان
عارض لهما بمعنى أنه محمول عليهما خارج عن ماهيتهما وهو موضوع لهما بالطبع **أو واحد بالمحمول** إن كانت جهة الوحدة محمولة
بالطبع على تلك الكثرة **كما يقال القطن والثلج واحد في البياض** فإن الأبيض محمول عليهما طبعاً وخارج عنهما **ولا** أي لا تكون
جهة الوحدة ذاتية للكثرة ولا عارضاً لها وذلك بأن لا يكون محمولاً عليها أصلاً **كما يقال نسبة النفس إلى البدن كنسبة**
الملك إلى المدينة ومعناه أن النفس يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وغير ذلك من الأبدان وكذا الملك
يتعلق بمدينة ... ويتصرف فيها دون غيرها من المدائن فهذان التعلقان ... متحدان في التدبير
الذي ليس مقوماً ولا عارضاً لشيء منها بل هو عارض للنفس والملك ... إنما يطلق عليه ... الوحدة
النفس والملك في التدبير كما أنه ... العارض المحمول كما في القطن والثلج في البياض وإن اعتبر ... التناسب
في كونهما ... التدبير ... فذلك ... أي العارض المحمول **وقد يسمى** الواحد الذي ليس جهة الوحدة فيه ذاتية ولا عرضية
للكثرة **الواحد بالنسبة واعلم أن مقول الواحد على هذه الأقسام** المذكورة إنما هو **بالتشكيك** ويعلم أيضاً أي أحق
الأقسام **وأولى** بمعنى الوحدة ... إذ لا شك أن الواحد الشخصي أولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو أولى من الواحد بالجنس الذي
هو أولى من الواحد بالفصل ... مقولة ... دون الفصل والواحد بالعرض ... أولى
من الواحد بالنسبة ... الواحد بالنسبة ثم الواحد الشخصي إن لم يقبل الانقسام أصلاً ... الأجزاء المقدارية ولا ...

نسبة كانت جهة الوحدة فيه إما مقومة لجهة الكثرة أو عارضة لها وإن اعتبرت اتحاد النسبتين في كونهما ...

الواحد بالوضع ... العام ... الواحد ... بالنسبة

بحسب ما شئت وغيره وهو المسمى بالواحد الحقيقي اولى بما يقبل الانقسام بوجه ما والوحدة من اقسام الواحد الحقيقي اولى من غيره
والواحد بالاتصال اولى من الواحد بالاجتماع واذا كان مقولية الوحدة على وحدات تلك الاقسام بالتشكيك فيكون تلك الوحدات
مختلفة بالحقيقة مثال ذلك في هذا العارض الذي هو مفهوم الوحدة مطلقا فليس اختلاف الوجه والجهات في الحقائق مع
الاشتراك في العارض الذي هو الوجود المطلق فلا يجب اشتراكها اي اشتراك الوحدات واعلم ان الحكم في ذلك ان يقال فمنها
ما هو وجودي كالوحدة الاتصالية والاجتماعية على ما سلف ومنها ما هو اعتباري محض فلا يلزم من وجودها الوحدة تسلسل
في الامور الموجودة لجواز الانتهاء الى وحدة اعتبارية ولا يلزم من عدميتها في الجملة كونها اعتبارية على الاطلاق ومنها ما هو زائد
على ماهية الواحد كوحدة الانسان مثلا ومنها ما هو نفس الماهية كوحدة الوحدة فانها واحدة بذاتها لا بوحدة زائدة عليها
ومنها ما هو جزء لها اي يجوز كونها جزءا منها وكذا اقسام الاحكام فيها مثلا جاز كونها جزءا لبعض او عرضا في بعض آخر
فتنبه له اي لما ذكرناه من جواز اختلاف الوحدات في الاحكام فانه ينفعك في مواضع متعددة المقصد السادس
الوحدة تتنوع انواعا بحسب ما فيه يقع الاتحاد فمنها ما يختص بحسب الاصطلاح باسم فهو في النوع مماثلة فاذا قيل
مماثلان كان معناه انهما متفقان في الماهية النوعية وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم
مساواة وفي الوضع موازاة ومحاذاة تخصيص التساوي في الوضع بالعكس الى الكل عددا كان او مقدارا
وفي الاطراف مطابقة كطاسين انطبق طرف احدهما على طرف الاخر وفي النسبة مناسبة كزيد وعمرو اذا اشتركا في بنوة بكر المقصد السابع الاثنان هما الغيران
اي الاثنينية تستلزم التغاير هذا هو المشهور الذي ذهب اليه الجمهور فكل اثنين عندهم غيران كما ان كل غيرين اثنان اتفاقا وقال الشيخ
ليس كل اثنين غيرين بل الغيران موجودان جاز انفكاكهما في حيز او عدم فخرج بقيد الوجود الاعدام فانها لا توصف بالتغاير عندهم
بناء على ان الغيرية من الصفات الثبوتية فلا تتصف بها العدميات ولا العدم والوجود وبهذا القيد خرج ايضا ولا بد للغيرين
من التمايز بحسب ما يصدق عليه فقد خرج به الاجزاء ايضا اذ لا يتميز بها ولا تتصور انفكاكها بالعدم وكذا لا يلزم ايجاب
احدهما موجود والاخر معدوم وخرج بقيد جواز الانفكاك ما لا انفكاك له كالاجزاء اذ لا ينفك الكل منها كالصفة مع الموصوف والجزء مع الكل
فانه اي المذكور الذي هو الصفة والجزء لا هو ولا غيره ايضا الصفة عن الموصوف والجزء عن الكل وهو ظاهر ولما انفا عنه الموصوف
وغيره ان الجزء لا انفكاك بينهما من الجانبين هو معتبر عنده في الغيرية وقوله في حيز او عدم ليشمل المتحيز وغيره وكان الشيخ
الاشعري قد عرف الغيرين بانهما موجودان يصح عدم احدهما مع وجود الاخر فاعترض عليه بانا اذا فرضنا جسمين قديمين
متغايرين بالضرورة مع انه لا يجوز عدم احدهما مع وجود الاخر فان القدم ينافي العدم فغير التعريف الى ما ذكر والمختار
عند الاشاعرة قالوا وان الشرع والعرف اللغوي على ان الجزء والكل متغايران فانه اذا قيل ليس في الدار غيره يحكم عليه
بلزوم الحنث فلو كان الجزء غير الكل لما كان كذلك وقد علم ان المراد اما الحكم فقط فلا ثم لا يحكم بلزومه وان سلم فانا نمنع
ذلك هو العرف نفسها وبان الغيرين ما يجوز انفكاكهما عدم لغيره العرف قالوا وكذا الحال في الصفة مع الموصوف فانه
اذا قيل ليس في الدار غير زيد وكان زيد العالم فيها فقد صدق ولو كانت الصفة غير الموصوف لكذب وزيد بان
المراد غيره من افراد الانسان والاولى ان الكل ليس بعضه وهو باطل قطعا والاولى على تقدير الاستدلال بما ذكروه ان يقال

على ان مذهبهم ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة او مفارقة وقيل انهم ادعوا ذلك في الصفة اللازمة
بل القديمة بخلاف سواد الجسم مثلا فانه غيره قال الآمدي وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وعامة اصحابه الى ان الصفات
ما هي عين الموصوف كالوجود ومنها ما هي غيره وهي كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا
ونحو ذلك ومنها ما لا يقال انه عينها او غيرها وهي ما يمتنع انفكاكها عنه بوجه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات
النفسية لله تعالى بناء على ان معنى المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه وعلى هذا فتلك الصفات النفسية
لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها غير الصفة الاخرى وغيره واورد عليهم المتضايفان كالاب والابن
والعلة والمعلول فانهما متغايران مع امتناع الانفكاك من الجانبين في العدم اذ لا يجوز ان يعدم احدهما ويوجد الاخر وفي التحيز
ايضا اذ ليسا متحيزين ولا يلزمهم فانهما غير موجودين لان الابوة والاضافات امور اعتبارية لا وجود لها عندهم فلا يرد عليهم
الباري مع العالم لامتناع انفكاك العالم عن الباري في العدم لاستحالة عدمه تعالى وفي التحيز ايضا لامتناع تحيزه تعالى
الجواب عن هذا الايراد يجوز انفكاك الباري عن العالم في الوجود بان يوجد الباري ويعدم العالم وح فقد انفك احدهما
عن الاخر في العدم ويجوز انفكاك العالم عن الباري في التحيز فان العالم متحيز ويستحيل ذلك على الباري فقد انفك احدهما
عن الاخر في التحيز ايضا والحاصل ان العالم يجوز عدمه وتحيزه ولا يجوز شيء منهما على الباري فقد جاز الانفكاك بينهما بحسب
كل واحد من العدم والتحيز ان جواز الانفكاك معتبر في العدم فقط او التحيز فقط كان كافيا في حل الاشكال
لانا نقول لو كفى الانفكاك من طرف في الاتصاف بالغيرية لجاز انفكاك الموصوف عن صفته والكل عن الجزء في الوجود
لكان جواز انفكاك الموصوف عن صفته في الوجود بان يوجد الموصوف ويعدم الصفة كافيا في تغايرهما لانه جاز انفكاك
احدهما عن الاخر في العدم وكذا الحال اذا وجد الجزء وعدم الكل فانه قد انفك الكل عن الجزء في العدم فيكون الصفة والموصوف
وكذا الجزء والكل متغايرين وحينئذ كان الجواب السابق الذي ذكره الآمدي مردودا بما ذكرناه فقيل في الجواب عن الايراد المراد
جواز الانفكاك تعقلا لا وجودا ومنهم من صرح به فقال الغيران هما اللذان يجوز العلم بكل منهما مع الجهل بالاخر ولا
يمتنع تعقل العالم والجزم بوجوده دون تعقل الباري والجزم بوجوده ولا يحتاج في وجود الباري بعد العلم
بوجود العالم الى الاثبات بالبرهان وهذا الجواب انما يصح اذا عرف الغيران بانهما موجودان يجوز الانفكاك بينهما
من الجانبين ثم تعرض في الباري والعالم فانه لا يجوز انفكاك العالم عن الباري في الوجود فيحتاج الى بيان جواز الانفكاك
من الجانبين في الوجود ليدل على التعقل ولا خفاء في جواز انفكاك العالم عن الصانع على الاخر في التعقل واما اذا زيد في التعريف
قيد في عدم او حيز فلا يصح هذا الجواب اذ لا يجوز ان يقال تعقل الباري مع عدم او تحيز اذ ليس تعقل العالم كذلك الا اذا
جوز كونه تعقلا عدميا لم يكن مطابقا او غير مطابق وح يلزم كون الصفة والموصوف متغايرين اذ يجوز ان يتعقل وجود
كل منهما بدون وجود الاخر لا تعقلا مطابقا او غير مطابق واعلم ان قولهم اي قول المشايخ ان الصفة مع الموصوف
وكذا الجزء مع الكل لا هو ولا غيره مما استبعده الجمهور جدا فانه اثبات الواسطة بين النفي والاثبات لان الغيرية
تساوي نفي العينية وكلام الشيخ بعين هو غيره كما الكل نحو غيره والمقيس بعين ومنهم من اعتذر عنه بان النزاع لفظي

الغيره

لانعقول بأن معنوي وذلك انهم لما خصصوا لفظ الغير اصطلحوا ان الغيرين يجوز الانفكاك بينهما وعلى هذا فالتغير
بالعكس لما لم يوجد الانفكاك وامتنعوا من اجراء لفظ الغير بمعناه المشهور بلا تخصيص فكذلك بالعكس لم يطلقوا على
واما غيره ولا شك انه الغير النسبة بل الغير اصطلاحا يسمى الى معنى ما بالى اسم اراد وبهذا الاعتقاد ليس من فم لانه ذكروا
في الاعتقادات للمتعلق بذاته او صفاته فكيف يكون امر لفظي بحيث يتعلق بمجرد الاصطلاح مع انهم يصححون قد
تصدى للاستدلال عليه والحق انه بحث معنوي ان مرادهم بما ذكروه انه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية وبهذا
انهما متغايران مفهوما ومتحدان هوية كالحال كذلك في الحمل فانه يجب ان يكون ما قررنا تحقيق معناه ولم يكونوا الى
المشايخ قائلين بالوجود الذهني لم يصرحوا بكون التغاير بين الصفة والموصوف ذهنيا والتلازم الذهني والاتحاد
في الخارج كما صرح به القائلون بالوجود الذهني فهم لم يعلم المتحقق ثبوته فيما هو المحمول والموضوع من الاتحاد من وجه
والاختلاف من وجه فعبروا عنه في المقام بتلك العبارات التي لا اشعار لها بالوجود الذي اختلف فيه وبهذا الكلام الكمال
عليه وقد يقال ان كلام المشايخ في امتناع الغير انما لو كان الواحد من العشرة والمدير ونحوه كما اورد ما في مسائل الجبر صفات بيان ذكر
المحولات العلم والقدرة والارادة وهي المحولات كالعلم والقادر والمريد والطالب فيهم امر التغاير وجواز الانفكاك من الجانبين قد رووا
على ما قالوا وايضا لما اثبتوا صفات موجودة قديمة زائدة على الذات لزمهم كون القديم صفة لغيره فدفعوا ذلك وايضا
لزمهم ان يكون تلك الصفات مستندة الى الذات اما بالاختيار فيلزم الشيخ القدرة والعلم والحياة والارادة ويلزم ايضا كون
الصفات حادثة واما بالايجاب فيلزم كونه موجبا بالذات وهو بعض الاشاعرة فصرحوا بانها لا تكون تحتاج ومستند
لاعتقادهم انها ليست غير الذات المقصد الثامن الاثنان لا يتحدان الاتحاد يطلق بطريق المجاز على صيرورة شيء ما
شيئا آخر بطريق الاستحالة اعني التغير والانتقال دفعة كان او تدريجا كما يقال صار الماء هواء والاسود ابيض فيحق الاول
يزال الصفة الاولى بزوال صورة النوعية عن هيولاه وانضم الى تلك الهيولى الصورة النوعية التي بها يحصل حقيقة اخرى حقيقي
الاول وفي الثاني زال الصفة السوادية عن الموصوف بها واتصف بصفة اخرى هي البياض ويطلق ايضا بطريق المجاز على صيرورة شيء
شيئا آخر بطريق التركيب وهو ان ينضم شيء الى شيء ثان فيحصل منهما شيء ثالث كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا والاتحاد
بهذين المعنيين لا شك في جوازه بل في وقوعها عيانا واما المفهوم الحقيقي للاتحاد وهو ان يصير شيء بعينه شيئا آخر وهو معنى قولنا بعينه
انه صار شيئا آخر من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء واما كان هذا المفهوم حقيقيا لانه المتبادر من لفظ الاتحاد عند الاطلاق واما تصور
هذا المعنى الحقيقي فهو محال بمعنى ما كثيرا ما مثاله ان زيدا وعمرا مثلا يتحدان بان يصير زيد عمرا او بالعكس في هذا المعنى من الاتحاد
شيئان بعينهما شيء واحد كان زيد حاصلا قبله والثاني لم يكون حاصلا كان واحدا لا يصير غيره بل هو بعينه تحققها الوحدة فيكون قبل
الاتحاد واحدا وبعد او الغرض لم يكن حاصلا قبل ثم حصل وهذا المعنى الحقيقي يظهر بالضرورة والبداهة بقوله هذا اي عدم
اتحاد الاثنين حكم ضروري يحكم به بديهة العقل بعد تجريد الطرفين اعني ذات الاختلاف والتغاير عن الماهية والهوية
وكذا من الماهية والهوية اختلاف وتغاير بالذات فلا يعقل زواله اعني التغاير من كل من الشيئين فانه يقتضي ذاتيهما فلا يمكن
زواله عنهما كسائر لوازم الماهيات في هذا الحكم وضوحه في نفسه ربما يحتاج الى تنبيه بتوجيه تنبيه فيقال انهما ان بقيا اثنان

بعد الاتحاد وموجودا عن حالة الاتحاد فهما بل ما قد عدما وحدث ثالث اوما ان عدا جميعا واو عدم احدهما فقط فلا
اتحاد ايضا اذ لا يتحد المعدوم بالموجود بوجه والا كان موجودا معدوما معا وان وجدا اي بقيا موجودين بعد الاتحاد بعلمه
انهما اثنان متغايران كما كانا كذلك قبله فلا اتحاد ايضا والوجه بهذا الكلام هو التنبيه على الفرق بين ما ذكر من الطرفين وتصوير
المراد على الوجه الذي هو مناط الحكم فظن بعض الناس انهم حاولوا بهذا الكلام الاستدلال على مطلوب فمنع انتفاء
الاتحاد على تقدير عدمهما موجودين او انما يكونان اثنين لو علم بعدا اي لا نسلم انهما لو كانا بعد الاتحاد موجودين لكانا
اثنين لا واحدا وانما يكونان كذلك لو علم ان كل شيء منهما موجود واتحدا بالوجود الاول وهو ممنوع المقصد التاسع الاثنان
عند اهل الحق من المتكلمين لا تماثل لانهما ان اشتركا في الصفات النفسية فالمثلان والا فان امتنع لذاتهما اجتماعهما
في محل واحد من جهة واحدة فالضدان والا فالمتخالفان احدهما المثلان وهما الموجودان المشتركان في جميع الصفات النفسية
والمراد بصفات النفس ما لا يحتاج وصف الشيء الى تعقل امر زائد عليه كالانسانية والحقيقة والوجود والشيئية للانسان وتقابلها الصفة
المعنوية التي تحتاج في الوصف الى تعقل امر زائد على الموصوف كالتحيز والحدوث وتغايران كونها الصفة النفسية هي التي
تدل على الذات دون معنى زائد عليها والمعنوية ما دل على معنى زائد على الذات وقال بعضهم ما لا يصح توهم ارتفاعها عن الذات
مع كونها من صفات النفس لا يصح توهم ارتفاعها عن موصوفها والمعنوية ما يقابلها ويلزمهما اي يلزم التماثل
في النفسية المشاركة في ما يجب ويمكن ويمتنع والذي فقد ذكروه فيقال المثلان هما الموجودان اللذان يشارك كل منهما الآخر
فعاله ويمكن ويمتنع وقد يقال بعبارة المثلان ما يستلزم احدهما مسد الآخر في الاحكام الواجب والجائز والممتنع جميعا
ولا تماثل في الصفة النفسية كما عرفت ما يعود الى نفي الذات المعبر عنه بهذا القدر فالتماثل من الصفات النفسانية
لانه امر ذاتي ليس بمعنى زائد يعني ان التماثل من القوى الانفسها وليس تعلقا بامر زائد عليها فهو صفة نفسية عندنا واما عند
مثبتي الاحوال منا كالقاضي فهي اي كون التماثل من الصفات النفسية ثم مبني على ان الاحوال اللازمة التي يمتنع تعليلها ارتفاعها
عن الذات تردد اذ قال بان ابو هاشم اي التماثل زائد على الصفات النفسانية ونحو موصوفه بتقدير عدم خلق الغير
فلا يكون من الصفات والاحوال اللازمة وقد قال اخذ التماثل غير التابعة الصفات النفسية بل يوصفها ويحكي في التماثل
الشيء التماثل بتقدير الغير فيكون الشيء حال انفراده عن غيره في الوجود متصفا بالتماثل عن حالة فيكون من الاحوال اللازمة
للذات ثم لا بد ان يكون تقدير الغير كافيا في الاتصاف بالتماثل بقوله فان صفات الاجناس ومن جملتها التماثل لا تعلل بالغير
اي بامر موجود مغاير لمحلها اتفاقا ولا يكون التماثل هو فوقها وجه والغير مخصصا والمقدر فلا يفرق من الناس من
نفى التماثل لان الشيئين ان اشتركا من كل وجه فلا تمايز فلا اثنينية فضلا عن التماثل وان اختلفا من وجه فلا تماثل
فلا يكون اقسام الاثنين عنده ثلاثة والجواب منع الشرطية الثانية اذ قد يختلفان بغير الصفة النفسية مع الاشتراك
في جميع صفات النفس قالت المعتزلة اي اكثرهم المثلان هما المشتركان في اخص وصف النفس فان ارادوا انهما
مشتركان في الاخص في كل الاعم في الوصف الى ما هو اخص فما هو المراد من الاشتراك في الكل وان لم يقولوا الاشتراك
في الاعم وان كان لازما لكنه خارج عن مفهوم التماثل فدلالة على الاشتراك في الاخص فيما يلزمهم تعليل التماثل وهو
حكم واحد بعلل مختلفة لان التماثل مع صفة السواد كما يقع صفة البياض فاذا كان التماثل هو الاشتراك في الاخص

بالملام

فالمحال لاشتراك في الاخص
هو المعلل وان وان لم يريدوا
ذلك بل ارادوا الاشتراك
في الاخص والاعم جميعا
فما ذكرناه منع

وصفة النفس كان عالم السواد من حيث هو مطلقا اخص وصفها الاخص السوادية وعالم البياض مطلقا اخص وصفهما الاخص البياضية
ولا شك ان السوادية والبياضية مختلفتان وقد علم ان التماثل الذي هو حكم واحد وهذا الاعتراض مشترك الالزام فان
الاخص اذا كان مختلفا كان مجموع صفات النفس من السواد من حيث العالمية في البياض فيكون التماثل المعتبر مطلقا بعلل
مختلفة والقائلون بالحال من الاشاعرة الحوره انصا وايضا فالتماثل المتلين الواجب فلا يعلل التماثل في عالم
اذ من قواعدهم ان الصفات الواجبة تمتنع تعليلها ومن ثم كان عالمية الله تعالى واجبة لذاته امتنع ان يكون معللا بالعلم
ولو عرف بالاشتراك في اخص صفات النفس لا يضطر الى كون التماثل معللا الا ان كان اولا يكون واجبا للمتلين محوج الى كون
السوادين مختلفين بان وهو مختلف لعلى بان يستلزم التماثل فيكونا ن مختلفين وهو غير واضح فيكونان مختلفين بعلالة خط
وقال النجار من المعتزلة المثلان هما المشتركان في صفة اثبات وليس احدهما بالآخر قيد الصفة بالثبوتية لان الاشتراك
في الصفات السلبية لا يوجب التماثل ويلزمه السواد والبياض فانهما مشتركان في صفة ثبوتية كالعرضية واللونية والحدوث
ويلزمه ايضا تماثل الرب والعبد اذ يشتركان في بعض الصفات الثبوتية كالعالمية والقادرية فان قيل لعله اراد ان المشترك في صفة
وجودية متماثلان لان المطلق بالمطلق بمقابلة العدم فيلزم ان السواد والبياض متماثلان في اللونية لا على ما لم يكون
الباري متماثلا للمخلوق في بعض الاشياء مع انه لم يجوز كونه متماثلا للحوادث اصلا وثانيها اي ثاني الاقسام الثلثة
الضدان وهما معنيان يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة فقولنا معنيان اي عرضان يخرج العدم
والوجود فانهما ليسا معنيين اي عرضين ويخرج الاعدام لانها ليست من قبيل المعنى الذي يرادف العرض ويخرج
الاجرام لذلك ويخرج الجوهر والعرض وهو ظاهر ايضا ويخرج القديم والحادث فان القديم العام يخرج كصفاته تعالى
لا يسمى عرضا فهذه الامور لا تضاد في شيء منها وقولنا يمتنع اجتماعهما يخرج نحو السواد والحلاوة فانهما
يجتمعان فلا تضاد بينهما وقولنا لذاتيهما يخرج العلم بالحركة والسكون معا فان هذين العلمين وان امتنع اجتماعهما
لكن ليس ذلك لذاتيهما بل لاستلزامهما المعلومين اللذين يمتنع اجتماعهما لذاتيهما فلا تضاد بين العلمين بل بين المعلومين
وكذا يخرج الحركة الاختيارية مع العجز فان امتناع الاجتماع بينهما ليس لذاتيهما بل لان الحركة الاختيارية تستلزم القدرة المضادة
للعجز لكونهما متنافيين بالذات وقولنا من جهة يخرج نحو الصغر والكبر والقرب والبعد من الامور الاضافية هذا موافق
عبارة الكتاب بناء على ان قوله من جهة متعلق بقوله معنيان يخرج العدم والوجود وفيه بحث لان الصغر
من الامور الاضافية ليست موجودة عند المتكلم فيكون خارجا عن التعريف بقوله معنيان وايضا هذا القيد احتيج اليه واحدة
وقع في حد مع النفي وهو قيد للمنفي فحقه ان يقدم عليه لحرف النفي فيه لا تخصيصه في الاثبات اعني فلذلك
قال بعضهم هذا احتراز عن خروج مثل الامور ويرد عليه انها امور اعتبارية فكيف تجعل متضادة وايضا هذا القيد
انما يدخل في تلك الامور بعد ما يستحيل اجتماعهما لا ما هو بقوله معنيان كالاخوة والابوة وايضا الفاني قوله
فلا يوجب العقل دالة على انه بيان لاستخراج مثل الامور عن التضاد اذ لا يعقل الا ان يوجب تضادا
في الامور الاعتبارية كهذه الامور كالحسن والقبح والحل والحرمة في الافعال فانها صفات اعتبارية راجعة
عندنا الى موافقة الشرع ومخالفته فلا تضاد بينها لان المتضادين لا بد ان يكونا معنيين موجودين في محل

قد يكلف فيجعل فيه فلا يوجب كلاما سا الغافغال الا ذا اعترض تعريف المتضادين لا بد ان يكونا معنيين موجودين
فاعلم ان كل ما لا يرجع الى الصفات الموجودة كالاضافات والاعتبارات في الفعل لا يوجب فيه تضادا او من جملتها
الاحكام لان التعلق بافعال المكلفين امر خارج عن حقيقتها فيكون اعتباريا وكذا الافعال يعني التأثيرات كما في قوله
الفعل لا وجود له ويتوقف قد عرجنا واحدة مذكورة بنوع المنافاة بل من اخر نحو خروج المتضادين فلا تماثل
خاص بخلافه ههنا فان الاولى حذف قولنا اتحاد المحل الذي لا بد منه من اشتراط في المتضادين من ضرورة جواز اجتماعهما
في زمان واحد في محلين فلم يشترط المعتزلة فانهم قالوا العلم الذي كالسواد مثلا اذا قام بجزء من القلب فانه يضاده قيام
الجهل به بذلك الشيء بالجزء الآخر من القلب والا اتصف جملته بهما اي انه لم يكن بينهما تضاد وقام العلم بجزء والجهل بآخر اتصف جملة
القلب بكونها عالمة بذلك الشيء وجاهلة به معا اذ الصفات التابعة للمجموع كالعلم والجهل والقدرة وغيرها اذا قامت بجزء
من شيء حصل حكمها كالعالمية والجاهلية والقادرية للجملة اي المجموع وذلك الشيء عندهم بل زاد واعلى اي على عدم اشتراط
اتحاد المحل فلم يشترطوا في التضاد المحل اذ قالوا الارادة ضد الكراهة وما صنفنا ان له اي لله تعالى ارادة حادثة لا في محل
اي ليست في ذاته لامتناع قيام الحوادث به ولا في غيره لامتناع قيام الصفة بغير موصوفها وهما متضادتان لا اجتماع
حكمهما في ذاته اعني كونه مريدا وكارها معا لشيء واحد وسيرد عليك ان الحكم الصفة لا يتعدى عن محلها والمعنى اي القدر
لا يقوم بنفسه ومع ذلك يرد عليهم الموت والحياة فانهما ضدان عندهم مع امتناع اجتماعهما واذا لم يكن
بينهما تضاد عندهم مع ثبوت الاجتماع فلم لا يجوز ان يكون العلم القائم بجزء والجهل القائم بجزء آخر ممتنع الاجتماع لما
ذكروه ولا يكون بينهما تضاد وقال صاحب الغنية ان اوجب صلتكم امتناع ثبوت علم وجهل كما صورتموه فلم علمتم ذلك
بالتضاد بينهما ان سلم علمكم يستحيل اجتماع العلم والموت لانهما لكنها ضدان عندكم فلا قلتم ان العلم والجهل لا يثبتان
في جزئين من القلب وليس المانع من ذلك تضادهما وثالثها اي الاقسام الثلثة المتخالفان وهما غير الاولين اي غير
المثلين والضدين فهما اي قسم المتخالفين بالمعنى المعاني موجودان لا يشتركان في صفة النفس اي في جميع الصفات
النفسية يخرج عنه المثلان ولا يمتنع اجتماعهما لذاتيهما في محل من جهة يخرج عنه الضدان وهل المراد بالمعنى الغير
عن المثلين مما كان يرجع على ان يقال هما موجودان لا يشتركان في صفة النفس اي في جميعها يخرج المثلان و
الضدان فيهما من المعنى فيكون قسم الاقسام ثلثة ولما كان المقصود من نفي الاشتراك المذكور نفي التماثل
اخراج المثلين كان محمولا على نفي الاشتراك في جميع صفات النفس كما ذكرناه وذكر الثاني ان يشترك في بعضها فلذلك
اشار اليه والى ما يتفرع عليه فقال ولا ينافي الاشتراك من التخالف وان كانا ضدين في بعض صفة النفس
كالوجود فانه صفة نفسية مشتركة بين جميع الموجودات والعام بالمحل فانه صفة نفسية مشتركة بين الاعراض كلها
وكالعرضية والجوهرية فانها ايضا من صفات النفس بخلاف الحدوث والتحيز فانهما من الصفات المعنوية كما مر ويسمى
اي على مسمى المتخالفان المشتركان في بعض الصفات النفسية او غيرها متماثلين باعتبار ما اشتركا فيه من الصفة
النفسية وغيرها ثم فيه تردد وخلاف في صحة اطلاق الاصطلاح لان المماثلة في ذلك المشترك بابه بحسب المعنى والتماثل

في اطلاق الاسم قال القاضي والعلانتي من الاشاعرة لامانع من ذلك لحوادث معنى ولفظا اذ لم يرد المانع لغة وشرعا وقيل
الاشتراك حتى جوز العلانتي بان يكون مشتركين في الحدوث مماثلان لانهما في الحدوث **وعليه** اي على ذكر من اطلاق التماثل
على الحوادث باعتبار الاشتراك فيه **قول النجارية في تعريف التماثل** بالاشتراك في صفة الاثبات **فتماثل عندنا الحوادث**
في وجوب عقله اي بحسب المعنى **والنزاع في الاطلاق** اي اطلاق لفظ التماثل للحوادث على ذلك **وما خذ** اي ما خذ
الاطلاق **التسمية** عند من يجعل اسماء الله توقيفية فلا يلزم الحامل من الترتيب المرتب عليه وان منع اطلاق اللفظ
عليه واما الاعتراض عليه بتماثل السواد والبياض فهو كما ترى مدفوع عنه بالالتزام لفظا ومعنى **واعلم ان الخلاف في**
الغرض عائد هنا فمنهم من لا يصف الصفات اي صفات الله القديمة **بالتماثل والاختلاف** بناء على انهما من اقسام التغاير
ولا تغاير بين تلك الصفات كما مر **ومنهم من يصفها بهما** بناء على ان تلك الصفات متغايرة وهو المشار اليه ان
الكتاب وقد نقل الآمدي عن القاضي القول بالاختلاف نظرا الى اختصاص كل صفة من تلك الصفات بوصف نفسي ومنع الحكم
الوصف بالغيرية وعلى هذا فالقاضي لا يشترط الغيرية في التخالف فيلزم ان لا يشترطها في التماثل ايضا فلا يكون هذا الخلاف
مبنيا على الخلاف في الغرض **المقصد العاشر كل متماثلين فانهما لا يجتمعان الى حد يجتمع ذهب الشيخ** الاشعري
وقد تبعه من بعده عليه لما جعلها قسما من المتضادين لدخولهما في حدهما وحيث يقسم الاثنان قسم ما نسبه الى المتخالف
والمتضادين كما تقدم على اي بعضهم الى المتقابلين والمتخالفين على ما عرفت والحق انه لا وجوب على ذلك ولا دخول لها في حد
المتضادين اما الاول فلان اجتماعهما عند الشيخ لتضادهما على ما تقدم بالماشرة واما الثاني فلان المثلين قد يكونان
موجودين فلا يدخلان تحت معنى فان قلت انه كان معنى السواد من مثلا كان ما هنا حين في انه يحكم قلت لا نزاع
انه واحد ليس مشتاع الاجتماع لذاتيهما الامر انه يعلم من العقلاء جوز وامتناعهما وانما المراد لعله يحمد حد الضد
معنيان لا يشتركان في الصفات النفسية لكن ذلك ايراد على بعض المثلين **ومنع المعتزلة واتفقوا** على جواز اجتماعهما
مطلقا **الا اشرانه منهم** فانهم **قالوا الاجتماع** كان بحاملا في محل **لكن** في انهما يمتنع الاجتماع **سالكين اربعة**
الاول يجب تعذر اجتماعهما في محل **عدم تمايزهما بالذات وبالعوارض** ايضا لان الذات المحل متشركه فيهما وكذا
لوازمها من الصفات النفسية مشتركا ايضا فلا امتياز الا بالعوارض المشخصة ولما كان المحل واحدا كان العوارض
ايضا مشتركة فلا امتياز بينهما اصلا فلا اثنينية فلا تماثل لانه فرع الاثنينية **الثاني الالزام في العين النقض**
اي لو جاز اجتماع المثلين لجاز ان يجتمع علمان متعلقان بشيء واحد لانهما مثلان فاذا قام بمحل علم يتعلق بشيء جاز
ان يقوم به ايضا علم يتعلق به ايضا من غير تقدم في العلة والمعلوم **اذ يلزم النقض المعلوم الثالث** الى الاجتماع على تقدير انه **مما يحدث**
بقاؤه بعد حصوله فاذا اجتمع سوادان في محل مثلا جاز ان ينتفي عنه احدهما مع بقاء الاخر ولا يمتنع المحل احد المثلين
فيجوز انتفاؤه اي انتفاء ذلك المحل **بضد المثل** المنتفي لان ذلك الاحد انتفى عن المحل فيصح ان يتصف بالعقد الاخر **وانه**
اي ذلك القدر **ضد ايضا للثاني** اي المثل الباقي في عدم جواز اجتماع السواد الباقي مع ضده **الرابع لو جاز اجتماع**
المثلين **لم يكن الجزم بان القائم بالمحل المعين سواد واحد** لكنا نجزم بذلك **وفيه** اي في هذه المسالك نظر

نظر اما الاول فمنظور فيه **اذ عدم التمايز في نفس الامر** لجواز تمايز المثلين عند الاجتماع بعوارض مستندة
الى اسباب متغايرة دون المحل وعدم التمايز **عندنا غير ممتنع** لانه يرجع الى عدم علمنا بالتمايز ولا محذور فيه **وكذا**
الثالث منظور فيه **لانه فرع جواز تخلق** اي حلول المحل الذي اجتمع فيه المثلان عن احدهما **وفيه** اي في **المحل الى غير**
الاخر **وضده** وكلاهما ممنوعان اما الاول فلجواز ان يكون المثلان المجتمعان في محل لا زمين له فلا يجوز زوال شيء منهما عنه
واما الثاني فلجواز ان يحلو المحل عن الشيء الذي هو المثل الزائد وعن ضده فلا يلزم اجتماع الضدين فان قلت يحق ان يقول
ان انتفاء احد المثلين عن المحل بعد اتصافه بضده فلزم جواز اجتماع المتضادين قطعا ولا حاجة هنا الى ذلك
قلت لا نم ايضا كونه كذلك لانتفاء تحقق الضد مع وجود المثل الباقي **والرابع** ايضا منظور فيه **لانا الالتزام** اي يلتزم
انه لا يمكننا الجزم بكون السواد القائم بالمحل المعين واحدا **ثم** الخطعة في انه يجوز الاجتماع **الجرنوض** من الشيخ
فيطلق كذلك **ثم** يعينه من **سواد ثم حلول ولبس ذلك** الاختلاف في لونه بحسب الغرض **الا انتفاء عن ذا** اي اد الانتفاء
المطلق عنه فالكيفية كذلك ان اجتمعا والسواد كان يسن ان وحلول سوادان فيثبت اجتماع المثلين **وهو انه لا يجوز**
منها اي من الالوان المذكورة **لون محاله الاخر** في الرقة والضعف **ويتوارد** هذه الالوان **على الجسم بالاولية** والتأثير
الاول عنه **ولا يتصور اجتماعها** في ذلك الجسم اصلا الا انه لما كان المنافاة انتظار المتقدم في السواد فيه نوع اصل الاجتماع
لوليس مثماثلين **المقصد الحادي عشر في الكلام المتماثلان لو ان الا يجتمعان في زمان واحد** لا يشترك المتنازع
من لفظ الاجتماع ما ينبغي عن معدة وحده الزمان الا انه قد يقال لو على سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان في ذات واحدة
وان كان في وقتين فقد صرح بوحدة دفعا لتوهم التجوز في الاجتماع **في ذات واحدة** بهذا القيد الاخراج عن وحدة الجهة لاجل
المتضايفين كالابوة والبنوة العارضين لزيد من جهتين **واما ان يكون احدهما** اي احد المتقابلين **سلبا للاخر او يكون**
والاول اعني هذين يتقسم الى قسمين **لانه ان لم يعتبر فيها الا ابا العقل سلب الاخر فهما المتناقضان** وسياتي بيان احوال التناقض
في الموقف الثالث **والا فهما الضدان** وعلى هذا فتحقق ان المتقابلين لا يتصور كلاهما سلبا للاخر ولا موقف لتعقل كل منهما
على صاحبه مما يسمى اللفظ سمان ضدين مشهوريين **وقد يشترط في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف في التجمع السواد**
والبياض فانهما متنافيان متباعدان في الغاية **دون الحمرة والصفرة** او ليس بينهما ولا بين احدهما وبين السواد والبياض
ذلك الخلاف والتباعد فيسميان بالمتنافيين والضدان بهذا المعنى يسميان بالضدين فانما عبرة في تعلم المتقابلين
الى الاقسام الاربعة النقاد والمشهور ان حل التعاند فيها كل وانما عبر لحين وجب جعل المتعاندين قسما خامسا
قالوا اي الحكماء **وقد يلزم احدهما** اي احد المتضادين **المحل بعينه كالبياض** اللازم **للثلج والسواد** **للكور**
على تقدير كونه وجوديا **للجسم** فان لاحي مهما في احدهما لا بعينه لانه لو **وقد يخلو المحل عنهما** معا فلا لزوم هناك لاحدهما
اصلا **اما مع اتصافه** اي المحل **بوسط** بين المتضادين **وتعبيرهه** بمعنى الوسط اما **باسم وجودي كالفتر** المتوسط بين الحلو
والحامض وكالفاتر المتوسط بين الحار والبارد **او بسلب الطرفين كما لا عادل ولا ظالم** لما نفي عنه متوسطة
بين العدل والجور واما في السماء الفلك لا ثقيل ولا خفيف فلم يوجد سلب الطرفين هناك اي ما هنا متوسط بين الثقل والخفة

اودنا اى دون الانعاف بوسط فيخلو المحل عن الوسط ايضا كالشفاف الخالى عن السواد والبياض مع عدم كونه ماسوى سطحهما
من الالوان والضدان قد يكون تعاقبهما اى تعاقب الضدين على المحل بحيث لا يخلو عنهما كالحركة والسكون الصاعدة والهابط
فانه لا يجوز تعاقبهما على محل واحد اى قلنا بان لا يكون بينهما سكون كما هو المشهور واعلم ان التضاد لا يكون الا بين
انواع جنس واحد اى لا تضاد بين الاجناس اصلا ولا بين الانواع التى لا يندرج تحت جنس واحد انما التضاد بين الانواع المندرجة
تحت ولا يكون التضاد فى هذه الانواع الا بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت
اللون الذى هو جنسهما القريب ومن يتوهم خلافه فى نحو الفضيلة والرذيلة ونحو الخير والشر فليس العدم والملكة او التضاد
فيه العرض قد ظن بعضهم ان الخير والشر ضدان مع كونهما جنسين للانواع كثيرة تحتهما فلا يصح القول بان لا تضاد بين الاجناس مع هذا
لان الشر يعم ما يشمل وجود نحو وجود كذلك فليس شيء من الشر والخير انما تحته لا يجري عليه ان كون الشيء ملائما
والشر عدم كونه منافيا وقد يعمل الاشياء التي يطلق عليها الخير والشر بالذوات عن كونها خيرات وشرورا فلا حسن
لتحتهما وظن ان قوانين الشيء عن كونها تحت جنس الفضيلة مضادة للتهور المندرج تحت جنس الرذيلة فلا يصح القول
بان لا تضاد بين الانواع المندرجة تحت اجناس مختلفة وهو ايضا مردود بان كلا واحدا من الشجاعة والتهور له حقيقة قد عرض
لها صفة هي كونها فضيلة او رذيلة والتضاد بين حقيقتهما او انما هي على البعد والاخر انما التضاد على حسبهما
هذا ما ذكره فى المختصر فان اردت تطبيق الكلام عليه قلت ان قوله نحو الفضيلة والرذيلة اشارة الى التوهم الثاني
الذى ذكر فى الجواب بقوله او التضاد فيه بالعرض وان قوله ونحو الخير والشر اشارة الى التوهم الاول الذى اشار الى جوابه
الاول بقوله من جواب الملخص بقوله ليس العدم والملكة وكذا ان نفى ايضا ارادة الكلية بين الفضيلة والرذيلة ايضا صح ان
بينهما تضادا كما فى الخير والشر ثم اشار الى جوابه الاول بان الكل فيه العدم والملكة فان الرذيلة عدم الفضيلة كما ان الشر
عدم الخير وثانيا بان التضاد فيه الكل بالعرض اى من الا بعد امور عارضة ليس بينهما جنسا لما تحته على ما عرفت فيكون
الشر ضده لكونه شرا كما ان كونه فضيلة ضده لكونه رذيلة فلم يتحقق تضاد بين الاجناس لما بين العوارض لما عرفت ان
كل متضادين منهما تحت جنس واحد وضد الواحد ان الا كان جنسا لا يكون الا واحدا فان الشجاعة ليس لها ضدان حقيقيان
هما التهور والجبن بل لا تضاد بينها الا بين الاطراف كالتهور والجبن والبخل والجود وكالجربزة والبلادة كما ان ذلك
الذى ذكرناه من ان لا اجناس لا تضاد فيها وكذا الانواع ان لم يكن انواعا اخيرة تحت جنس واحد قريب من ان ضد الواحد الحقيقي
لا يكون الا واحدا ثبت بالاستقراء وتتبع احوال الموجودات دون البرهان القطعي والضدان عندهم اخص مما عند المتكلم
لان المتضادين على تفسيرهم موجودان احلا وبينهما غاية الخلاف بين الضدين على تفسيرهم دون تفسير المتكلم وكذا المتقابلان
والثالث وهو ان يكون احد المتقابلين سلبا للاخر يتعين ايضا الى قسمين لانه ان اعتبر فيه نسبته اى نسبة الملاء الوجودى
فعدم وملكة فان اعتبر قبوله اى قبول المحل القابل للامر الوجودى فى ذلك الوقت كالكوسج فانه يصح كونه كوسجا عدم اللحية
عمن شانه فى ذلك الوقت ان يكون ملتحيا لا الامرد اى لا الكوسج لمن ذكر الاول فى الرسالة اللحية ذكر الوقت
فهو العدم والملكة المشهوران وان اعتبر قبوله اعم من قبل ذلك بحسب نوعه كالعمى للاكمه عدم اللحية للمراة او جنسه

حاصل بعدم احدهما عنه وجه الاخر فيه آن واحد ولا يكون تعاقبهما على المحل بحيث لا يخلو عنهما

حيثيته

منه

الزيادة او البعيد كالاول كالعمى للعقرب فان البصر ليس من شأن جنسها القريب اعنى الحيوان والثاني كالسكون للفابل
لحركة الارادة بحيث ان تحته الصعود اعنى الجسم الذى فوق الحجارة وقابل لحركة الارادة لا كعدم القيام بالعقل المفارق
اذ ليس من شأن المفارق القيام بالعقول لاستحالة نوعها او جنسها مطلقا اذ لم يجعل جوهرا جسما فهو العدم والملكة الحقيقيان
فالحقيقي من العدم والملكة اعم من المشهوري فيما عكس الحقيقي والمشهوري فى التضاد من وان لم يعتبر ذلك الذى ذكرناه من نسبة
التقابلين الى قابل للامر الوجودى فسلب وايجاب كالانسان واللاانسان ثم انه ربما جاء الاول الحكم بان الحكم بين المتقابلين اذ
اشترك ما تم الا فيهما الملائمة ان لم يشتركا فيهما التقابلان ويسمونه المتقابلين المتقابلين وغير ذلك عن نحو التضاد
باعتبار بعضهم في توعيتها الموضوع بحال الذات واراد بالمحل المستقنى عما يحل فيه ولذلك صرحوا بان لا تضاد بين الجواهر
اذ لا موضوع لها واعتبرونه المحل مطلقا ولذلك لم يثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر ونحو ذلك ان المراد بامتناع
اجتماعهما في ذات امتناع اجتماعهما بحسب الحلول لا في الصدق والحمل عليه فان امتناع الاجتماع بحسب الصدق يعم التقابل
فلا مخل نحو الانسان والفرس في تعريف المتقابلين بخلاف نحو البياض واللابياض فانه يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول في محل واحد
مع قياس البعد والتى ان المشهورة تعميم المتقابلين انهما اما وجوديان او لا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر
فهما المتضايفان والا فالمتضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا فاما ان يعتبر فيه العدم محل قابل للوجودى
فهما العدم والملكة والا فهما السلب والايجاب واعترض عليه اولا بجواز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى واجيب بان العدم المطلق
لا يقابل بقيد الا العدم المضاف لا اجتماعهما والعدم المضاف فلا يقابل العدم المضاف في اجتماعهما في كل موجود معا بشرط التقييد
الى العدمين واما العمى فهو انتفاء البصر عما من شأنه فان اريد باللاعمى سلبه بانتفاء البصر فهو البصر بعينه والتقابل حاله وان اريد
سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب وذلك بان مفهوم اللاعمى اعم من كل واحد من سلب الانتفاء وسلب القابلية وهذا اللفظ
الاعم يقابل المفهوم العمى فقد صدق التقابل بين العدمين وثانيا بان عدم اللازم يقابل وجود الملزوم وليس بطريق العدم والملكة
ولا السلب والايجاب اى المعتبر فيهما ان يكون العدمى منهما عدما للوجودى واجيب بان المتقابلين يقتضيان الى محل واحد ولا شك
ان عدم اللازم ووجود الملزوم متنافيان في المحل فلا تقابل بينهما ورد بان الكلام في وجود الملزوم المحقق وانتفاء اللازم عن ذلك
المحل كوجود نور الشمس مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه فلو قولها انه لا يكون احدهما سلبا للاخر ولا يكون عدم الملكة عن
المشهور تسهيلا ان المراد بالوجودى هاهنا ما لا يكون السلب جزء مفهومه فقد خرج مثل العمى واللاعمى والقسم الثاني اى يكون
احد المتقابلين سلبا للاخر وجاز ان يكون من قبيل السلب والايجاب لان مفهوم الكل في الوجه الاتم لم يعتبر فيه قابلية المحل
واما عدم اللازم مع وجود الملزوم فقد خرج عن قسم التضاد مع تصريحهم بان الضدين لا بد ان يكونا وجوديين المتقابلين
المتقابلان تقابل التضاد كالسواد والبياض متقابلان باعتبار وجودهما في الخارج في محل واحد في زمان واحد
فاذا وجد فيه احدهما امتنع به وجود الآخر فالمتضادان المذكوران امران موجودان في الخارج وكذلك المتقابلان نظرا
التضايف كالابوة والبنوة متقابلان باعتبار وجودهما في الخارج في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة على مذهب من قال
بوجود الاضافات في الخارج واما على مذهب من قال بعدمها مطلقا فالتقابل بينهما باعتبار اتصاف المحل بهما في الخارج
والمتقابلان تقابل العدم والملكة يكون احدهما اعنى الملكة كالبصر موجودا في الخارج فيرجع بحسب الوجود في المحل تقابل العدم

او في العقيد وهو القابلية للاول كونه التقابل بين العدم والملكة وعلى التكون المقابل بين الايجاب والسلب

اللون هو الاول من وهو الخاص والعدم والملكة [illegible] في الوجه الاتم [illegible]

الى قوله بانه لا يكون احدهما سلبا للاخر ولا يكون [illegible]

انصاف المجازية واما الايجاب والسلب فهما امران عقليان واردان على النسبة التي هي عقلية ايضا فلا وجود للمتقابلين هاهنا
في الخارج اصلا لان نفس النسبة وانتفاءها ليسا من الموجودات الخارجية بل من الامور الذهنية فاذا حصلا في العقل كان ذكرهما
عند الاعتقاد فالمتقابلان هاهنا يوجدان في الذهن وجودا حقيقيا او في القول اذا عبر عنهما باللسان وهو وجود
مجازي وهذا معنى ما قيل من ان تقابل الايجاب والسلب راجع الى القول والعقد الرابع اذا اعتبر مفهوم الفرس واعتبر
صدقه على شيء فيكون اللافرس سلبا لذلك الصدق وح اما ان يكون النسبة الصدق فيجري فيها ما في المعنى فيختص بالعقل او
بغيره فلا تقابل الا باعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا او لا وقوعها سلبا فيرجعان بالقول الى قضيتين واذا اعتبر مفهوم الفرس
ولم يلاحظ معه نسبة الصدق على شيء يكون مفهوم اللافرس حينئذ مفهوما كليا لا يقيد بمفهوم الفرس ولا سلبا له فلا تقابل بينهما
اذ لا يتصور وروده سلبا وايجابا على نسبة لا تكون واعتبر مفهوما واحدا او لم يعتبر معه نسبته الى شيء اصلا والانسب مفهوم
العدم على كل الادراك موقوع اولا وقوع متعلق بذلك المفهوم الواحد كما يشهد به البديهة فمفهوما الفرس واللافرس ما اخوذان
على هذا الوجه متباعدان في انفسهما غاية التباعد ومتدافعان في الصدق على شيء واحد فيهما متقابلان بهذا الاعتبار
فان قلت قد قرر ان المعتبر في المتقابلين هو المحال او الموضوع وليس لمفهوم الفرس واللافرس حلول في محل فلا تقابل بينهما
قلت ينتقل الكلام الى مفهوم الايجاب والسلب الماخوذ دون غيرها المعتبر الاخر فيهما تقابل الخارج عن الاقسام الاربعة كما اشرنا
اليه فنعم نعم ان مفهومي الفرس واللافرس تقابل الايجاب والسلب مطلقا فقد يظهر الا انه يجري التقابل في النسبة والتقابل الغير الحقيقية
للمقصد الحادي عشر التقابل بالذات انما هو بين الايجاب والسلب لان امتناع الاجتماع بينهما انما هو بالنظر الى ذاتيهما واما غيرهما
من الاقسام فانما يقع فيه التقابل لان كل واحد منهما مستلزم لسلب الاخر ولولاه اي لولا استلزام كل منهما لسلب الاخر لم
يتقابلا فان مع التقابل ح اي استلزام كل منهما لسلب الاخر ولولا ان كل واحد من السواد والبياض يستلزم عدم الاخر
لم يتقابلا اصلا فالتنافي بين السلب والايجاب بالذات وفي سائر الاقسام بتوسطهما ولا شك ان التنافي الذاتي اقوى وايضا
فالخبر فيه ان ليس شيء وهو عكس الشر عارض له خارج عن ماهيته الخير وهذا خير وهو ذاتي وهو قولك الخير ليس بخارج
عن ماهيته وكونه شرا للشيء عنه عارض له وهو نفي الشر وكونه ليس خيرا للشيء عنه الذاتي الذي هو الخير والتنافي في
الذاتي اقوى في الرفع وامتناع الاجتماع من التنافي في العرضي فهو اي تقابل السلب والايجاب اقوى التقابلات وقد يقال
الاقوى هو التضاد اذ فيه اي في التضاد السلب الضمني او اخر وهو عدم تحقق المعتبر في التضاد ونحن نقول
المقصد الخامس في العلة والمعلول لما كانت العلة والمعلولية من العوارض الشاملة للموجود والحق انه سبيل
التقابل كالامكان والوجوب اورد مباحثها في الامور العامة وفيه مقاصد عشر الاول تصور احتياج الشيء الى
غيره ضروري حاصل بلا اكتساب فان كل واحد يعلم احتياج الى امور واستغنائه عن امور والتصديق السابق على التصديق
الضروري مطلقا واما بان يكون ضروريا فالمحتاج اليه وجود شيء يسمى علة له وذلك الشيء المحتاج يسمى معلولا والعلة
اما تامة كاشئ واما ناقصة والناقصة اما جزء الشيء الذي هو المعلول او امر خارج عنه والاول اي الجزء اما الذي يحصل
كالبناء للسرير وهو الصورة لاقتران صورة السيف فحصله الحديد ثم ان السيف ليس حاصلا بالفعل الا انا نقول الصورة
السيف المعتبرة اذا حصلت تخصيصها حصل السيف بالفعل قطعا وليس الحاصل والخارج عن تلك الصورة بدون القوة

(ص) ١٦٠

وان كان الشيء به بالقوة كالخشب للسرير فهو المادة وليس المراد بالعلة الصورية والمادية ما يختص بالجواهر الماديات والصورة
الجوهرية بل يعمهما وغيرهما من اجزاء الاعراض التي توجد بها الاعراض اما بالفعل او بالقوة ولهما اي للمادة اسماء متعددة
باعتبارات مختلفة فانه من حيث انه يتوارد عليها الصور المختلفة قابل وهيولى ومن حيث استعدادها للصورة عنصر
او منها يبتدى التركيب واسطقس اذ اليها ينتهي التحليل وقد يعكس فيفسر كل من العنصر والاسطقس بتفسير الاخر وهما اي
اي الصورة والمادة علتان للماهية داخلتان في قوامها كما انهما علتان للوجود ايضا لتوقفه عليهما فيختصان
باسم علة الماهية تمييزا لهما عن الباقي فيشاركهما في علية الوجود والثاني اعني ما يكون خارجا عن المعلول اما ما به الشيء
كالنجار للسرير وهو الفاعل والمؤثر واما الاجل الشيء كالجلوس عليه وهو الغاية اي العلة الغائية وهاتان العلتان
اعني الفاعل والغاية يختصان باسم علة الوجود لتوقفه عليهما دون الماهية والاولان وهما المادة والصورة لا يوجدان
الا للمركب وهو ظ والغاية لا تكون الا للفاعل بالاختيار لان الموجب لا يكون لفعله علة غائية وان جاز ان يكون لفعله حكم وفوائد
وقد يسمى فائدة فعل الموجب غاية له تشبيها لها بالغاية الحقيقية التي هي غاية للفعل وعن مقصود بالفاعل والغاية
معلول في الخارج وان كانت علة في الذهن فان الجلوس على السرير مثلا معلول في الخارج لوجود السرير وعلة لحصول
تصوره وحصوله في الذهن فلها اي للغاية علاقة العلية والمعلولية بالعكس لكن لا بشيء واحد لكن باعتبار وجودها في الذهن
والخارج وتسمى مجموع ما يحتاج اليه الشيء ماهيته ووجوده او وجوده فقط علة تامة وهو الذي يجب لعطل المعلول التام اشعار
بوجوب التركيب في العلة التامة ولذلك عبر اولا بالامر كما قرر وانها اي العلة التامة قد يكون علة فاعلية اما وحدها
كالفاعل الموجب الذي يصدر عنه بسيطا اذ لم يكن هناك شرط يعتبر وجوده ولا مانع يعتبر عدمه واما امكان الصادر فهو
معتبر في جانب المعلول من حيث انا اذا وجدنا ممكنا طلبنا علته او مع الغاية كما في البسيط الصادر عن المختار وقد يكون
مجتمعا من الاربع المذكورة كما في المركب الصادر عن المختار وقد يكون مجتمعا من ثلثها كما في المركب الصادر عن الموجب والعلة التامة
متقدمة على المعلول تقدما ذاتيا سواء كانت بسيطة او مركبة وخارج عنه واما التقدم الزماني فيجوز في العلة الصورية كما مع
المعلول الزماني واما العلة التامة فلا تتقدم من تركبها من اربع او ثلث مجموع امور كل واحد منها متقدم فيتقدم على المعلول
لمع تقدم كل واحد منها لانها علة مما لا شك فيه واما تقدم الكل من حيث هو كل فيشتمل المجموع الاجزاء المادية والصورية
سواء كان فيه بعضها من جملة الذاتية لا يتصور تقدمها اي تقدم الماهية على نفسها فضلا عنها اي تقدمها على نفسها
مع انضمام امر زائد هو الفاعل والغاية اليها والحاصل ان مجموع المادة والصورة هو عين الماهية بحالها فلا يمكن تقدم
هذا المجموع على الماهية بعد ما ذكرنا الا ان النظر والاعتبار يرى بالاجمال والمفصل الاتحاد بينهما فلا يخلو التقدم المجموع
فاذا فرض لا ذلك المجموع امرا واحدا فلم يتصور تقدمه على الماهية واذا كانت العلة التامة من الفاعل وحده او مع الغاية
كانت متقدمة على المعلول بلا اشكال فان تعدد قد تركب قسما من العلة الناقصة وهو الشرط فانه مما يحتاج اليه
الشيء في وجوده ويجب انضمام العلة التامة فليس العلة اي اخرج مجموعة في الفاعل والغاية قلنا ان المراد بالفاعل
المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والشرط لا يكون كذلك الا باجتماع الشرائط وارتفاع الموانع فوجود الشرط وعدم

للمانع من تمام العلة فلا حاجة الى الافراد بالذكر وقد يجاب ايضا بان ... لان الفعل انما يكون حاصلا بالفعل عند حصول الشرائط

او منشأ لها غير وعلى التقديرين تكون الكثرة المخالفة غير مستقلة لكن هذا المثال انما يصح عند من يقول ان المخالفة التي
هي من الاضافات امر ثبوتي موجود في الخارج وكذا المخالفة التي بين المتضادين من السواد والبياض واما النقض بان
طبيعة الجنس معلولة لفصول مختلفة فانما يصح على تقدير جواز تحصل الفصل في الوجود الخارجي وقد عرفت بطلانه وايضا الحرارة
نوع واحد مع تعلق فرد منها بالنار وفرد بالشمس وفرد بالحركة فقد علمت المخالفة بلا شبهة لعلل مختلفة هي من الامور وجودها
او ما خوف مع غيرها لكن هذا المثال انما يصح لو كانت افراد الحرارة منها متفقة في تمام الماهية وستنبه على عدم تمايز افرادها
فيما بعد واما لم يتمثلوا بافراد الحرارة العارضة المستندة لسائر افراد النار لعدم تعدد العلة هناك فان العلة طبيعة النار كما ان
المعلول طبيعة الحرارة وان اعتبر افرادهما كان كل من العلة والمعلول متعددا قال في الملخص المعلول الواحد بالنوع يجوز استناده الى علل
مختلفة بالنوع فان قلت الماهية النوعية ان اقتضت لذاتها او للوازمها الحاجة الى احديها على الاطلاق اى الى فرد ان المتماثلان
منها بدلا اى بدل الاخرى بعينها لان مقتضى ذات الشيء ولازمه يستحيل التخلف عنه والاول لم يقتض الحاجة الى احديهما استغنت عنها
اى عن كل واحدة من العلتين فلا يعلل تلك الماهية النوعية بشيء منهما لامتناع تعليل الشيء بما هو مستغن عنه قلنا اى تلك الماهية تقتضي
الاحتياج الى علة ما والتعيين جاء من العلة اى يختار ان الماهية تحتاج الى شيء بعينه من العلتين الموجودين بل هي محتاجة الى علة
لا بعينها ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الماهية معللة بالعلتين المعينين لجواز ان يكون تعليلها بالمعين باعتبار حصول الطبيعة في ضمنه فيكون
هذه المعينة مقتضية ان يكون علة لتلك الماهية وتلك العلة ايضا تقتضي ان يكون علة لها فيصح استغناء مع خصوصية كل منهما كما لو تعلق
بها كذا ذكر الامام الرازي في الملخص واعلم ان هذا الجواب فيه التزام لعدم احتياج المعلول الى العلة بعينها مع كونها محتاجة
الى علة ما لا بعينها فان الماهية اذا كانت متعلقة بعلة معينة لا للاحتياج اليها بل لاقتضاء تلك العلة المعينة ان يكون علة لها فقد جاز
عدم احتياج المعلول الى ما هو علة حقيقة فلا يلزم احتياج الشخص المعلول بالعلتين المستقلتين الى كل منهما اى الى شيء منهما بعينه
بل احتياجه الى مفهوم احدهما الى العلة ما اذ لا امتناع في الاجتماع والخصوص الى النظر انه لما جاز ان يكون الاستناد الى علة معينة
ناشيا من اقتضاء العلة المعينة دون احتياج المعلول الى تلك المعينة جاز ان يكون الواحد الشخصي معللا بعلتين مستقلتين ولا يكون محتاجا
الى شيء منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا بالعكس لما كان واحد منهما بل يكون محتاجا الى علة ما وهو الاحتياج
لا ينافي الاجتماع لانهما اذا اجتمعت لزم الاستغناء عن خصوصية كل منهما لا عن مفهوم احدهما الذي هو اعم منهما فلا يتم الدليل المعقول
على امتناع تعلل الواحد الشخصي بعلل مستقلة قد خبط في تقرير هذا المقام اقوام فلا تتبع اوهامهم بعد ما جاءك من الحق هذا والحق
في الجواب ان تعلق الوجود للطبائع الكلية انما الوجود في ضمن افرادها فاذا احتاج الشخص منها الى علة معينة لا الى [illegible] ومثل
ذلك الشخص [illegible] العلة بل يجوز احتياجه الى علة تخالف العلة الاولى ويكون منشأ الاحتياج في المثالين هو المتحقق

المقصد الثالث يجوز عندنا معشر الاشاعرة استناد اثار متعددة الى مؤثر واحد بسيط وكيف لا
ونحن نقول ان جميع الممكنات المتكثرة كثرة لا تحصى مستندة بلا واسطة الى الله تعالى مع كونه منزها عن التركيب ومنعه اى منع جواز
استناد الاثار المتعددة الى المؤثر الواحد البسيط الحكماء الا بتعدد الالة كالنفس الناطقة يصدر عنها اثار كثيرة بحسب تعدد الالات
التي هي الاعضاء والقوى التي فيها او بتعدد شرط او قابل كالعقل الفعال على رأيهم فان الحوادث في عالم العناصر مستندة
اليه بحسب الشرائط والقوابل المتكثرة قالوا واما البسيط الحقيقي الواحد من جميع الجهات بحيث لا يكون هناك تعدد لا بحسب ذاته

بيان ان لا يصدر عن الواحد الا الواحد

ولا جهات فيه حقيقية ولا اعتبارية ولا بحسب الالات والشرائط والقوابل كالمبدأ الاول فلا يجوز ان يستند اليه الا اثر واحد
ويتولد من ذلك كيفية صدور الممكنات عن الواحد الحق على ما هو مذهبهم على ما سنشرحه ولا يلتبس عليك ان الاشاعرة لما اثبتوا الصفات
حقائق [illegible] واحدا حقيقيا واحدا من جميع جهاته فلا يتوجه اليهم في منع القاعدة وقد نبهوا ان الواحد الحقيقي
ان كان موجبا لم يجز ان يصدر عنه ما فوق الواحد اتفاقا وان كان مختارا جاز ان يصدر عنه اثار اتفاقا فالنزاع انما هو في ان
يكون المبدأ موجبا او مختارا الا في هذه القاعدة ويجوز ان يكون المختار اذا تعددت ارادته او تعلقها لم يكن في صدور جميع الجهات
فلا ينحصر في القاعدة وان فرض انه لا يكون في المختار تعدد بوجه ما كان [illegible] فيها وتشاركها فيها لنا ان اثار الجسم الحيز
مع كونها حقيقة واحدة بسيطة عند المتكلم التحيز المطلق والقبول الاعراض ايضا فيهما اى التحيز وقبول الاعراض اثران للبسيط
واحد حقيقي لا باعتبار الالة وهو قبول الاعراض اثر للجوهر باعتبار الحال فيه وهو العرض والاخر وهو التحيز اثر له باعتبار الحيز
الذي يتمكن فيه فقد تعدد ههنا الشرط لانا نقول [illegible] ليس كل منهما في كونه محلا للعرض بالفعل وكونه حاصلا في الحيز بالفعل
حتى يكون صدورهما عنه بواسطة الحال او الحيز كما ذكرتم بل الكلام في قابليته لهما وهو اى كونه قابلا لهما من عوارض ذاته المعقولة
و [illegible] هذا الاستدلال الاول في ابطال القاعدة التي هي جوهرية ولا يمكن [illegible] الا ان الجوهر عندهم [illegible] اقسام والعابد
منها [illegible] الاعراض [illegible] باعتبار صورته [illegible] وجود عندهم للجوهر [illegible] وبيان كون الامرين الى الغايتين
اللتين [illegible] وجوديين فلو [illegible] ثابت للايجاب [illegible] الاضافات التي لا وجود لها عند المتكلم [illegible] الحكماء وما
[illegible] الالة والشرط صدور [illegible] عن الجوهر وهو مشكل احتج الحكماء على عدم جواز [illegible]
الواحد الحقيقي مصدرا لا وب مثلا لكان مصدرية اغير مصدرية ب لامكان تعقل كل منهما بدون الاخر فان دخل فيه اى في
الواحد الحقيقي مفهوما اى هذان المفهومان او دخل فيه احدهما لزم التركيب في الواحد الحقيقي وان لم يدخل فيه هذان لا
احدهما لكان ذلك الواحد الحقيقي مصدر المصدريتهما اى مصدر [illegible] لانه لا يجوز ان يكون المصدر [illegible]
متعينا [illegible] عاد الكلام فيهما اى في المصدريتين فنقول
كونه مصدرا لاحد المصدريتين غير كونه مصدرا للاخرى فهذان المفهومان ان دخلا او احدهما لزم التركيب والا كان مصدرا
لهما ايضا ولزم التسلسل في المصدرية قد يقرر هذا الوجه بطريق ابسط فيقال اذا كان [illegible] مفهوم مصدرية ا ومصدرية ب
نفس الواحد الحقيقي كان لا ارتباط بهما مختلفان [illegible] خلافه معا او دخل احدهما وكان الاخر عينا لزم التركيب فقط
وان خرجا معا او خرج احدهما وكان الاخر عينا لزم التسلسل فقط وان خرج احدهما ودخل الاخر لزم التركيب والتسلسل معا فالاقسام ستة والكل
الوجه الثاني انا [illegible] الواجب [illegible] والنار [illegible] قطعنا بان طبيعة النار غير طبيعة [illegible]
اى قطعنا [illegible] فقد استدل المثبتة باختلاف الاثر وتعدده على اختلاف المؤثر وتعدده فلولا انه مركوز في العقول
ان اختلاف الاثر وتعدده لا يكون الا لاختلاف المؤثر وتعدده لما كان الامر كذلك فظهر انه كلما تعدد المعلول تعدد العلة
وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما اتحدت العلة اتحد المعلول وهو المطلوب الوجه الثالث انه لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين
كا وب مثلا لكان مصدرا لا ا وليس لان ب ليس ا ولكان ايضا مصدرا ب وما ليس ب وانه تناقض والجواب عن الاول
ان المصدرية امر اعتباري اى يختار ان المصدرية [illegible] عن الواحد الحقيقي لان المصدرية لكونها من الامور الاضافية

الى لا وجود لها في الخارج غير محتاج الى علة موجدة فلا يكون الذات مصدرا لها لان المحتاج الى الموجد ما له وجود في الخارج
فلا يكون هناك مصدرية لغوية حتى يشمل المصدريات وان سلمنا تعلقها في نفس الامر لا الاعتبار فغير ممتنع فان
فان قيل لا شك ان العلة الموجبة يجب ان يكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات وانه يجب ان يكون لها خصوصية مع ذلك
المعلول ليست لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لولا ذلك لم يكن اقتضاؤها لمعلول معين اولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور صدوره
عنه فمع كل صدور لا بد ان يكون للمصدر قبل ذلك الصدور خصوصية مع الصادر ليست مع غيره والمراد بالمصدرية هو تلك
الخصوصية لا الامر الاضافي الذي يتعقل بين الصادر ومصدره لانه متأخر عنهما فاذا فرض ان العلة واحد حقيقي وصدر عنه
اثر واحد كانت تلك الخصوصية ايضا بحسب الذات اذ ليس هناك جهة اخرى فلا يكون له مع شيء من المعلولين خصوصية ليست
مع غيره فلا يكون علة لشيء منهما فاذا تعدد المعلول فلا بد من تعدد ما في جهة ذات الفاعل ولو بالاعتبار ليتصور هناك خصوصيتان
يترتب عليهما معلولان ومن ثم لا يكون العلة واحدا من جميع الجهات ولهذا قيل ان هذا الحكم كاد قريبا من الوضوح وانما كثرت
مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور بأسرها لا بعضها دون
بعض وليس يلزم انه لا بد من خصوصية مع كل صادر عنه فذاك لا يضرنا لان المنع متصف [illegible] بل
ارادة سعدي تعلقها بما يجاز ان يصدر عنه من الجهات امور كثيرة ولا يقدح ذلك في كونه واحدا حقيقيا بحسب ذاته
واجيب عن الثاني بان الاستدلال على [illegible] بطبيعة النار والماء انما هو بتخلف الاثر لا الاختلاف والتعدد فان الماء لما [illegible]
ولا يرد معها كما كان مع الماء ورأينا الماء والنار معه كما كان مع النار علمنا بتخلف كل منهما عن الاخر انهما مختلفان اذ
لو تساويا لامتنع تخلف الاثر فلو رأينا آثارا مختلفة متعددة بلا تخلف لم يمكن لنا الاستدلال بها على اختلاف المؤثر
وتعدده بل هذا هو المتنازع فيه وعن الثالث بان اللازم ان صدورا ا وصدورا لا لا تناقض فان نقيض صدورا ا هو لا
صدورا ا لا لا صدورا ب اعني صدور ب فلا تناقض فان قيل التناقض لازم لان الجهة التي هي مصدر ا ان كانت
مصدرا لغير ا صدق انه من جهة ليست مصدرا لا لان الموجبة المعدولة استلزمت السالبة المحصلة فصدق انه من الجهة
مصدر ا وغير مصدر ا وهما متناقضان قلنا انما هما متناقضان ان لو كان الثاني فيهما متحدا وهو ممنوع كذا قيل وفيه
وهو سهو لان قولنا هذه الجهة مصدر ا وان كان موجبة محصلة لكن قولنا هذه الجهة مصدر لغير ا ليس موجبة معدولة
حتى يستلزم سالبة محصلة [illegible] المعدولة المحصلة بل انما هو موجبة محصلة المحمول لكن المحمول متعلق معدول نعم
قولنا هذه الجهة غير مصدر ا موجبة معدولة [illegible] وبين قولنا هذه الجهة مصدر لغير ا تلازم [illegible] فيه قال الكاتبي
في شرح الملخص اذا صدر عنه ا بالذات [illegible] عن تلك الجهة صدق انه لم يصدر عنه ا من تلك الجهة فيصدق انه صدر عنه
او لم يصدر عنه ا من جهة واحدة وانه تناقض وهذا الوجه [illegible] والطالب البرهان على هذا المط
فقال الصواب ان لا يلزم انه اذا صدر عنه ا [illegible] صدق انه لم يصدر عنه الا [illegible] مطلقتان وان قيد [illegible]
قال الامام الرازي في المباحث المشرقية والعجب ممن يدعي غريزة تعليم الالة العاصمة عن الغلط ويغلط [illegible]
الاشرف [illegible] غلط [illegible] الصبيان المقصد الرابع في الحكم البسيط
الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا كالواجب لا يكون قابلا وفاعلا اي لا يكون مصدرا للاثر وقابلا له من جهة واحدة خلافا

بحسب ذات الفاعل [illegible] صدوره [illegible] الاثر [illegible]

فلا يلزم الا ان يكون للذات واحدة خصوصية [illegible] مشاركة في جهة واحدة او وجوه [illegible] لا يكون لكل خصوصية لها

بل اللازم انه صدر عنه ا ليس ا وان سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه ا ولم يصدر عنه ا

خلافا للاشاعرة حيث ذهبوا الى ان له تعالى صفات حقيقية زائدة على ذاته وصادرة عنه وقائمة به ولان الواحد الحقيقي لو كان
بل كان قابلا وفاعلا فهو مصدر للقبول والفعل معا فقد صدر عن الواحد الحقيقي اثران وقد تبين بطلانه قلنا
وقد عرفت ايضا جوابه مع ان القبول والفعل بمعنى التأثر ليسا من الموجودات الخارجية وايضا نسبة الفاعل الى المفعول
بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان فلا يجتمعان واعترض عليه بان القابل اذا اخذ مع جميع ما يتوقف عليه
وجود المقبول كان [illegible] الفاعل وحده لا يجب وجود المفعول واذا اخذ مع جميع ما يتوقف عليه وجود المقبول والمفعول وجب وجودهما
معها فلا فرق اذن بين الوجوب والامكان واجيب بان الفاعل وحده بمعزل عن كونه بعض العلة [illegible] موجبا للمفعول ولا
يتصور كون القابل اذ لا يتم الفاعل في الفعل وحده موجب [illegible] والقبول وحده ليس بموجب [illegible] اجتماعهما في شيء واحد
من جهة واحدة لزم امكان الوجوب والامتناع من تلك الجهة وجوابه انه لا يمتنع ان يكون للشيء البسيط الذي لا تركيب فيه نسبتان مختلفتان
بالوجوب والامكان من غير ان يوجب تركيبه [illegible] ورد هذا الجواب بان كلامنا في ان البسيط لا يكون قابلا
وفاعلا من جهة واحدة [illegible] يكون الجهة متعددة ومنهم من اجاب عن الوجه الثاني بان نسبة القابل الى المقبول
بالامكان العام وهو لا ينافي الوجوب بل يجامعه لا بالامكان الخاص الذي ينافيه واورد عليه انه لما نسبة القابل الى المقبول
بالامكان العام المحتمل للامكان [illegible] عدم القبول في حال مقبول مع وجود القابل ومن الدليل [illegible]
نقول نسبة الفاعل يجب ان يكون بالوجوب ونسبة القابل لا يجب ان يكون كذلك او نقول يعان [illegible] نسبة الفاعل لا تحتمل الامكان
الخاص ونسبة القابل تحتمله [illegible] واحدة تحتمل الامكان الخاص وعدم محتمله الا ان يعاد الى الجواب الاول فتقول
جاز ان يكون هناك نسبتان [illegible] احدهما على النفس غير محتمل للامكان الخاص والاخرى محتمل له فيكون الجواب
الشيخ المقصد الخامس قال الحكماء القوى الجسمانية اي الحالة في الجسم لا يقوى اثرا غير متناه لا في الشدة الا
بمعنى ان يفعل في زمان غير متناه سواء كان الفعل الصادر عنها واحدا او متعددا ولا في المدة اي لا تقوى ان تفعل
حركة لا يكون حركة اخرى اسرع منها ولا في العدة اي لا يقوى على فعل عدده غير متناه سواء كان في زمان متناه او غير متناه
وانما الخلاف لا تناهي القوى بحسب الاثار [illegible] الاعداد الثلاثة لان التناهي واللاتناهي بعدم الملكة الاعراض الذاتية
الاوليه للكمية فاذا وصف القوى باللاتناهي بنظر الاثار [illegible] فلا بد ان يعتبر اما عدد الاثار [illegible] واللاتناهي بحسب
العدة واما زمانها [illegible] بحسب اللاتناهي [illegible] الزيادة والكثرة وهو اللاتناهي بحسب المدة واما ان يعتبر اللاتناهي
في النقصان والقلة [illegible] للانقسامات التي لا تقف عند حد فهو لا تناهي القوى بحسب الشدة ثم ان اللاتناهي في
الشدة ظاهر البطلان لان القوة اذا اختلفت الشدة كرماة يقطع بسهامهم مسافة واحدة محدودة في ازمنة مختلفة فلا شك
ان الزمان [illegible] اقوى واشد فوق من الى زمانه اكثر فلو يكون غير متناه في الشدة وجب ان يقع حركة الصادرة عنها لا في زمان
اذ لو وقعت في زمان وكل زمان قابل للقسمة [illegible] الواقعة في نصف ذلك الزمان [illegible] يكون اسرع فصدرها
اشد واقوى فلا يكون مصدر الاول غير متناه في الشدة والمفروض خلافه لكن وقوع الحركة لا في زمان بل في آن محال
لان كل حركة [illegible] فهو منقسم [illegible] فيكون مقدارها في الزمان منقسما ايضا واعترض عليه بانا لا نم

ولا يكب السهم الناشي من جهة م

الحاصل

ان تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان ممكنة في نفسها لا محالة امكان فرض قطعها لا يجدي نفعا لجواز ان يكون المفروض محالا
مستلزما لمحال اخر واما اللاتناهي في المدة او العدة فقد جوزه المتكلمون لان نعيم اهل الجنة وعذابها لا الى نهاية دائما ابدا ولا يتجه
ذلك الا بدوام الابدان وقواها فتكون تلك القوى مؤثرة في الابدان اثارا غير متناهية زمانا وعددا او منعوه محالا وقالوا امتنع
لا تناهي القوى الجسمانية المدة والعدة انما هو لاثار الطبيعية والقسرية واحتجوا عليه اي على انتفاء اللاتناهي واستنادها بانه لو
الضعف اي ضعف الجسم في التحريك الطبيعي نصف قوة الكل في ذلك التحريك لانا قلنا ان النسبتين قوتي النصف والكل المنصف
لتساوي الجسم الصغير الذي هو النصف في الجسم الكبير الذي هو الكل في القبول اي قبول الحركة لا لان ذلك القبول انما
المشترك بينهما وتفاوتهما اي تفاوت الصغير والكبير في القوة فانه اي القوة مقسم بانقسام المحل كما تقابلان اي جزئي الصغير
والكبير متساويان في قبول الحركة الطبيعية لا تفاوت بين جزئيهما اصلا وانما الفاعلان للتحريك الطبيعي اعني القوتين متفاوتان بحسب
تفاوت المحلين ولما كان تفاوت المحلين بالنصفية كان تفاوت القوتين بالنصفية ايضا فيكون التفاوت بين اثريهما ايضا كذلك
اذ لا تفاوت في الاثر بينهما الا باعتبار تفاوت المؤثرين و بان نحو الضعف اي ضعف الجسم في قبول التحريك القسري نصف
قوة النصف في ذلك القبول وانما كان نسبة القوتين بالنصف للتساوي في الفاعل فرضا بان يحرك قاسر واحد اياهما
بقوة واحدة والتفاوت في القابل اذ العائق في الحركة القسرية في الضعف اعني القوة الطبيعية العائقة عن قبول الحركة
القسرية اكثر العائق في النصف يعني في الضعف منه في النصف فلا تفاوت في الحركة القسرية من جهة الفاعل اصلا بل من جهة
القابل في قبوله المنفعل وتمكنه المعاوق وقلته فاذا كان نسبة العائق الى العائق بالضعف كان نسبة القبول الى القبول
بالنصف فيكون نسبة الاثر الى الاثر بالنصف ايضا اذا تقررت هاتان المقدمتان الاولى في الحركة الطبيعية الثانية في الحركة القسرية
فاذا فرضناهما اي التحريك القسري والطبيعي من مبدأ واحد اي في بعض الاجزاء انه تحرك قوة طبيعية جسمها الى غير النهاية الا
فنصفه اي نصف الجسم في قوته طبيعية هي نصف القوة الطبيعية التي للكل فنفرض انها تحرك جسمها من مبدأ واحد
العدد او الزمان فلا شك ان حركة النصف نصف حركة الكل [illegible] ان يكون في جسم حركة
جسما او بالقسر لا الى غير النهاية والاول لم يكن القاسر ان يحرك ضعفه [illegible] من مبدأ واحد فلا شك ان حركة
الضعف نصف حركة النصف [illegible] المقدمة الثانية فاذا فرضنا ما ذكرنا الطبيعية القسرية فالاقل وهو حركة النصف
في الطبيعية وحركة الضعف في القسرية متناه والاكثر الذي فرضناه غير متناه ضعفه لما عرفته وضعف المتناهي متناه
بالضرورة فيكون الاكثر متناهيا وهو خلاف المفروض واما غير متناه وقد فرضنا مبدأ الاقل والاكثر واحدا فيقع الزائد
عليه اي زائد الاكثر على الاقل في الجهة التي هو بها غير متناه فهو متناه اذ لا بد ان ينقطع في تلك الجهة حتى يتصور الزيادة
عليه فيها وانه اي كون الاقل متناهيا في الجهة التي هو فيها غير متناه محال بالضرورة وهذا الدليل مبني على مقدمات كلها
ممنوعة الاول ان القوى الجسمانية مؤثرة تاثيرا طبيعيا في جسم هو محلها او قسريا في جسم اخر وذلك غير مسلم عندنا بل الحوادث
كلها مستندة الى الله تعالى ابتداء فان قلت اذا لم يكن مؤثرة اصلا لم يوصف بالتناهي واللاتناهي [illegible] قلت
كلامهم انها مؤثرة اثارا متناهية لا غير متناهية ولا يثبت بهذا المطلب الذي هو دعواهم ايضا موقوف على ان لها تاثيرا طبيعيا او

مع الضعف والنصف

نصفين
الثاني ان النصف من الجسم له قوة مؤثرة وهو غير لازم لجواز ان يكون لجسم قوة مؤثرة حال وحدته فاذا قسم ذلك الجسم
انعدمت تلك القوة بالكلية كما ينعدم وحدة ذلك الجسم بالتقسيم فلا يكون لنصف الجسم قوة اصلا وان فرض ان له قوة في
جزء لقوة الكل فليس يلزم ان يكون مجرد القوة قوية على الفعل [illegible] مثلا اذا [illegible] فالواحد منهم
اذا انفرد ربما لا يقوى على [illegible] اصلا الثالث انا سلمنا ان النصف نصف
الكل وهو ايضا غير مسلم لجواز تفاوت القوة في اجزاء الجسم فلا يكون انقسامها بحسب انقسام الجسم وهذا في الاجرام
معتبران [illegible] ان مانع القوة الطبيعية ولهذا [illegible] ان هذا البرهان [illegible] في حال [illegible]
بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبائع في الاجسام العنصرية وكالنفوس المنطبعة في الاجرام الفلكية لكن التحريك
المقابل للتحريك القسري [illegible] في التحريك الصادر عن النفوس النباتية والحيوانية لم يكن تلك النفوس لا تنقسم
بانقسام محالها وايضا اجسام النباتات والحيوانات مركبة من بسائط لا تخلو عن [illegible] فلا يتمشى
التفاوت في التحريك الطبيعي الصادر عن تلك النفوس [illegible] فلا يصح ان حركة الكل ضعف
حركة النصف الرابع امكان فرضهما اي فرض الحركتين من مبدأ واحد عددي او زماني [illegible] اذا كان القوى غير متناهية
وقد يعتقد هذا المنع [illegible] الخامس وجود حركتين الطبيعية والقسرية تقبلان الزيادة والنقصان فيمنع ان الحركة
ان حركة الكل ضعف حركة النصف وزائدة عليها في الحركة الطبيعية وان حركة النصف ضعف حركة الكل وزائدة عليها في الحركة
القسرية [illegible] الحكم
عليها بالزيادة والنقصان [illegible] فانهم [illegible]
[illegible] ولا يصح الحكم عليها
بالازدياد [illegible] بان المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية على تلك
الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال [illegible] كون القوة الطبيعية قوية على تحريك الكل ازيد من كون نصف تلك القوة
قوية على تحريك [illegible] ان كون القوة القسرية على تحريك ازيد من كونها قوية على تحريك الكل [illegible] المكر
القوى [illegible] الحوادث [illegible] فامتنع الحكم عليها بالزيادة [illegible]
من تفاوت الحركات [illegible] غير متناه وليس يلزم [illegible]
[illegible] اي لا نسلم ان الحركتين تقبلان الزيادة والنقصان في الطرف المقابل للمبدأ المفروض حتى يلزم [illegible] لا
يجوز ان يقع الزيادة والنقصان في [illegible] غير متناهيين مع اختلافهما في السرعة والبطء كما في
[illegible] فان القوة المحركة لفلك القمر [illegible] على الفوق المحركة لفلك زحل مع ان حركة
الفلكين [illegible] عندهم غير متناهية [illegible] مع الاختلاف في السرعة والبطء
ثم انه اي هذا الدليل [illegible] منقوض بالافلاك فان حركاتها [illegible] الصادرة عنها لا تنقطع
[illegible] المفارق [illegible] القوى الجسمانية [illegible] الحركة

لا مر وبعد سيد ذلك
[illegible]
الوجه الاول يمنع في
الزيادة والنقصان
والنقصان

على سوا فلا يترجح به ان وجود بعضها على بل لا بد لكل حركة كانت جزئية من ادراك انها جزئية يترتب عليها الارادة الجزئية
فكل حركة تستند الى قوى جسمانية لها ادراكات جزئية مع عدم تناهيها عندهم فان حركات جزئية الفلكية لا بداية لها
ولا نهاية على رأيهم وقد اجابوا عن النقض بان مبادى حركات الفلكية من جواهرها المفارقة بتوسط نفوسها الجزئية الجسمانية المنطبعة
في اجرامها والبرهان انما قام على ان القوى الجسمانية لا يكون مبدأ لما لا يتناهى انها لا تكون واسطة في صدور ذلك
الاثار ورد بانه لما جاز في القوى الجسمانية مع عدم تناهيها وكونها واسطة في صدور اثار لا تتناهى جاز ايضا كونها
مبادى لتلك الاثار لانها انما شرط لتلك الحركات عندهم اذا كان شرطا فلعله يباشر تأثيرها استقلالا ايضا المقصد
السادس الدور ممتنع وهو ان يكون شيئان كل منهما علة للآخر بواسطة او دونها وامتناع الدور اما بالضرورة كما ذهب
اليه الامام الرازي واما بالاستدلال لان العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشيء علة لعلته لزم تقدمه على علة المتقدمة عليه
فلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين فان قيل الاشكالات العلة لا يعقد بها بالزمان كما في حركة اليد وحركة الخاتم بل بالذات نقول معنى
التقدم بالعلية والذات ان كان نفس العلية فقولكم لزم تقدم الشيء على علته حيث يجوز كونه علة الشيء علة لنفسه
بطلانه لانه عين المتنازع فيه والا فيحتاج الى بيان معنى وان اردت به اي بتقدم العلة على معلولها امرا وراء
ذلك المذكور الذي هو العلية فلا بد من تصويره اولا ثم تقريره واثباته باقامة الدليل عليه ثانيا فانا مع ورد النفي تصادق لا
لا نتصور هناك للمتقدم معنى سوى العلية لئن سلمنا ان له مفهوما سواها فلا نسلم انه ثابت في المعلول بالعلة والجواب ان يقال
معنى التقدم العلة على معلولها هو ان العقل يجزم بانه ما لم تتم لها وجود لم يوجد عنها ونفسها فهذا الترتيب العقلي يسمى
بالتقدم الذاتي وهو المعنى لقولنا كان لنا لعلة فكان المعلول من غير عكس فان احدا لا يشك في صحة ان يقال تحركت
اليد فتحرك الخاتم ولا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحرك اليد فبالضرورة هناك معنى يصحح ترتب المعلول على العلة بالفاء ويمنع
من عكسه فذلك هو التقدم بهذا المعنى تفسيره ولو بوجه ما وثبوته للعلة ضروري فلا حاجة بعد هذا التنبيه الى تصوير
واستدلال وقد يقال في ابطال الدور وذلك مذهب الامام الرازي بعد ما اعترض على الاستدلال المذكور قال والاولى
ان يقال كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى الآخر المفتقر اليه اي لما ذكر الواحد فيلزم افتقاره اي افتقار
كل واحد الى نفسه واللازم اذا الافتقار نسبة لا تعقل الا بين الشيئين فكيف يتصور بين الشيء ونفسه والاولى
في الاستدلال على ابطاله هو ان نسبة المفتقر اليه وهو العلة الى المفتقر وهو المعلول بالوجوب لان العلة المعينة تستلزم
معلولا معينا ونسبة المفتقر الى المفتقر اليه بالامكان لان المعلول المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما وهما اعني الوجوب
والامكان متنافيان فلو كان شيئان كل واحد منهما مفتقر الى الآخر لكانت نسبة كل منهما الى صاحبه بالوجوب والامكان
معا وهو محال وانما كان هذا اقوى بالنسبة الى الاول لان تحقق النسبة يكفيها التغاير الاعتباري كما عرفت جاز ان يكون للشيء
الشيء جهتان يثبت منهما نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان لانا نقول لا دور الا مع اتحاد الجهة وهما جهتان
لما بالاربعين كل من المفتقر اليه واحد لنسبة المفتقر والمفتقر ممكن بالنسبة الى المفتقر الى الجهة المذكورة منهما ان المعلول
بجاية يكون لعلة بخلاف العلة ادلا اخذ لها مرجح حتى يحكم لها معلول بل يمكن في ذلك ان يحكم لها على الفرع الاول
لها

وهو كون العلة المعينة مستلزمة للمعلول المعين والمعلول المعين مستلزم لعلة ما

الذي هو الصحيح ثم قال الامام ولا يرد اي على الدليل الاول او الاقوى المضافان نقضا بان يقال كل منهما مفتقر الى الآخر
فيلزم افتقاره كل الى نفسه وان يكون نسبة كل واحد الى الآخر بالوجوب والامكان فيلزم ما ذكرتم لا متنع المضافان واما
لم يرد نقضا على ما ذكرتم لانهما اعتباريان لا يوجدان في الخارج فلا يوصفان بالافتقار اصلا فضلا اي يفتقر كل الى
الآخر او نقول بل لازمهما على تقدير كونهما موجودين لوجه السبب الذي يقتضيهما لا الافتقار كل منهما الى الآخر فلا نقض
بهما بوجه قال صاحب اللباب ومع ما سبق من جواب هذا الامام على تقدم العلة فانه غير الافتقار الذي هو مبنى الدليل الآخر
عنده ان امتناع الانعكاس مطلقا فمنع تعاكس الافتقار بهذا المعنى من جانب طرفاز المتنع انعكاس كل من الشيئين على الآخر
ولا امتناع في ذلك بل هو واقع من المتلازمين وليس ما من تعاكس هذا المعنى بين المعلول والعلة الا امتناع انعكاس كل منهما
على نفسه ولا محذور فيه وان اريد بالافتقار امتناع الانعكاس مع نقض التأخر اي تأخر المفتقر عن المفتقر اليه حاجة
التأخر اعني تأخر المفتقر الذي هو المعلول ما ضاهى الشبهه والتقدم اعني تقدم المفتقر اليه الذي هو العلة متقدم اذ يصير حاصل
الدليل ان المفتقر اي المعلول متأخر عن العلة فلو كان الشيء علة لعلة المعلول لا فتقر الى تأخره عنه ويلزم تأخر الشيء عن نفسه
فيقال ان اردت به تأخر المعلول عن العلة كما في قولكم لزم تأخر الشيء عن معلوله حيث يجوز كونه معلولا لعلته لشيء المعلول له
فمنع بطلانه لانه عين المتنازع فيه وان اردت به معنى آخر فلا بد من تصوير وتقرير فالشبهة مشتركة بين الدليلين الدور
والمرتبة المقصد السابع في ان تقدم هو مع علية ابطال التسلسل وهي ان يحصل العلة الموثرة علة تكون
مع المعلول اي في زمان وجوده والا اي وان لم تكن كذلك بل جاز ان يوجد المعلول بعد ان لا يوجد العلة وكذا اليه ان بل فيما بعد
افترقا اي جاز افتراقهما فيكون عنه وجدا العلة للمعلول عند وجود المعلول لا علة فليس وجوده لوجودها فلا علية بينهما
فان قيل لا يلزم من افتراقهما ان يكون وجود المعلول لا جل وجود العلة او تعلقه اي العلة في الزمان الاول الذي هو زمان وجودها
يوجد المعلول اي يحصل وجوده في الزمان الثاني فيكون التأثير والايجاد في الزمان الاول والتأثير وحصول المعلول في الثاني
قلنا الايجاد اي ايجاد العلة للمعلول وايجابها اياه ان كان نفس حصول المعلول فلا يختلف حصول المعلول عنه اي عن ايجاب
العلة اياه لامتناع تخلف الشيء عن نفسه وان كان الايجاد والايجاب غيره اي غير حصول المعلول كان ذلك الغير الذي هو الايجاد
موجبا له حال له اي لحصول ذلك المعلول فاني لحال فلذلك الغير الذي هو الايجاب ايجاب لغيره فينقل الكلام الى ايجاب الايجاب
ويتسلسل الايجاب الى غير النهاية وفيه نظر لانه اي الاثر في تقدير القياس ليس موجبا حتى يلزم ان يكون لايجابه ايجاب بل يكون ايجابا
مغايرا لحصول المعلول والا وان لم يكن كذلك بل كان الايجاب موجبا لزم التسلسل في الايجابات مطلقا سواء كان الايجاب
وجود المعلول او قبله وسواء كان مغايرا لحصول المعلول او لم يكن ولانا نفرق مع كون الايجاب نفس حصول المعلول اذ كل
احد يعلم صدق قولنا اوجبه فحصل فيترتب الايجاب بحيث يكون مع غير ترتب من اجزاءها لا لزم الانتفاء
وهو سديد كمستقيم جدا وعند كان الغير واجب لحاله وجود المعلول في حاله لا معلولية اي العلة
وبالعكس اي لانه لا سبيل لحصول المعلول فيجب حصوله اي لحاله وما امكن ان يطرق اليه المنع المذكور اولا فان الحط الاولى
في دفع بحو تركون الاثر الجائز كون وجود المعلول في الحال هو التعويل على الفرق الحاكم بالحالة وتلك الفاء في
الايجاب اي في العلة للمعلول بهذا لكون وجوده مستندا الى وجوده ومتعلقا به اي بوجوده تحقق لولا تحققت العلة

ارتفع المعلول بسبب ارتفاعها وبالجملة فليس لوجود المعلول علة على حدة بل تلك العلل واجتماعها ايا ما لها تأثير
منها تحقق الا ان احد جماعة الاخر بل ... بعد ان واحدا على الكسر الذي هو تحصيل الانكسار في المكسور سوى حصول الانكسار
فيه الا انه [illegible] ان كل واحد ... وليس هناك حصول الانكسار وكذا الاتحاد وحصول الوجود فلا يتصور ان بعض آحاد
وليس ثم حصول الوجود فلا ايجاد من العلة حال العدم اي حال عدم المعلول المفروض لما عرف من انه حصول وجود منها بعينه على ما
اباه او ما عليه لا يتصور الانفكاك منها فبطلانه مما بينا ان الايجاد الذي هو العلة وحصول الوجود في الخارج الثابت وقد عال انما
جميع من الايجاد والايجاب في الوكيل ... انه لا فرق فيما ذكرنا من الايجاد الايجابي والايجاد الاختياري في حصول الوجود ولا يتصور
تخلف عنها اصلا **المقصد الثالث من التسلسل وهو انتهاء الممكن الى علة** موجودة **ولم يستند الى علة** موثرة فيه و**يستند تلك العلة**
الموثرة **الى علة** اخرى موثرة فيها **وهلم جرا الى غير النهاية لوجوه** جملتها **الاول مجموع تلك السلسلة** المشتملة على تلك الممكنات الى لا اخر
الى اخذ بحيث لا يخرج عنها شيء اي من تلك الممكنات **لا يخرج عنها شيء منها** فلا شك انه **ليس بعدم** و**لا ممتنع** جزء منها
لان المركب لا يتصور عدمه الا بعدم جزء من اجزائه **والمفروض عدم دخول غير الاجزاء في كل واحد منها موجود** وذلك لانا اخذنا جميع
تلك الممكنات الموجودة بحيث لم يخرج فهي سواء ما اذا ... **فهو موجود اذ لا واسطة** بين الموجود والمعدوم **وليس**
ذلك الجميع الموجود **بواجب لذاته لاحتياجه الى اجزائه** التي كلها ممكنة والمحتاج الى الممكن اولى بان يكون ممكنا **فهو** اي ذلك
الجميع **ممكن** لانحصار الموجود في الواجب والممكن **فله علة** ضرورة ان الممكن محتاج الى علة موجبة **خارجة** عنه لان الجميع **اذ لو**
كان علته موجبة **نفسه** والا كان موجبا لنفسه وهو **لا يكون نفسه** ولا شيئا من اجزائه والا لزم **تقدم الشيء على نفسه** لان موجب الكل موجب لكل جزء
ومن جملتها ذلك الجزء **وانها** اي تلك العلة خارجة عن سلسلة الممكنات **فيجب** لا محالة جزء من اجزاء تلك السلسلة **فالجميع الاجزاء لو وقع بغيرها**
اي بغير تلك العلة **كان المجموع ايضا واقعا بغيرها** اذ ليس المجموع شيئا سوى تلك الاجزاء **فلم يكن** تلك العلة علة **للمجموع** لا تفاوت
ما دون منها بالمرة والا كانت العلة خارجة موجبة لجزء من اجزاء السلسلة **فلا يكون ذلك المجموع مستندا الى علة موجبة واحدة**
بالفعل والاثر لا موجبان على معلول واحد بالشخص **او** يلزم عدم اشتراك ذلك الجزء الى علة داخلة في السلسلة **خلاف المفروض**
لانا قد فرضنا ان كل واحد من آحاد السلسلة مستندا الى اخر منها الى غير النهاية معا وايضا اذا لم يستند ذلك الجزء الى علة داخلة
كان طرفا لتلك السلسلة فتكون متناهية مع فرضها غير متناهية اذا استلزم وجود شيء عدمه كان محالا فالتسلسل محال ومنها الاعتراض
الاول ان لفظ الجميع والمجموع وجهه لما اطلق على المتناهي وهذا نزاع لفظي اذ المراد بالمجموع ههنا هو تلك الامور بحيث لا يخرج عنها
واحد منها كما هو عكسه نقول ولا يخرج عنها شيء منها وهذا اعتبار معقول في الامور المتناهية وغير المتناهية **الثاني** ان الآحاد
الممكنة المتسلسلة لا الى نهاية اذا كانت مجتمعة فلم لا يجوز ان يكون موجودة في شيء من الازمنة وجوابه انا لا نتكلم في العلل الموثرة و
في المقدمة وجوب اجتماعها مع المعلول **الثالث** ... لا الاجتماع في الوجود فيغير ان يتم هيئة اجتماعها بمعنى امرا باعتبارها
واحدا ويعتبر له وجود غير وجود الآحاد فانا نقول جملة السلسلة الجميع الاول لم يكن موجودا ولا ممكن الوجود بحيث ان الهيئة الموحدانية
العارضة لها في العقل باعتبار يمتنع وجودها في الخارج والكلام في المركب بشرط الاستيعاب وان يكون في الخارج بلا نهاية العاقل
اخر ان علة الجميع على معنى انه يكفي في وجوده من غير حاجة الى امر خارج عنه وهي فاعل الجزء الاول والثاني علة للثالث وهكذا
فكل واحد من آحاد السلسلة علة فيها وما لم يكن المجموع المأخوذ على هذا الوجه عن الافراد لم يحتج الى علة خارجة عن الآحاد

اذا اخذ من حيث هو جمع

والانتفاء في تعليلات التي تبتني على هذا الوجه اعني ان يعلل كل واحد من اشياء غير متناهية بما قبله في الترتيب الطبيعي فلا يحتاج
تلك الاشياء الى علة اخرى خارجة عنها فتكون تلك الاشياء متعللة بنفسها بمعنى انها كافية في الوجود تماما فيها انما الممتنع تعليل
واحد بمعنى نفسه **والجواب ان المراد** وهو المعنى الثاني كما اشار اليه بقوله اي مستند الى ما لا يخرج فيها غيرها فيكون المجموع علة الآحاد ولا شك ان
تلك الاحاد ممكنا موجودة كان كل واحد منها موجودا ممكنا وكان الموجود الممكن محتاجا الى علة موجبة كما في الآحاد لم يكن
الممكن المنفردة الموجودة محتاجا الى علة موجبة كافة الآحاد تماما بالضرورة وحينئذ للكل واحد من تلك السلسلة علة موجبة واحدة
في السلسلة كانت العلل الموجبة لجميع الآحاد اما ان تكون عين السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها والاول باطل لان العلة الموجبة للشيء
متقدمة على ذلك الشيء اما تقدما ذاتيا او زمانيا او كما في آحاد متناهية او غير متناهية يجب ان يتقدم بالوجود على ذلك الشيء ومن المستحيل
تقدم المجموع على نفسه بالوجود والاشتباه انما وقع من تعليل كل واحد من السلسلة بالجزء منها ومن تعليل المجموع بمجموعها وبما مر ان
متقابلان والاول هو المتنازع فيه الذي يحتج بصدد ابطاله بطريق الاستدلال والثاني مما ينجلي بطلانه فانه باطل بداهة
علة الى وجوه من غير سواء وقع تعليل المجموع بالمجموع بتعليل الآحاد بالآحاد على التبديل **والرابع** ان العلة الموجبة للكل لا يجب ان
يكون موجبة لكل واحد من اجزائه حتى يلزم منه كون العلة الموجبة للسلسلة جزءا منها لكون ذلك الجزء موجبا لنفسه فان الواجب اذا اثر
في ممكن حصل مجموع منهما وذلك المجموع ممكن لتوقفه على الممكن الذي هو جزؤه فلا بد له من موجد ويمتنع ان يكون ذلك الموجد هو
الكل او جزءا منه لامتناع كون الواجب علة الشيء **والجواب** ان الكلام في العلة الموجبة المستقلة بالتأثير والايجاد ولا يمكن ان يكون بعض السلسلة
المفروضة علة موجبة لها مستقلا بالتأثير فيها مع ان لا يكون لشيء من اجزائه تأثير في تلك السلسلة والا كان ذلك البعض موثرا
في نفسه لانه ممكن فلا بد له من علة موثرة ولا يمكن ان يكون تلك العلة الموثرة غير ذلك البعض والا لم يكن ذلك البعض مستقلا بالتأثير
في السلسلة لانه اثر بعضه ولا يمكن ان يكون في السلسلة المفروضة بعض مستقل على الموثر لجملة المركب من الواجب والممكن وبهذا تبين
بطلان ما قد قيل من انه يجوز ان يكون ما فوق المعلول الاخير علة للجميع وهو معلول لما قبله مرتبة واحدة وهكذا لانه لو كان ما فوق
الاخير علة موجبة للسلسلة بتمامها مستقلا بالتأثير فيها حقيقة لزم ان يكون علة لنفسه قطعا **واعلم** ان بهذا الدليل انما يجري في
التسلسل الممكن من تصاعد في العلل لا سائر ذلك في المعلولات كما لا يخفى على من يشكك في كلامه **الثاني** من وجوه ابطال التسلسل **انا**
نفرض من معلول ما الى غير النهاية جملة وما قبله بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى بطريق التصاعد هذا اذا كان التسلسل
في جانب العلل واذا كان في جانب المعلول فرضنا المعلول بطريق التنازل الى غير النهاية جملة وما بعده بمتناه الى غير النهاية
جملة اخرى فتحصل هناك جملتان غير متناهيتين احدهما زائدة على الاخرى بعدد متناه **ثم نطبق الجملتين** اي احد جملتي الاخرى
من ذلك المبدا اي من الطرف الذي لكل واحد منهما فيه مبدأ **فالاول من احدهما بالاول** اي بازاء الاول من الاخرى و
الثاني بالثاني وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من الجملة الزائدة واحد من الجملة الناقصة كان الناقص كالزائد اي مساويا
لها في عدد الآحاد هف والا وان لم يكن بازاء كل واحد من الزائدة واحد من الناقصة **وجدنا في الزائدة جزءا لا يوجد بازائه**
في الناقصة شيء وعندنا ما عنده الجزء الذي لا يوجد بازائه شيء من الناقصة **تنقطع الناقصة** بالضرورة **فيكون الناقصة**
متناهية لانقطاعها **والزائدة لا تزيد عليها الا بالمتناه** كما صورناه **والزائد على المتناه بالمتناه متناه** ولا شبهة
في عدم انقطاعهما وتناهيهما في الجهة التي فرضناها غير متناهيتين وغير منقطعتين فهذا هف **وهذا الدليل هو المسمى ببرهان التطبيق**

جميع تلك العلل الموجبة للآحاد الموجبة وجميع تلك جميع تلك العلل الموجبة للآحاد له علة موجبة لجميع الآحاد

الوجه ٢

وهو العمدة في ابطال التسلسل بل يجري في الامور المتعاقبة في الوجود كالحركات الفلكية وفي الامور المجتمعة سواء كان بينها
ترتيب طبيعي كالعلل والمعلولات او وضعي كالابعاد او لا يكون هناك ترتيب اصلا كالنفوس الناطقة المفارقة وليس ايضا موقوفا
على بيان كون العلة مع المعلول فيستدل به على تناهي هذه الامور كلها ونقض هذا الدليل اجمالا بالاعداد لان الدليل قائم
مع عدم تناهيها وذلك لانا نفرض جملتين من الاعداد احدهما تضعيف الواحد مرارا غير متناهية والاخرى تضعيف الالف
كذلك ثم نطبق احدهما على الاخرى بان نضع الاول من الزائدة بازاء الاول من الناقصة وهكذا الى ما لا نهاية فيلزم
غير متناهيتين … والجواب عن هذا النقض ان المعلولات بل جميع ما يستدل بالتطبيق على ابطال التسلسل فيه قد ضبطها
وجود فليس كالمذكور الذي هو المعلولات في اخواتها امرا وهميا محضا حتى يكون انقطاعها في التطبيق بانقطاع الوهم وذهابه
فيه باعتبار بخلاف مراتب الاعداد فانها وهمية محضة فلا يكون ذهابها في التطبيق الا باعتبار الوهم لكنه عاجز عن ملاحظة
تلك الامور الغير المتناهية فتنقطع تلك الامور بانقطاع الوهم عن تطبيقها فلا يلزم محذور وتحقيقه ان الاعداد لكونها
وهمية محضة ليس فيها جملتان في نفس الامر تنطبقان حتى يقال انهما اي الجملتين المفروضتين من الاعداد ينقطعان في التطبيق
بانقطاع الوهم عن التطبيق لعجزه وليس يلزم من انقطاعهما انقطاعهما في نفس الامر حتى يكون محالا الا اذا … في نفس الامر
فلا يتصور ان يكون انقطاعها في نفس الامر او نختار انهما لا ينقطعان ولا يلزم من ذلك تساويهما في نفس الامر لان هذا التساوي
فرع وجودهما في نفس الامر بخلاف الموجود في نفس الامر فانه يلزم فيه احد الامرين اما انقطاعه في نفس الامر فيكون متناهيا في الواقع
متناهيا فيه او عدمه اي عدم انقطاعه في نفس الامر فيلزم تساوي الجملتين الزائدة والناقصة وكلاهما محال … وانما قلنا
قد ضبطها وجود ولم نقل قد جمعها الوجود ليتناول الكل اي وجود اما معا سواء كان بينها ترتيب طبعي او لا واما على سبيل
التعاقب اي بلا اجتماع في الوجود فان ترتيبها اي ترتيب … المجتمعة في الوجود والمتعاقبة فيه ليس بمجرد
اعتبار الوهم كما في مراتب الاعداد لان الاحاد فيها اذا … في نفس الامر اما مجتمعة واما متعاقبة وقال المحشي
انما تنحل … وجودها بالفعل وترتبها وضعا واما طبعا لم يسقط عنهم ذلك النقض وتلخيص ما ذكره
انه اذا كانت الاحاد موجودة معا بالفعل وكان بينها ترتب ايضا فاذا جعلنا الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى
كان الثاني بازاء الثاني قطعا وهكذا فيتم التطبيق بلا شبهة اذ الكل موجودة في الخارج معا … لان … احاد واحدة منها
بازاء احاد الاخرى ليس الوجود الخارجي … ان اصله وليس الوجود الذهني … الاتحاد وجودها
مفصلة في الذهن فهو من المعلوم انه لا يتصور وقوع بعضها بازاء البعض الا اذا كانت موجودة مفصلة معا اما في الخارج
او في الذهن وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الاحاد موجودة معا ولم يكن بينها ترتب … اذ لا يلزم من كون الاول بازاء
الاول كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث … لجواز ان يقع احاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى
اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من الاولى واعتبره بازاء واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر على … لا نهاية له مفصلة
لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق … بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل
واستوضح ما صورناه … التطبيق … على الاستواء … اعداد … الاول …
طرف … والاخر … اعداد …

… التطبيق باعتبار تفاصيلها قالوا فقد ظهر انه لا بد من … البرهان التطبيقي فلا نقض بالاعداد اصلا
قال المصنف وانما نعلم ان الدليل … برهان التطبيق على العلل … في كل ما ضبطه وجود كما قررناه لك فتخصيص الدليل
ببعض ذلك المضبوط … بالاجتماع في الوجود … اعتراف بالتخلف اي تخلف المدلول عن الدليل
في البعض الاخر … والمتعاقبة … والامور المجتمعة بلا ترتيب وانه يوجب بطلان الدليل لكونه منقوضا … اللهم الا …
المعلول … من العلل … غير متناهية متناه لانه محصور بين حاصرين وسائر المعلولات …
العلة … محصورا … بكون الطرفين … متناهيا ايضا لانه الا …
على ذلك اي … الواقع … المعلول … الا بواحد من جانب العلل … عدد الواحد …
… تلك المعلولات الاخر … الواقع منها … والاشكال … الواقع
الا بواحد فقط … على التناهي الا بواحد … اقل … ذراع …
منها … ذراع … اقل … ذراع …
ايضا … فاذا
كان ما بين هذا الجزء المعين من المسافة وطرفها … لا يزيد على فرسخ الا بجزء واحد … فروع …
والمراد ان المجموع لو زاد عليه … الاجزاء … الجزء الواحد … المبدأ …
واختلافه … دون … الاخر … الفرسخ … الاخر … المساواة مع …
اجزاء المبدأ … المجموع زائد على الفرسخ … لا يزيد على التناهي الا بواحد او بعدد متناه فهو متناه
والاعتراض … احتج به … وهو صاحب الاشراق بانه يحتاج … وذلك لان العلل …
متناهية … واحد … من المعلول الاخر … متناهية …
فليس … فاذا لا تتصور … العلل الا … صاحب …
بعلم انها … واحد من العلل … على النفس … واحد مع المعلول الاخر
تحيط بالعدد … وهذا البرهان … الامور … الوجود معا … سواء كان … العلل او المعلولات
والاخرى … الاعداد … غير متناهية … بخلاف … التطبيق … فيها
بدون هذا الفرض … الرابع … لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلل اي … عدد المعلول
على عدد العلة والتالي باطل … فلانا اذا فرضنا سلسلة من معلول اخير الى غير النهاية كان كل ما هو علة فيها اي في
تلك السلسلة فهو معلول لان كل واحد مما عدا المعلول الاخير فيها يكون علة لما بعده ومعلولا لما قبله من غير عكس كلي فان الاخير
معلول وليس بعلة لشيء من تلك السلسلة فقد زاد عدد المعلولية على عدد العلية ولو كانت العلل … فكان … مبدأ
علة وليس بمعلول … الاخير معلول وليس بعلة … عدد العلية المعلولية واما الاستثنائية …
بطلان التالي فلان العلية والمعلولية اي العلية والمعلولية متضائفتان تضائفا حقيقيا من لوازمهما التكافؤ في الوجود
اي اذا وجد احد المتضائفين … وجد الاخر قطعا فلا بد ان يوجد بازاء كل واحد منهما واحد من الاخر فيكونان

متساويين في العدد ضرورة وان لم يجب التساوي في التفاضل بين المتناهيين كل واحد لانها كثيرة لكن لا باس بذلك لينوع ابو
وهذا الوجه جار في تسلسل المتضايفات فيقال لو تسلسلت العلل والمعلولات لزاد عدد العلية على عدد المعلولية لان كل ما هو معلول في
السلسلة فهو علة بغير عكس فان العلة الاولى المستطيع كونها علة ولو كانت المعلولات متناهية لكان المعلول الاخير معلولا ولم
يكن علة فيتساوى عددا العلية والمعلولية لتلازمهما والجواب ان التسلسل في المتضايفات يستلزم كون احد المتضايفين ازيد عددا
من الاخر وهو باطل الوجه الخامس انه يستلزم الا ينتهي الكل اي جميع الممكنات الموجودة الى الواجب لذاته وعدم الانقطاع
الفعل لا يخالا لا يكون الواجب لذاته معلولا لغيره فهو طرف السلسلة وهذا الوجه مختص بالتسلسل في العلل دون المعلولات والوجه
اذا اثبتنا الواجب الوجود بطريق لا يحتاج فيه الى ابطال التسلسل والا لزم الدور لان بطلان التسلسل بهذا الوجه موقوف على ثبوت الواجب
فلو بنينا الواجب على بطلان التسلسل لكان كل منهما موقوفا على الاخر المقصد التاسع في الفرق بين العلة المؤثرة وشروطها
في التأثير وهو ان الشرط يتوقف عليه تأثير المؤثر لا ذاته كيبوسة الحطب فانها شرط الاحراق اذ النار لا تؤثر في الحطب بالاحراق
الا بعد ان يكون يابسا وجزء ما يتوقف عليه ذاته اي ذات المؤثر فيتوقف ايضا عليه تأثيره لكن لا ابتداء بل بواسطة توقفه على ذاته
المتوقف عليها تأثيره وعدم المانع ليس مما يتوقف عليه التأثير حتى يشارك الشرطية ذلك اذ قد علمت انه اي عدم المانع كاشف عن شرط
وجودي يتوقف عليه تأثير المؤثر كزوال الغيم الكاشف عن ظهور الشمس الذي هو شرط لها في تجفيف الثياب وعده اي عد عدم المانع
من جملة الشروط التي يتوقف عليها التأثير نوع من التجوز لما عرفت من ان العدم لا مدخل له اصلا في الوجود حتى يعد شرطا حقيقة
بل هو كاشف عما هو شرط فاطلق اسمه عليه مسامحة المقصد العاشر في بيان العلة والمعلول في اصطلاح
مثبتي الاحوال وبيان احكامهما عندهم قال الآمدي ابطال الحال يغني عن البحث عما يتعلق به ويتفرع عليه الا انه لا بد من الكلام
بعضا لما يتعلق بمعرفة ذلك على تقدير صحة القول بالاحوال فلذلك اوردناه تكميلا للفائدة وفيه اي في هذا المقصد مسائل
ثلث الاولى في تعريفها والفرق فيه قول القاضي الباقلاني العلة صفة توجب لمحلها حكما فيخرج بقوله صفة الجواهر فانها لا تكون
عللا للاحوال ويدخل فيه العلة القديمة كعلم الله وقدرته فانهما علتان لعالميته وقادريته والمحدثة كعلم الواحد منا وقدرته
وسواه وبيانه ومعنى الايجاب يصح قولنا وجد فوجد اي يصح ان يقال وجد الامر الذي هو العلة فوجد الامر الذي هو المعلول والمراد
لزوم المعلول للعلة لزوما عقليا مصححا لترتيب الفاء عليها دون العكس فان مثبتي الاحوال يقولون بالعلل الموجبة للاحكام
في محالها وهي عندهم علل لتلك الاحكام والحالة ايضا لا يتوقف على شرط كما سيأتي ونفاة الاحوال من الاشاعرة لا يقولون
بالعلة والمعلول اصلا فان الموجودات باسرها عندهم مستندة الى الله تعالى ابتداء بلا وجوب ومثبتو الاحوال منهم هو اتفقوا منهم
في هذا وقول المحال يثبت بها حكم الصفة لا يتعدى المحل اي محل تلك الصفة فلا يوجب العلم والقدرة والارادة للمعلوم
والمقدور والمراد حكما لانها اذا قامت بها كما في الواجب لما حاله ما كان للمعدوم الممتنع مثلا اذا تعلق به العلم متصفا
بحكم ثبوتي وهو محال وعلى هذا التعريف الذي ذكر للعلة والمعلول هو الحكم الذي يوجبه الصفة لمحلها واما قوله العلة
يوجب معلولها عقيبها بالاتصال اذا لم يمنع منه مانع او العلة كان الفكر علة للعلم وهي انه في المقدر حلالا
اي قول القائل كان كذا لاجل كذا كقولنا كان عالما لاجل العلم فمردود اما الاول فلان المعلول مشتق من العلة
ومعناه ما له علة فيتوقف معرفته على معرفتها فيلزم الدور ويصدق على الفكر ان العلة لا وجه معلولها في اول زمان وجودها

فلا يصح اعتبار التعقيب في تعريفها وان لم توجبه الا في الوقت الثاني من وجودها لزم منه ان يقوم العلم بمحل ويتخلف عنه مثلا وهو حكم عالم
بعده وايضا اعتبار عدم المانع باطل فانا نعلم العلم للعالمية لا تتوقف فيه على نفي مانع وشاني ان الحاصل العلة لا يكون
مشروطا بشرط اتفاقا واما الثاني فلانه تعريف العلة بالعلة والمعلول ومعرفة كل منهما موقوفة على معرفة العلة فالدور لازم
وقد يقال فائدة ذلك ومورد العلة لمثل القول اي قول كان كذا لاجل كذا ولا اشكال ليس في العلة قيل هو المعلول العلة
ما يتجدد حكم محلها اي يتصل من محلها حالا او علة هي التي يتجدد بها اي يتجدد هذا الحكم في الصفة القديمة اذ لا يعقل لا تجدد فيها
مع انها من قبيل العلل فان علية العلم موجبة للعالمية عندهم وخرج ايضا الاول الصفة الحادثة في اول زمان حدوثها في محلها
كسواد القار مثلا فانه يوجب لمحله حكما هو الاسودية وليس فيه تغير حكم المحل اذ لا حكم له قبل ذلك لكونه معدوما ولكن
ان يخص كل واحد من هذه التعريفات المذكورة العلة بتعريف العلل فيقول المعلول ما اوجبه العلة عقيبها بالاتصال اذا لم يمنع
مانع او الحكم المعلل او ما كان من الاحكام متغيرا بالعلة او ما يتجدد من الاحكام في العلة المسألة الثانية قال الاكثر من اصحابنا
حكم العلة لا يتعدى محلها اي لا يكون العلة حاصلة في غير المحل الذي اوجبت الحكم وخالفهم الاستاذ ابو اسحق ولم يشترط قيام العلة
بمحل حكمها فنوعها على القول بالحال واما الحكم اي الاستاذ وكلامه ههنا على سبيل التنزل وتسليم ثبوت الحال فان ابا بكر ايضا البصري
من المعتزلة عدم تعدي حكم العلة عن محلها وجوزوا الا يكون العلة قائمة بمحل حكمها حيث قالوا انه تعالى مريد بارادة حادثة لا في محل
المرادات فانها لا في محل لا يعلم لكان قيام الحوادث به ولا بمحل لغيره لامتناع قيام صفة الشيء بغيره وقال المعتزلة ايضا من توابع
الحيوة كالعلم والقدرة والارادات وسائر ما يشترط فيه قيام محله بالحياة اذا قامت بجزء من اجزاء الحي يوجب حكمها للكل فكان
المجموع عالما قادرا اذا قام العلم والقدرة بجزء واحد من اجزائه بخلاف غيرها اي غير توابع الحيوة كالالوان عندهم
فان حكمها لا يتعدى محلها بالخصوص واختلفوا في الحيوة هل يتعدى حكمها محلها اولا فقيل لا يتعدى
وقالوا اذا قام الحيوة بجزء من الحي كان الحي بها هو ذلك الجزء لا جملة كالشيء فانها اي الحيوة ليست مما يحتاج اي الى شرط
حتى تكون مشروطا بقيام الحيوة بذلك المحل والا لزم التسلسل فتكون كالالوان في ان حكمها لا يتعدى محلها احتج اصحابنا على ان حكم العلة
لا يجوز ان يتعدى محلها بان صفة العلم لو لم يوجب لمحله الحكم الذي هو العالمية لوجبت لا في محلها وبطلانه اذ انه عرض والعرض
لا يتصور قيامه بنفسه وبطل ايضا ان يجب لا اي نسبة العلم على تقدير قيامه بنفسه الى جميع المحال سواء وحينئذ يوجب العالمية
لجميع الاشخاص او يوجبها لبعض دون بعض فيلزم الترجيح بلا مرجح او لمحل غير محل الحكم فيكون زيد عالما
بعلم قائم بعمرو وهو باطل بالضرورة فان قيل العلم وكثير من العلل وان استحال قيامها بانفسها لكن لا يمتنع
جميع العلل لجواز ان يقوم بعضها بنفسه اذ وجود الجوهر عندكم علة لرؤيته وكونه قائما بنفسه لان وجود الجوهر عندكم
عين ذاته سلمنا امتناع قيام العلة بنفسها مطلقا لكن لم يلزم منه امتناع التعدي مطلقا وانما جوز اي يتعدى
محل اذا كان محل العلة جزءا من محل الحكم كما صورناه في توابع الحيوة وما ذكرتم من كون زيد عالما بعلم قائم بعمرو وليس
كذلك فانه ليس المحل زيد حتى يتعدى الحكم منه اليه واما قال اي ما ذكرتم مثال الحكم الذي هو امتناع التعدي
في شان جزء هو العلم فلا تعدى الحكم الكل ولو صح ذلك لتم غرض الاستاذ وهو الحكم بجواز كون الباري عالما والفعل

والفعل لسبق ما مر ايضا العلم والقدرة يوجبان لمتعلقيهما كونه معلوما مقدورا مع عدم قيامهما به وكذلك يخرج ايجابهما
فان الارادة والذكر يوجبان كون متعلقيهما مرادا مذكورا وكذا الامر علة لكونه واجبا والنهي علة لكونه حراما ولا قيام
للعلة بمحل الحكم في هذه الامثلة قلنا في الامثلة كون الوجود علة للرؤية يستلزم زيادته على الذات لانه مشترك بين الجوهر
والعرض ومن قال ان وجوده عين ذاته لم يجعله علة لرؤيته فلا اشكال وقيام العلم بجزء لو اوجب حكم العالمية للكل
لزم كون الكل عالما جاهلا معا اذا قام العلم بجزء منه وقام الجهل بجزء آخر لا يقال [illegible] كما ذهب اليه
مشروع لتضادهما اي لتضاد العلم والجهل اعني العالمية والجاهلية باعتبار حكميهما فاذا قام العلم بجزء لم يقم الجهل بجزء آخر
والا كان الكل عالما جاهلا معا لانا نقول انه يمنع قيام العلم بجزء والجهل بآخر جائز لذاته فانا اذا قطعنا النظر عن
حكمي العلم والجهل من الطرفين فقيام كل منهما بجزء من المحل لا امتناع فيه لذاته قطعا وامتناعه لتعدد حكميهما
عما ذكرتم انما هو باعتبار تعديهما الى المحل اي تعدي حكميهما الى غير محلهما فيكون اعتبار التعدية وثبوتها
هو المحال لانه المستلزم لاجتماع المتنافيين دون ذلك القيام الممكن لذاته وايضا ما ذكرتم انما يتم في العلم والجهل
فلو جاز تعدي الحكم الى الكل لكان ذلك الشخص عالما جاهلا معا فيقوم العلم بجزء منه واحد والجهل بجزء آخر منه فاما التعلق بالقدرة
ملازمة الا ان هذا الجواب لا ينتهض على القائلين بان المعنى موجود صفات المقدرة وقولهم المثال الجزئي لا يصح القاعدة
الكلية موضوع بان امتناع تعدي الحكم عن محل الصفة ضروري والتمثيل للتوضيح ولم يركن المصنف لانه تمسك الوجود وكذا
في جواب الالزامات التي ذكرها الاستاذ بقوله واما النقل فلا يوجب المحل حكما ثبوتيا لان النقل ليس صفة اعتبارية والعلم
وتحقق يوجب لمتعلقه حكما والا لكان المعدوم الممتنع صفة ثبوتية اذا تعلق العلم به كما اشرنا اليه ومن الظاهر انه ليس
المعلوم قبل تعلق العلم به كهو بعد تعلقه به لم يتغير حاله فالمعلومية والمذكورية والمرادية واشباهها صفات اعتبارية
المسألة الثالثة العلة وجوديا باتفاقهم لكن اختلفوا فيما ثبتت به اي بما يكون له وجودية فمنهم من اوجب الوجود
فان الحكم الثبوتي والعدم لا يكون موجبا لا قطعا بل لابد ان يكون موجب الحكم الثبوتي
امرا وجوديا وهذا هو الطريق المعول عليه ومنهم من احتج عليه بوجوه الاول لو جاز العالمية بعلم معدوم لزم جواز ثبوتية
بعلم معدوم اذ لا مرجح لاحدهما على الآخر فاذا عدمنا ان العلم والجهل مثلا ذلك المحل عالما جاهلا معا قلنا النزاع
في ذلك المحل الا انه يجوز ان يسلب صفة عن محل ويكون ذلك السلب موجبا لحكم لتلك الصفة فانه باطل وما ذكرتم من
ثبوت الصفة العدمية لا في سلب الصفة فانا ندعي انه يجوز ان يتصف محل بصفة عدمية ويكون تلك موجبا الحكم ثبوتي
هذا الفصل منه انه عرتاته في نفسه والاشارة بقوله وايضا فلا اجتماع العدمين اذ عدم احدهما وعدم الجهل علم
ومنها اي بين العلم والجهل تضاد وتناف فان قلت نحن نقول لو جاز ان يكون العالمية بعلم عدمي لجاز ان يكون
العالمية معللة بجهل عدمي فاذا اجتمع هذان العدميان في محل كان عالما جاهلا بشيء واحد من جهة واحدة
قلت لا نسلم انه اذا كان كذلك يسمى عدمه عدميا ومن حال كونه محلا للعلم كما يسمى جهلا ايضا عدميا موجبا لكونه محلها [illegible]

سلمناه لكن لا نسلم امكان اجتماع هذين العدميين مع ما بينهما من التقابل ولا سبيل الى الدلالة على هذا الامكان اصلا
العجب الثالث شرط العلة في ثبوت الحكم الذي يوجبه للمحل ولا ينتقض بالعدم فيما ثبت حتى يوجب الحكم بشيء ثبوتيا
قلنا ان اردتم بالعام اي قيام الامر الذي هو العلة بالمحل وجوده له مثل وجود الاعراض الموجودة لمحالها ففيه النزاع
لان معنى كلامكم هو ان العلة يجب ان يكون صفة موجودة قائمة بمحل الحكم او اتصافه به بمعنى وان اردتم القيام اتصاف المحل
بالامر الذي هو العلة فقد يتصف المحل الموجود بالعدمي كما تصاف زيد بالعمى فجاز ان يكون العلة عدمية قائمة بمحلها بهذا المعنى
العجب الرابع ان العدم موجب للحكم والا كان صفة ثبوتية لانه نقيضه وهو اللا كان عدميا لصدقه على المعدوم فاذن لا بد ان يكون العلة
موجودة لتحصل النقيضين فيها بالايجاب الوجودي قلنا قد عرفت انه وهو المنقضي بجواز ارتفاعهما عن الوجود الخارجي والصدق
على سبيل المعارضة ان العلم يوجب للمحل كونه عالما باتفاق من الامم القائلين الموجب للعالمية اما وجود العلم فيكون
على وجود كذلك الاعادي من الموجودة الخارجية او العلم الموجود في كل العقل وهو بطريق اتفاق من القائلين بحال او العلم اي كونه
على وانه حال فليس بموجود فيثبت ان العلة قد لا يكون موجودة قلنا الموجب للعالمية هو العلم الذي هو العلم الذي هو موجود
ووجه يخرج من العلم الوجود وبينه وبين كونه علما مسلم الرابع النقض للاحكام المعللة فيها دون العلم الشرعي مطرد
يستلزم وجوده وجود حكمها اي كلما وجدت العلة وجد حكمها على سبيل اللزوم وامتناع التخلف بهذا الغير وجوب الاطراد
فيها الاطراد منعكس الاحوال ومنعكسه يستلزم عدمها عدم حكمها اي كلما انتفت العلة انتفى حكمها لا اختلافه اي في الانعكاس ووجوبه
في الاحوال الحادثة فانه متى انتفى العلم والقدرة عن احد ما انتفى عنه العالمية القادرية انفاقا فلا شبهة في الاحوال واوجبه اي
الانعكاس الاصحاب في الاحوال القديمة ايضا فلم يجوزوا عالمية الباري وقادريته بلا علم ولا قدرة ومنعه المعتزلة وقالوا انه تعالى
عالم وقادر بذاته بلا علم ولا قدرة ويلزمهم احد الامرين اما تعليل العالمية بغير العلم كالقدرة مثلا وهو ضروري البطلان اذ يعلم
قطعا ان العلم الصفات سواء كانت شروطا بالجملة او لا لا توجب كون محلها عالما او ثبوتها بغير علة وهو ايضا باطل لانه اذا
جاز ثبوت العالمية بلا علم ولا علة بعلة فان جاز ان يكون العالمية الشاهد مع وجود العلم غير معللة به كما كانت مع عدمه وهذا خروج
عن المعقول ومخالف لما هو مسلم عند الخصم والاشارة بقوله مجازة للقادرية في العلم اي يجاز الثبوت العالمية للعالمية المقارنة
لوجود العلم فلا يكون معللة به وعلى هذا فالاظهران يقال للعلم الا انه قصد المبالغة في المقارنة ولما كان اللازم من عدم الانعكاس
جواز ان يكون الحكم المقارن للعلة غير معلل بها قال الاصحاب كل علة لا يكون منعكسة فهي غير مطردة ايضا والا فقوله وساير ما ذكر
في الصفات فلا شك انهم ذهبوا الى ان الاحكام المعللة واجبة الوجود لا بالعدم سواء وجدت العلة او لم توجد لاجوابه
الذي فصلناه والعلم ان كل علة مطردة منعكسة وليس كل مطرد منعكس عند القائلين بالعلية المتضايفة وذلك لان الاطراد
والانعكاس شرط العلة وليس يلزم من وجود الشرط وجود المشروط لا يقال اذا كان العلم مطردا منعكسا كالعلم كان
ملازما من الطرفين فما ذا امتاز العلة عن غيرها وكيف يعرف ان العلم مثلا علة للعالمية والعكس مع تلازمهما ثبوتا وانتفاء
لانا نقول يمتاز العلة عن غيرها بضرورة العقل فانا نعلم علما ضروريا ان العالم بوجه كونه محله عالما لا الحال بالصدق فيه وان العلم
فاوجب كون محله عالما ولا يصدق عكسه ومعنى ان ما يشكون المحل عالما فاوجب له العلم او بدليل اخر يرشدنا الى تمييز العلة عن الحكم

في الاطراد والانعكاس المسئلة الخامسة ايجاب العلة لمعلولها لا يكون مشروطا بشرط اتفاقا من القائلين بثبوت الحال
وهذا الحكم ضروري فانه لا يتصور علم بلا عالمية يعني انا اذا علمنا قيام العلم بمحل علمنا بلا توقف على شيء العالمية لهذا المحل
وهو المراد بقوله سواء اعتبر الشرط ووجوده ام لا فلو كان ايجاب العلم للعالمية مشروطا بشرط لم يمكن الجزم بالعالمية
الا بعد تصور ذلك الشرط والتصديق بوجوده فان قيل اقتضاء العلم العالمية مشروط بقيام العلم بمحل ومشروط ايضا
بالحيوة وانتفاء اضداده اي اضداد العلم قلنا هذه شروط وجوده فان وجود العلم في نفسه مشروط بهذه الامور
والكلام في شروط تاثيره وايجابه للعالمية والفرق بين شرط العلة وبين شرط اقتضائها لمعلولها بعد وجودها مما لا بد
به المسئلة السادسة لا يجب في العلة الواحدة بحكمين مختلفين وقد اختلف فيه فجوز بعضهم هذا الايجاب ومنعه اخرون
والمختار هو التفصيل الذي اشار اليه بقوله والحق انه ان جاز الانفكاك بين الحكمين اما من جانب واحد او من جانبين
كالعالمية والسواد والعالمية بالسامعية فانهما حكمان يجوز انفكاك كل منهما عن الاخر امتنع تعليلهما بعلة واحدة والا لزم
الانفكاك او عدم الاطراد وذلك لانه اذا وجدت تلك العلة فان وجدت معها ظهور الحكمين كانا متلازمين والمقدر خلافه والا لزم
بوجوب احدهما دون الاخر مع تلك العلة كانت العلة غير مطردة قيل هنا اشكال لان الاول له علم واحد وعالمية متعددة
بحسب تعدد المعلومات اذ كونه عالما بالسواد غير كونه عالما بالبياض ولهذا لا يستلزم احدهما معرفة الاخر فيلزم العالمية
اي الاحكام معللة بعلة واحدة مع ان كل واحد لا يجب قلنا التزم الخصم وقال ان علمه متعدد بحسب محله ومن جوز
تعليلها بعلة واحدة ورد الامدي بان الخصم لا ينجد بان كونه عالما بسواد مخالف معنى مخالف لكونه عالما بالبياض مع
تعذر الاجتماع بينهما لذهن تعليلهما بعلة واحدة اما اختلافهما معا واما عدم اطراد تلك العلة الثالثة ابو سهل الصعلوكي
من الاشاعرة لله علوم غير متناهية كل واحد منها علة لعالمية واحدة ورد بانه مخالف لظاهر النص والاجماع وعليه اقامة البرهان
في امتناع تعدد علومه واما من منع تعدد العالمية لانها التعدد في تعلق علم الواحد وان العالمية الواحدة تجب
تعدد المعلومات ولا محذور في تعدد التعلقات في حقه تعالى واما الشيخ فالعلم متعدد بتعدد المعلومات والعالمية متعددة
بتعددها العلوم الاشكال الثاني الحيوة توجب صحة العالمية وصحة القادرية فقد اوجبت علة واحدة حكمين مختلفين قلنا
الحيوة شرط لوجود المصحح فهي شرط لوجود العلة لا علة موجبة للصحتين مع انه يجوز الانفكاك بين الحكمين واما
ان امتنع الانفكاك بينهما كالعالمية للسواد والعللية للعلم اي بالعلة الاولى فانهما متلازمان لا يجوز الانفكاك
في شيء من الجانبين معا فقال امام الحرمين يجوز الامران فلا حكم فيها اي الاحكام المتلازمة باتحاد العلة والتعدد
الا بدلالة الشرع على احدهما وقال الامدي الحق التفصيل وهو انه يجوز الامران في الشاهد اذا كان الاحكام المتلازمة
من جنس واحد كالعالمات ويمتنع ذلك في الاحكام المختلفة الاجناس في الشاهد بل يجب تعليلها بعلل متعددة
واما في الغائب فان كانت احكام من اجناس مختلفة وجب تعليلها بعلل متعددة وان كانت من جنس
واحد فقد سبق ان عالميته تعالى واحدة معللة بعلة واحدة وانما التعدد والاختلاف في التعلق فقط وكذا
حال القادرية ونحوها المسئلة السابعة لا يثبت حكم واحد بعلتين عقليتين وهو انه لا يجب الا بعلة واحدة

واثبات الحكم الواحد بالعلل المتعددة اما على سبيل الجمع او البدل او التركيب والطريقة اما مع جميع فلانه يستغني بكل
عن محل كما مر في ان الواحد بالشخص لا يعلل بعلتين ولان العلتين اما مثلان او ضدان فلا يجتمعان في محل واحد علة لكون
موجبتين لحكم واحد او مختلفان ان صح افتراقهما فاذا انتفت احدى العلتين دون الاخرى فان استوى الحكم فلا
الاطراد للعلة الثانية وان بقي فلا انعكاس للعلة المنتفية وقد يمنع جواز الافتراق بين المختلفين قال الامدي والمختلفان
لا بد ان يختلف احكامهما فانا نعلم بالضرورة ان قيام العلم بذات يوجب كونها عالما لا قادرا وقيام القدرة بها يوجب
عكس ذلك واما على البدل فجوزه ابو الحسين تعليل العلم بالقدرة لو في وهذا التمثيل مبني على الحكم ضرورة فان قيل
العالمية معللة على سبيل البدل بعلم انه وعلم الله وبالحدوث قلنا لا نحو ان للعالم الاعراض كالعدم والحدوث
والعلة هو العلم المتحد فيهما قطعا لقطع العوارض المختلفة ولكن اختلاف العلة في الحقيقة فهو اتحاد العالمين
منها واما على سبيل التركيب فلان حقيقتهما الانفراد والاجتماع واحد فاذا لم يؤثر في الحكم شيء منها كما هو المفروض
لم يؤثر مجتمعة وذلك لان اقتضاء العلة للحكم انما هو لذاتها لا باعتبار امر خارج عنها ولا يشترط الاجتماعها عن ضرورة
لا يخرجها عن مقتضى ذاتها وفيه منع ظاهر لان المقتضي هو المجموع لا كل واحد فلا يلزم خروج شيء منها عن مقتضاه بحسب
ذاته ولان الصفات المختلفة لها احكام مختلفة بالضرورة كما نبهنا عليه نقلا عن الامدي واذا علل حكم واحد بمجموع
صفتين لم يكن فيها اختلاف في احكامها المسئلة الثامنة في الفرق بين العلة والشرط على راي مثبتي الاحوال
وهو من وجوه شتى الاول العلة مطردة فحيثما وجدت وجد الحكم قطعا والشرط فلا يطرد فيوجد ولا يوجد
المشروط كالحيوة للعلم اي العلم ووجوده كما قرر والشرط قد يكون عدميا كانتفاء الاضداد هو مختار الامام
فانه قال لا يمتنع ان يكون الشرط عدميا كانتفاء اضداد العلم بالنسبة الى وجوده اذ لا معنى للشرط الا ما يتوقف المشروط
في وجوده عليه لا ما يؤثر في وجود المشروط حتى يمتنع ان يكون عدميا وذهب بعضهم الى ان الشرط لا بد ان يكون وجوديا
الثالث قد يكون الشرط متعددا بان يكون لمشروط واحد شروط يلزم انتفاؤه بانتفاء كل واحد منها كالحيوة و
انتفاء الاضداد بالنسبة الى وجود العلم او مركبا بان يكون عدة امور شرطا واحدا للمشروط الرابع الشرط قد يكون
محل الحكم والعلة صفته يعني لمحل الحكم لا يجوز ان يكون علة للحكم لانه لا يكون مؤثرا لما هو مؤثر فيه صفة لذلك المحل
التي هي العلة كما عرفت لكن محل الحكم يكون شرطا للحكم من حيث توقف وجود علته الخامس العلة الانعكاس الى لا يكون
العلة معلولة لمعلولها بخلاف الشرط فانه يجوز ان يكون شروطا بمشروطه اذ قد يشترط وجود كل من الامرين
بالاخر كالجوهر والعرض والمحققون على ان الاشاعرة ومنع بعض اصحابنا ويحتج ان يلزم الدور حيث يعدم الشرط على
المشروط بل يكفي مجرد امتناع وجود المشروط بدونه كتقدم كل من المتضايفين المتساويين بالاخرى في العلم كلاهما
منهما يمتنع بدون قيام الاخرى فعلية كالمسبب وراءها ولا استحالة فيه اذ المستحيل هو التقدم السادس الشرط
قد ينتفي بعد المشروط وذلك اذا توقف المشروط عليه ابتداء وحدوثا دون دوامه كتعلق القدرة على وجه السابق فانه شرط
ابتداء لا دواما فلا يشترط بقاؤه مع انقطاعه وذلك التعلق عنه واما العلة فهي ملازمة للمعلول ابتداء ودواما

للعالمية بدون العلية في الحال وكذا الحكم بالعكس لما علة التابع الصفة التي يكون علة كالعلم مثلا لها شروط كالحيوة والحيوة وليس لها علة فان العلم من قبيل الذوات وهي لا تعلل بخلاف الاحكام فالعلم لا يكون معلولا له نفسها والشرط يكون معلولا له يكون الحي حيا شرط لكونه عالما مع ان كونه حيا معلول للحيوة بل انتفي ... انه لا يوجد بدون شرطه كالعالمية فانها مشروطة بكونه حيا وقد اختلف في كون الحكم الواحد معللا بعلتين السابع حكم الواجب لا يعلل عند مثبتيها الثامن العلة يصح تعليلها اتفاقا وفي كون الشرط مقتضيا للمشروط خلاف فاثبته القاضي كالحيوة للعلم فانه جعل الحيوة وان لم يكن علة للعلم بل شرطا لكنه علة مصححة وتصحيحه يكون في صحة موجبة لها ومنع المحققون توقف اي يوقف العلية صحة على شروط كاشتراط انتفاء الضد ووجود المحل وما ذكرنا من مباحث الاحوال كلها في انفسها مبنية على اصل فاسد اعرضنا عن تفاصيلها والله الموفق للخير

الموقف الثالث في الاعراض وفيه مقدمة وستة مراصد

المقدمة في تقسيم الصفات

التي هي اعم منها اي من الاعراض وقد يخصه بنوعها الصفة الثبوتية احترز بهذا القيد عن الصفات السلبية اذ لا يجري فيها التقسيم المذكور عندنا يعني الاشاعرة تنقسم الى قسمين نفسية وهي التي تدل على الذات دون معنى زائد عليها ككونها جوهرا او موجودا او ذاتا او شيئا وقد يقال هي ما لا يحتاج وصف الذات بها الى تعقل امر زائد وما آل العبارتين واحد ومعنوية وهي التي تدل على معنى زائد على الذات كالتحيز وهو حصول في المكان ولا شك انه صفة زائدة على ذات الجوهر والحدوث اذ معناه كون وجوده مسبوقا بالعدم وهو ايضا معنى زائد على ذات الحادث وقبول الاعراض فان كونه قابلا للعرض انما يتعقل بالقياس اليه وذلك العرض قد يعبر بعبارة اخرى هي ما يحتاج وصف الذات الى امر زائد عليها وما ذكرناه من تعريفي الصفة النفسية والمعنوية انما هو على راي نفاة الاحوال ايضا وهم الاكثرون كالقاضي واتباعه بناء على حال الصفة النفسية لا يصح توهم ارتفاعها عن الذات مع بقائها كالامثلة المذكورة فان كون الجوهر جوهرا او ذاتا او شيئا متحيزا او حادثا او قابلا للاعراض لجواز ارتفاعها ... والمعنوية بخلافها فيصح توهم ارتفاعها عن الذات مع بقائها وهو ... فسروا الصفة المعنوية بما يعلل بمعنى قائم بالموصوف كالعالمية والقادرية والحيوة ... ومن انكر الاحوال من الصفات المعللة فالاسمى بكونه عالما قادرا فيلزم العلم والقدرة بذاته واما عند المعتزلة فاربعة اقسام اي الصفة الثبوتية عند ابي هاشم اربعة اقسام الاول الصفة النفسية نفاه الجبائي واتباعه منهم على نفي صفة النفس وهي التي بها يقع التماثل بين المتماثلات والتخالف بين المختلفات ... ولم يجوزوا اجتماع صفتي النفس في ذات واحدة ... الصفة النفسية الملازمة للذات ... مجوزون ... لشيء واحد متعدد ... واتفقوا في ... واثبتوا انها اي الصفة النفسية يشترك فيها الموجود والمعدوم ... انما يكون ثابتة للشيء في حالتي وجوده

وعدمه القسم الثاني الصفة المعنوية فقال بعضهم هي الصفة المعللة بمعنى زائد على الذات كالموصوف ككون الواحد عالما قادرا وقيل الصفة المعنوية هي الصفة الحاصلة اي عن الارادة الثبوتية كونها القسم الثالث الصفة الحاصلة لا بالعلة وهي عندهم الحدوث فانه ليست من الصفات اعني الحدوث صفة نفس اذ لا يتصف بها العدم مع المعدوم ... عندهم متصف بكونه نفيا ولا صفة معنوية لانها لا تعلل بصفة القسم الرابع الصفة التابعة للحدوث وهي التي لا تتحقق الا في حال العدم وما يتصف به الممكن الا بعد وجوده ولا اثر للفاعل فيها وهي منقسمة الى اقسام واجبة اي يجب حصولها للحادث عند حدوثه كالتحيز وقبول الاعراض للجوهر كله لحلول المحل والتضاد للاعراض وكذا حال العلة معلولها وقبل القسم كلها صفات واجبة الحصول للموصوفات عند حدوثها ومنها ما هي حكم الفاعل غير واجبة الحصول للموصوف عند حدوثه وهي انما تابعة للارادة ككون الفعل الصادر عن العبد طاعة او معصية وتقطعا ... فان الفعل قد يوجد من غير تعقل من حيث انه لم يكن هناك قصد وارادة ولا يكون الامر امرا فانه قد يقال الفعل فيوجد ولا يكون امرا اذا لم يكن قصدا الى طلب الفعل واما غير اي غير تابع للارادة ككون العلم علما فانه صفة تابعة لحدوث العلم وليست واجبة الا انه يتفاوت العلم بالنظر والضرورة بالبديهة الا انه ... ليس تابعا للقصد والارادة وبينهم خلاف في ان صحة الافعال بالعلم والارادة فقال بعضهم انه تابع للعلم وحده فان من يقدر يصنعه وحصل له فيها حكم فقد يوجد منه ... ما هو على غاية الاحكام والاتقان بلا قصد وارادة فقد يستقل العلم به وقال اخرون منهم ان المؤثر في الفعل هو الارادة بشرط كون الفاعل عالما به وقد اتفقوا على ان المؤثر في العلم لا فرق فيه بين العلم الضروري والنظري لكن اختلفوا فيما يؤثر في الارادة فقال بعضهم المؤثر في الارادة ... وقال اخرون لا فرق بين الارادة ... ومنهم خلاف في ان الحسن والقبح مما يتبع الحدوث وجوبا كالقبح فيكون قبيحا الواجب او هو مما يتبع الحدوث مشروطا بالارادة فيكون مع القبح تابعا للارادة

المرصد الاول

في الكليات التي تشمل جميع الاعراض وفيه مقاصد الاول في تعريفه اما تعريفه عندنا فالموجود القائم بالمتحيز هذا هو المختار في تعريفه لانه خرج منه الاعدام والسلوب اذ ليس موجودا وبجواهر اذ هي عرفا متحيزة ... وصفات الباري ... القيام بالغير هو الاختصاص الناعت او التبعية في التحيز والاول هو الصحيح كما ستعرفه وقال بعض الاشاعرة العرض ما كان صفة لغيره وهو منقوض بالصفات السلبية فانها صفة لغيرها وليست اعراضا لان العرض من اقسام الموجود ومنقوض ايضا بصفاته تعالى اذ قالوا بالتغاير بين الذات والصفات واما تعريفه عند المعتزلة فما لو وجد لقام بالمتحيز وانما اختاروا هذا التعريف لانه اي العرض ثابت في العدم عندهم منفكا عن الوجود الذي هو زائد على الماهية لا يقوم بالمتحيز حال العدم بل اذا وجد العرض قام به ويرد عليهم الفناء اي فناء الجوهر فانه عرض عندهم ولا يحل بالفناء ... ولا هو بجوهر لكونه منافيا للجواهر فلا يندرج في الحد ولا ينعكس ايضا على اصل البعض منهم عرضا لا في محل كالارادة الحادثة كلام الله تعالى فانه قال ان بعض انواع كلام الله لا في محل وكبعض المعتزلة القائلين بارادة حادثة لا في محل والاشاعرة من اطلاق لفظ العرض على كلام وارادة حادثة من حال ... واما تعريفه عند الحكماء فما هيته اذا وجدت في الخارج كانت في الموضوع

الوضع

اى محل مقوم لما حل فيه وسنوضح معنى هذا وان كان يطلق اى قولنا وجد كذا فى كذا على معان اخر بالاشتراك او الحقيقة والمجاز
بمعان مختلفة كوجود الجزء فى الكل والكلى فى الجزئى وكوجود الجسم فى المكان والزمان ومثل كون الشئ فى الصحة او المرض
وكونه فى النعمة اى يكون وجوده هو وجوده فى الموضوع بحيث لا تمايز فى الاشارة الحسية كما مر فى تعريف الحلول و
قد يتوهم من هذه العبارة ان وجود السواد فى نفسه مثلا هو وجوده فى الجسم وقيامه به وليس كذلك اذ يصح ان يقال وجد فى نفسه
فقام بالجسم ولا يمتنع ان يكون ثبوت شئ فى نفسه غير امكان ثبوته لغيره وعرفوا الجوهر بانه ماهية اذا وجدت فى الخارج
لم يكن فى موضوع وانما جاز ان يكون فى تحديد العقول الحقيقة بالحال والمال واشاروا بقولهم اذا وجدت الى ان الوجود زائد
على الماهية فى الجوهر والعرض فهم لم يصدق حد الجوهر على ذات البارى المقصد الثانى فى اقسامه عند المتكلمين و
اى العرض اما ان يختص بالحى وهو خمسة وما يشبهها من الادراكات بالحواس وغيرها كالعلم والقدرة والارادة و
الكراهة والشهوة والنفرة وسائر ما يشترط بالحياة وعدها فى غيره بطلا لشبهه واما ان لا يختص وهو الاكوان المنحصرة
فى انواع اربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والمحسوسات بحس اى بالحواس الخمس كالاصوات والالوان والروائح
والطعوم والحرارة واخواتها وذهب بعضهم الى ان الاكوان محسوسة بالضرورة ومن انكر الاكوان فقد كابر حسه وعقله
وآخرون الى انها غير محسوسة فانا لا نشاهد الا المتحرك والساكن والمجتمع والمتفرق واما وصف الحركة والسكون
والاجتماع والافتراق فلا ولهذا اختلف فى كونها وجودية ولو كانت محسوسة لما وقع الخلاف فيها واعلم ان انواع
كل واحد من هذه الاقسام المندرجة تحت المختص بالحى وغير المختص متناهية بحسب الوجود يعنى ان عدد الانواع
العرضية الموجودة متناه بدليل الاستقراء وبرهان التطبيق ايضا ولم يمكن ان يوجد منها اى من العرض انواع غير متناهية
بان يكون فى الامكان وجود اعراض نوعية غير متناهية للاعراض الموجودة الى غير النهاية وان لم يخرج منها الى الوجود الا
ما هو متناه اولا يمكن ذلك اختلف فيه ومنعه اكثر المعتزلة وكثير من الاشاعرة نظرا الى ان كل عدد قابل للزيادة
والنقصان قطعا فهو متناه لان كل ما يقبلهما لا يكون الا كذلك والمتطبق ايضا ومن جوزه كالجبائى واتباعهم
القاضى فى اكثر اجوبته فلانه ليس عددا ولا معدودا فوجب اللاتناهى كما مر والحق عند المحققين هو التوقف وعدم
الجزم بالمنع او الجواز لضعف المأخذ من وجهها اى من ضعفهما اما ضعف الثانى فلما مر فى صدر الكتاب فى تزييف المعدم
المشهور عن القوم واما ضعف الاول فلما عرفت من بطلان الزيادة والنقصان الا على عدم التناهى كتضعيف الواحد
والالف مرات غير متناهية مع ان برهان التطبيق لا يتم الا فيما ضبط وجود الاعداد لا فيما كان فى الاعداد الممكنة الوقوع
واحد من تلك الانواع غير متناهية وان لم يوجد منها الا ما هو متناه المقصد الثالث فى اقسامه عند الحكماء
لكل كلانه اى العرض منحصر فى المقولات التسع وان الجواهر كلها مقولة واحدة فصارت المقولات التى هى اجناس عالية
للموجودات الممكنة عشرا واعلم انه لم يوجد لهم فى الحصر ما يصلح للاعتماد عليه وعمدتهم فى اثبات الحصر هو الاستقراء الناقص
ووجه ضبط بحيث يعقد الانتشار ويسهل الاستقراء انهم قالوا العرض اما ان يقبل لذاته القسمة او لا والاول
هو الكم والثانى اما ان لا يحتاج على الجملة الكم بعرضه على ما نعلم فانه قابل القسمة لكن لا لذاته بل للتعلق لمعلوم هو

الموضوع المعدود وسيرد عليك اقسام الكم بالعرض والمراد بالقسمة ههنا معنى يعم قسمى الكم اى يوهم فيه شئ غير شئ فيدخل فيه
المتصل والمنفصل لان كلا منهما قابل للقسمة بهذا المعنى وذكر فى الملخص ان قبول القسمة قد يراد به كون الشئ بحيث يمكن
ان يفرض فيه شئ غير شئ وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته وقد يراد به الافتراق وبحسب الجسم ثانيا وهذا اللحق يلحق
المقدار الا ان المحوق يجب بقاؤه عند اللاحق والمقدار الواحد اذا انفصل فقد يعدم وحصل هناك مقداران ثم لكونها موجودين
بالفعل قبل الانفصال القابل للانقسام بهذا المعنى هو المادة والمقدار معدا لها فى قبولها اياه ثم ذكر فساده لا يجوز
تعريف الكم بقبول القسمة لانه مختص بالمتصل ولا يخفى عليك ان الذى يقتضيه كلامه السابق هو انه اذا عرف الكم بقبول القسمة
وارد به الافتراق لم يتناول المنفصل بل يختص بالمتصل لكنه لما صرح فيه باختصاصه بالمنفصل وحاول ان يراد بالمعنى
الاول وزاد فيه قيدا كما فعله الكاتبى فى شرحه حيث قال اما قابلية المساحة المشرقية اصطلح المعنى هو كونه بحيث يمكن ان يفرض
فيه شئ غير شئ ولا ان ان الكل كما اولا لا شك ان هذا القيد يخصصه بالمتصل لان الوضع الى ينقسم اليها المنفصل الاهاكى
ان يفرض فيه شئ غير شئ وفى عبارة الملخص نوع اشعار بهذا القيد حيث قال فيه وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته لكن الصواب
ان يكمل الزيادة غير معتبرة فى المعنى الاول بل هو شامل المتصل والمنفصل معا واليه اشار المص بقوله فلا يرد قول الامام الرازى
انه يخص المتصل فيكون الحد غير جامع لوجوب التقسيم عنه والثانى وهو الذى لا يقبل القسمة لذاته اما ان يقتضى النسبة لذاته
اى يكون مفهومه معقولا بالقياس الى الغير اولا يقتضيها والثانى وهو الكيف فرسمه مرتبة بلفظ الرسم منبها على
ان الاجناس العالية لا يعقل لها حد حقيقى كما سيجرى به عرض لا يقبل القسمة لذاته ولا يقتضى النسبة لذاته وينكشف
لك حقيقة هذا الرسم فى المرصد الثالث ولا يرد على تعريف الكيف الوحدة لانها عدمية فلا يندرج فى العرض الذى هو من
اقسام الموجود والاول وهو ما يكون مفهومه معقولا بالقياس الى الغير هو النسبة واقسامه سبعة الاول الاين وهو حصول
الجسم فى المكان اى الحيز الذى يخصه ويكون مملوءا به ويسمى هذا اينا حقيقيا وقد يقع اينا بان يحصل الجسم بالنسبة الى
مكان غير حقيقى وقد يقال الاين لكونه وحصول الشئ فى مكان حقيقى او مكان غير حقيقى مثل الدار او البلد او الاقليم او المعمورة
او غير ذلك كما زاد اى لا مجازيا فان كل واحد منها يقع فى جواب اين هو الثانى متى وهو حصول او الشئ الذى هو الحصول فى
الزمان او طرفه وهو الان كالحروف الآنية كحصوله فيه مثل الحج والطاعة وينقسم المتى كالاين الى حقيقى كاليوم المعلوم
وغير حقيقى كالاسبوع والشهر والسنة ومن فى بعض اجزائها فانه يجوز ان يكون حقيقيا فى السؤال بمتى الا ان الزمان يحتمل
يجوز ان يشترك فيه كثيرون بخلاف المكان فانه الان الحقيقى الثالث الوضع وهو هيئة تعرض للشئ اى للجسم بسبب نسبة اجزائه
بعضها الى بعض بالتوازى بالبعد والمحاذاة وغيرها وبسبب نسبة اجزائه الى الامور الخارجة عن ذلك الشئ كوقوع بعضها
نحو السماء مثلا وبعضها نحو الارض واذا جعل الوضع نفس معقول النسبة جعل كالقيام والانتكاس وحصل من تغاير
اختلاف الاجزاء فيهما الا الكائنة ولعلم بعزيته بين الوضع نسبة الاجزاء الى الامور الخارجة بل الكمية فيها النسبة فيما بين الاجزاء
وحدها لزم ان يكون القيام بعينه الانتكاس لان القائم اذا انقلب بحيث لا يتغير النسبة فيما بين اجزائه كان ذلك النسبة المطلوبة
الثابتة حاصلة فيه مع تحصيلها فكون وضع الانتكاس وضع القيام بعينه لاتفاقهما اللازم ما ذكر من اشتراكهما فى تغاير الوضع

الذي هو جنسهما فجاز ان يفترقا فالفصل الحاصل من النسبة الخارجة انا نقول الجنس والفصل يتحدان وجودا وجعلا فكيف يتصور ان
يحصل الجنس في ضمن فصله ثم يفارقه الى فصل آخر فالحق ان اعتبار النسبة في ماهية الوضع الرابع الملك ويسمى الجدة ايضا
وهو هيئة تعرض للشيء بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله وبهذا القيد الاخير على ما يحيط به خرج المحاط ويمتاز الملك عن الاين
اي لان المتعلق به وان كان محيطا به لكن المكان المحيط الا ان المكان المحيط لا ينتقل بانتقال المتمكن سواء كان
ذلك المحيط امرا طبيعيا خلقيا كالاهاب للهرة مثلا او لا يكون طبيعيا و سواء كان محيطا بالكل كالثوب الشامل لجميع البدن
او محيطا بالبعض كالخاتم والعمامة والخف والقميص وغيرها والخامس الاضافة وهي النسبة المتكررة اي نسبة تعقل بالقياس
الى نسبة اخرى معقولة ايضا بالقياس الى الاولى كالابوة فانها نسبة تعقل بالقياس الى البنوة وانها اي البنوة ايضا نسبة
تعقل بالقياس الى الابوة فالاضافة اخص من مطلق النسبة فاذا نسبنا المكان الى المتمكن حصل للمتمكن باعتبار حصوله
فيه هيئة هي الاين واذا نسبناه اي المكان باعتبار كونه ذا مكان حاصل فيه فالان لفظ المكان معتبر معقولة
بالقياس الى نسبة اخرى هي كون الشيء في المكان اي متمكنا فيه والمكانية والمتمكنية مقولة الاضافة وحصول الشيء في
المكان نسبة تعقل بنفسها اي الشيء والمكان لا انها معقولة بالقياس الى نسبة اخرى فعلم من هذه المقولة وبهذا الذي صورناه لكن
يحصل الفرق بين النسبة التي هي مبدأ المضاف وبين المضاف فاعقله وحققه في سائر النسب فانه مما طول فيه الكلام وحاصله
قلنا السادس ان يفعل وهو التأثير كالمسخن ما دام يسخن فانه ما دام لم يستحق الحرارة فانه في التأثير التجددي الذي هو مقولة
ان يفعل فهو يعني ان يفعل هو مبدأ التسخين المتسخن لا بتة التسخين الذي لا بقاء المتولد ان يفعل بعده وربما كان في ذلك
المبدأ جوهرا السابع ان ينفعل وهو التأثر كالمتسخن ما دام يتسخن فان له حالة غير قارة هي التأثر التجددي الذي هو مقولة ان ينفعل
فهو يعني ان ينفعل اذن غير الحرارة الباقية بعده اي بعد التسخن الذي لا بقاء لقولنا ان ينفعل بعده بل التسخن امر قار من مقولة
الكيف وكذلك الاحتراق القارة التي هي القطع المستقرة بعد الاستعداد له اي عدم استعداد التسخن للتسخن والنبوة
قبله اي قبل التسخن الذي هو من مقولة ان ينفعل بعد ذلك الاستعداد من مقولة الكيف ايضا ولما نبه ثمان المقولتان امر متجدد
غير قار من حيث انهما ان يفعل وان ينفعل دون الفعل والانفعال قيل الوحدة والنقطة خارجة عنها اي عن المقولات التسع
فبطل الحصر قالوا الاثر انهما عرضان اذ لا وجود لهما في الخارج وان سلمنا انهما عرضان موجودان فلم تخرج عن الاعراض
بأسرها فيها اي في التسع على معنى ان كلا منها هو عرض فهو مندرج فيها غير خارجة عنها حتى يرد علينا ان هناك عرضا خارجا عنها
بل حصرنا فيها المقولات وهي الاجناس العالية على معنى ان الكل هو جنس عال للاعراض فهو واحد من التسع فلا يردان اي الوحدة
والنقطة علينا الا اذا اثبتم ان كلا منهما مقولة اي جنس عال حقيقي اجناس لا يندرج فيما ذكرنا حتى ينتقض حصرنا فانه
عال بان للاعراض خارجتان عن التسع فيبطل ما قلنا انها اجناس عالية ولم يثبت ذلك منها اي من هذه الامور المذكورة بل كون
قولها عرضا تحتها قول اعرضنا وان يكون ما تحتهما اشخاصا متعددة لحقيقة او انواعا حقيقية لا اجناسا او ان تحته حاصة
مقولة الكيف كما ذكره في المباحث المشرقية لان كلا منهما عرض لا يتوقف تعقله على تعقل امر خارج عن حامله ولا تقتضي قسمة
ولا نسبة في اجزاء الحامل واما ادراجهما في مقولة الكم كما زعم قوم فباطل لان الكم هو الذي يقبل القسمة لذاته بخلافهما والعلم

ان دعوى انحصار المقولات العرضية في الامور التسعة تنتفي مقامين احدهما ان كل من التسعة اجناس عالية والثاني انه ليس
للاعراض جنس عال سواها وليس شيء من هذين المقامين بيقيني و ذلك لانه لم يثبت كون كل واحد من التسعة جنسا عاليا لجواز
ان يكون ما تحته امورا مختلفة الحقيقة وهو عارض لها فيكون عرضا عاما لا جنسا ولا كونها اي لم يثبت ايضا كونها
التسعة على تقدير جنسيتها اجناسا عالية لجواز ان ما فيها تنزاع حقيقة فيكون كل واحد منها متوسطا لا عاليا او يكون
اثنان منها او اكثر داخلا تحت جنس فوق فيكون ذلك الاعم جنسا عاليا الاخر دونه متوسطا اي لا يكون ما تحته اجناسا او
جنسا سافلا اي ما تحته انواعا حقيقية فظهر انه لم يثبت المقام الاول بل نقول لم يثبت احد منهم لاثباته احدا ولا الحصر اي لم
يثبت ايضا الحصر الذي هو المقام الثاني لجواز وجود اخر اي جنس عال للاعراض مغاير للتسعة المذكورة وقد ينتقض اي يرد
على الحصر بما ذكرنا منها اي العرض ينقسم انقساما اوليا الى الاسم والثاني الكم والكيف والنسبة كما قررنا ان العرض
لذاته القسمة اولا والثاني اما ان يكون مقتضيا للنسبة اولا فمنحصر اقسام ثلثة لا محيص للعرض عنها وعند ذلك نقول فانحصر
اقسام الموجود الممكن في اربعة وعلى هذا فالنسبة للاجزاء اي للاجزاء بعضها الى بعض فهو الوضع اولا يكون النسبة
بين الاجزاء موضوعها بل المجموع الى امر خارج عنه وهي اي هذه النسبة الى الكم فان كان ذلك الكم قارا لجواز اجتماع اجزاء
معا فان النسبة الى ذلك الكم القار اي الى محل هو موضوع النسبة فهو المكان والاين وان كان ذلك الكم غير قار فهو متى وانما
الى الكيف فلان النسبة الى مشاركة واما الى الكيف والنسبة الى الكيف فانها يكون فيه غيره وهو ان يفعل او يكون
هو غيره فيه وهو ان ينفعل واما الى الجوهر فهو لا يقبل النسبة لذاته بل العارض من عوارضه ولا يوجد في ذلك العارض مما ذكرنا
من الاعراض الثلثة فالنسبة الى الجوهر يكون راجعا الى النسبة الى كونه لا قسما برأسه فحصر الممكنات للوجود في عشر مقولات
والاعراض في تسع منها والاعتراض على ما ذكره بهذا الحصر انا لا نم ان النسبة الى الكم القار يكون بالاحاطة فقط حتى ينحصر
الاين والملك بل قد يكون النسبة الى الكم القار بوجه اخر كالمماسة بين جسمين والمطابقة الوجه الاتحاد في الاطراف
والاضافة معتبرة في الوضع نسبة الاجزاء الى الاجزاء والى الخارجة ايضا كما مر فهذه النسبة لانه يوجب تكثر الاقسام
اذ يجوز ان يعتبر التركيب بين النسبة الى الكم والنسبة الى الكيف مثلا فيكون قسما خارجا عن الاقسام المذكورة وانما قيل
من الاقسام الممكنة النسبة الى العدد الذي هو الكم المنفصل ولا بد ان يعلم انتفاؤه اي انتفاء هذا القسم وانما لم
يذكر النسبة الى الزمان الذي هو كم متصل غير قار لانه لا يتصور ان يكون شيء او لا بد ان يكون تلك النسبة لحصوله فيه حتى يكون متى فان الحركة
التي كان الزمان مقدارها والجسم الذي هو محل تلك الحركة نسبة الى الزمان وليس ايضا شيء منهما الى الزمان لحصوله
فيه وايضا لم لا يجوز ان النسبة الى الكيف لحصول الانفعال من فرح او من غم وما لم يعلم بل قد يكون لتلك الشيء لمشابهة
واذا جاز ان يكون النسبة اليه على وجه لا يكون منحصرا في ان ينفعل وان يفعل كان انحصارها في المقولتين النسبة
الى الكيف منظورا فيه والنسبة الى ذاته جوهر معقولة لحصوله فيه اعني حلول الاعراض في الجوهر وكون
الجسم في حيزه وهو غير حصوله في الحيز لان حصوله فيه نسبة له الى حيزه وكونه في حيزه نسبة الحيز اليه وبالجملة فليس
ما عددناه من الاقسام ضروريا وانتم مطالبون بالحجة عليه ولو قيل استقرينا الوجود فما وجدنا

شيئا هو جنس عال للموجودات الممكنة غير ذلك الذي ذكرناه كان هذا التقسيم حاصرا ووجب الجزم بانحصار
اي قيد كل شيء بالاستواء ويجزم بسببه هذه المقدمات الطويلة وان اراد ابن سينا كما ذكره الارشاد الى كيفية
الاستواء فلا يلتبس به فانه اي ما ذكره نوع من الضبط الجامع للمنتشر وتبعيد له عن الخبط ان من الانتشار وزعم
ان انحصار الممكنات في هذه المقولات المشهورات جماعة منهم وهم معترفون بانه لا سبيل لهم اليه سوى الاستقراء الذي
لا يفيد الا ظنا ضعيفا ولذلك خالفه بعضهم فجعل المقولات اربعا الجوهر والكم والكيف والنسبة الشاملة للسبع الباقية
وبعضهم جعلها خمسا فعد الحركة مقولة برأسها وقال العرض ان لم يكن قارا فهو الحركة وان كان قارا فاما ان لا يتعقل الا مع
الغير وهو النسبة والاضافة او يتعقل بدون الغير فان اقتضى لذاته القسمة فهو الكم او لا فهو الكيف وقد جعلوا المقولات
اجناسا عالية للموجودات اذ المفهومات الاعتبارية من الامور العامة وغيرها سواء كانت ثبوتية او عدمية كالوجود والشيئية والامكان
والعمى والجهل ليست مندرجة فيها وكذا خصوصيات المتصفات كالابيض والاسود خارجة عنها لانها اجناس لماهيات وحقائق
نوعية مثل السواد والبياض والانسان والفرس وكون الشيء ابيض لا يحصل له ماهية نوعية قالوا واما الكيف فاما حقائق
معقولة او ينفعلون بعضهم الى ان مقولتي الفعل والانفعال اعتباريان فلا اندراج في واحدة منها المقصد الرابع
في اثبات العرض لموجود خلافا لابن كيسان الاصم فانه ذهب الى نفي الاعراض كلها جواهر الحركات والبرودات والالوان والضوء
مثلا غير [illegible] لو وجود العرض لتنقل المعلوم بنفسه الاشارة فقيل لا [illegible]
بانهم كالحركة للذين العلاقة من [illegible] فلا حوزوا ارادة عرضه بحد ذاته لا يحصل حل الجاريات
موجبا اي كالكيفيات والغرور كا قلنا [illegible] القابلين فانما ذكر الاعراض الالوان والاضواء والاصوات
والطعوم والروائح والحرارة والبرودة وغيرها ادراكنا والانكار لها مالا يجوز قيامها بنفسها ودعوى كون الارادة
قائمة بنفسها او كون الباري ... ان مقولتها الا الزمن مكابرة صريحة المقصد الخامس في ان العرض
لا ينتقل من محل الى محل اي [illegible] حال الجسم من مكان الى مكان وهذا الحكم قد اتفق العقلاء على صحته فعند المتكلمين لان الانتقال
انما يتصور في المتحيز وذلك لان الانتقال هو حصول الشيء في حيز بعد ان كان في حيز آخر فهذا الانتقال الا في المتحيز والعرض
ليس بمتحيز وفيه نظر فان ذلك الانتقال المفسر بما ذكر هو انتقال الجوهر من مكان الى آخر واما انتقال العرض الذي لا مسافة
فهو ان يقوم عرض بعينه بمحل بعد قيامه بمحل آخر وليس هذا مما لا يتصور في العرض بل لا بد له من برهان لا يقال
حالة الانتقال اما في المحل الاول او الثاني وكلاهما باطل لان كونه في المحل الاول استوائه متقدم على الانتقال عنه وكونه في المحل
الثاني متأخر عن الانتقال اليه اما في محل آخر ويعود الكلام في انتقاله الى ما المحل وذلك ... فلان نقول حالة
ان يكون انتقال العرض دفعة لا تدريجا فلكونه مفارقة لمحله هو ان مفارقته لمحل واما عند الحكماء فلان تشخص العرض
المعين ليس لذاته ... ولوازمها والا انحصر نوعه في شخصه ولا لما يحل فيه اذ لا تعلق لها الا بالعرض موقوف
على تشخصه ولا للمنفصل لان نسبته الى الكل سواء فكونه علة تشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح
بلا مرجح فهو اي تشخصه بمحله فالى اعدادها المحل الثاني دونه افراد اي تشخص نوعه على التشخص الذي كان حاصلا في المحل

في المحل الاول لانه لما كان لمحله مدخل في تشخصه لم يتصور مفارقته عنها فما تشخصه بل يحل اشخاص في فلا يكون الحال
في المحل الاخر عين الذي عدم بل تشخصا آخر من نوعه والانتقال بحال اليه اذ الانتقال لا يتصور الا مع بقاء الهوية المنتقلة
لا الافراد ولا اتحاد للهوية ههنا فلا انتقال اصلا وفيه نظر لجواز ان يكون تشخصه بهوية خاصة ولا يلزم في الخارج النوع
في التشخص اما لما عرفت ان الكل لا يتخصص باهيته وفيه بحث لانه ان اريد بهويته الخاصة تشخصه لزم كون الشيء علة لنفسه وان اريد به
تشخصه كان الكلام عائدا اليه وان اريد وجوده العيني فان امر مطلق لم يكن علة التشخص معين ولذلك هذا فكذلك لا يعين
الوجود في افرادها نوعها ما يكون بنفسها كلي الافراد فلو عكس ... [illegible]
القرار فجوز ان يكون له نسبة خاصة الى تشخص معين [illegible] الاحتمال [illegible]
ايضا ان الاولى ان عرض تشخص بنوعه تشخص ومنها ان اما الانتقال الاشتغال العرض يحتاج الى المحل بالضرورة فما
احتاج العرض المعين الى محل مطلق لا يتعلق بذلك المحل المعين ومقتضاه لانها
الى محل فرض فما وجد له لان كل موجود في الخارج فهو متعين في نفسه فيلزم ان لا يحتاج العرض بالتعلق الى الخارج لا الاستغناء
المحل الذي يحتاج سواه وهو باطل قطعا فتعين الاول واشار الاشتغال بهو الطلب وفيه نظر اذ قد يحتاج العرض المعين الى محل
لا بشرط التعين اي الى محل مطلق يعرضه التعين المعين الذي تعده التعين موجه ذلك المطلق المأخوذ فلكونها
التعين كل مفتقر المعنى الى المحل منه بشرط عدم التعين حتى يمتنع وجوده في الخارج فيلزم ان لا يوجد العرض فيه وانما قلنا
انه يحتاج الى المحل المطلق عن التعين والاحتياج لا الاتصاف بعدم التعين اذ لا يلزم من عدم اعتبار التعين المحل الذي
يحتاج اليه العرض المعين اعتبار عدم التعين فيه كما قد علمته من ان الماهية المطلقة التي لم يعتبر فيها وجود عوارضها ولم
يعتبر معها عدمها لانها المخلوط المتعلقة بالوجود في الخارج ومن المجرد الممتنع بعدمها المستحيل في الخارج وجودها والتمثيل
فهو الاحتياج ذكر من المثل وارد في صحة النسبة الجسم يحتاج في كونه متحيزا الى الحيز بالضرورة فاما ان يحتاج الى حيز
معين او غير معين والثاني باطل لان غير المعين لا وجود له فيلزم ان لا يوجد الجسم المتحيز فتعين الاول فلا يجوز انتقال الجسم عن الحيز
المعين الى غيره وانه ... والكل ... وما هو جوابكم فهو جوابنا فان قيل هذا الذي ذكرتم من امتناع الانتقال على الاعراض
انكاره المحسوس فان رائحة التفاح تنتقل منه الى المجاور وحرارة النار تنتقل الى الماء كما يشهد به الحس اجيب
ان الحاصل في المجاور رائحة وهو ان المجاور لهواء المماس يتكيف بها الرائحة او حرارة مماثلة لا الاول الحاصلة في التفاح او النار وجدت
الهواء المجاور عند المتكلمين بطريق الوجوب بالاستعداد الحاصل بالمجاورة او المماسة المقصد السادس لا يجوز
قيام العرض بالعرض عند اكثر المتكلمين خلافا للفلاسفة قالوا في عدم جواز ذلك وجوه والمذكور في الكتاب وجهان
الاول اذا قام العرض بالعرض فمعناه تحيزه تبعا لتحيز الموصوف وهذا اي كون الشيء متبوعا في التحيز
فرع به لا يتصور الا في المتحيز بالذات لان المتحيز تبعا لغيره لا يكون متبوعا لغيره الا انه وليس كونه متبوعا له
الثالث الحكم وكونه حالا والعرض ليس بمتحيز بالذات بل انما يتحيز تبعا لمحل الجوهر فلا يقوم به غيره الوجه
الثاني العرض المتقوم به لا يجوز ان يقوم بنفسه وان قام بعرض آخر عاد الكلام فيه ولا يتسلسل الاعراض

المقوم بها الى غير النهاية والا يجمع تلك الاعراض المتسلسلة حاصلة لا في محل وهو غير باطلة اذ لا يمتنع قيام العرض ابتداء او
منتهيا بجوهر بل لابد من تحقق مقوم م وان انتهت الاعراض المقوم بها الى الجوهر فالعرض قائم به لان الكل تابع له لا له الجوهر في
تحيز وهي فلا يكون مقوما لما هو عرض المقدر خلافه وهما اي هذان ضعيفان اما الاول فلانا لا نسلم ان القيام هو التبعية في التحيز
كما ذكرتم بل هو الاختصاص الناعت وهو اختصاص شيء بآخر اختصاصا يصير به ذلك الشيء نعتا للآخر والآخر منعوتا به كما في
الاوصاف والاحوال بالنسبة الى محالها كاختصاص السواد بالجسم لا كاختصاص الماء بالكوز وحينئذ يتحقق معنى القيام بهذا دون
ذاك واما الثاني فلان المتحيز بالذات هو الجوهر والعرض قائم به وليس للمتحيز تحيز تبعا للتحيز والاكوان التي هي التحيز
مشروطة بنفسه الخ قلنا يوصف التحيز العام بكذا لكون الجوهر ولانه يعم التحيز بالجوهر حتى يسمى عرضا في التحيز فاذا كان ذلك
الغرض بعد التحيز فقد اشترط قيام الجوهر بعارض وهو اشتراط الشيء بنفسه او بشيء اخر قلنا بعد التحيز العام بالجوهر فيكون
قيام كل جزء مشروطا بقيام جزء آخر قبله وهكذا الى لا نهاية هذا الامر الثالث او صار في البارئ تعالى فانه يمكن تسميته من غير
شانه تحيزه ذاته وصفاته واما الوجه الثالث فلانه لا يبعد ان يقوم عرض بعرض ثان وذلك العرض الثاني بآخر وهكذا
الى ان ينتهي الى الجوهر فيكون بعضها تابعا لما كل مع جزء تحيز ابتداء والبعض الآخر تابعا للاول وليس يلزم من ذلك كون
الكل قائما بالجوهر تابعا له في التحيز ابتداء بل انما كان الجميع في ذلك اسطوانة لقولنا ان التابع المكون متبوعا الافراد ليس هذا اولى
من حكمهم بجواز ان يكون ما لذاته متعينا لكونه متبوعا ومحلا والآخر متعينا لكونه تابعا وحالا مع سواء كان لما ذكرناه من قيام
العرض بالعرض مع الانتهاء بالآخر الى الجوهر محل النزاع في قيامه مع عدم الانتهاء اليه فالقول به عاقل وقد احتج بعضهم بوجه
بان الشيء الواحد جاز قيام العرض بالعرض لجاز قيام العلم بالعلم كالكلية العلم العام بالعالم لكلية العلم الاول فيلزم التسلسل
وهو مردود بان المنازع فيه قيام بعض الاعراض المختلفة ببعضها دون المماثلة والمتضادة واحتج القائلون بجواز قيام العرض
بالعرض بان السرعة والبطء عرضان قائمان بالحركة التي هي قائمة بالجسم فانها توصف بهما فيقال حركة سريعة وحركة بطيئة ودل
الجسم حالة لم يلاحظ حركته لم يصح بالعروض ان يوصف بانه سريع او بطيء والجواب لا نسلم هذا الاحتجاج لانا لا نسلم ان هذا
فانهما اي السرعة والبطء ليسا عرضين ثابتين للحركة بل هما بسبب تخلل السكنات في السرعة والبطء لاجل السكنات المتخللة بين
الحركات وقلتها وكثرتها فحاصل البطء ان الجسم يسكن سكنات كثيرة في زمان قطع المسافة وحاصل السرعة انه يسكن سكنات
قليلة او لا يسكن والحاصل ان الحركة المتصفة بصفة الجسم المتحرك دون الحركة والتعلل بهم بجواز ان يكون
طبقات الحركات ومراتبها المتفاوتة بالسرعة والبطء انواعا مختلفة الحقيقة وليس ثمة امر موجود ذلك الامر هو الحقيقة
التي هي نوع من كل انواع المختلفة الحقائق واما السرعة والبطء اللذان يوصف بهما الحركات فهي امور نسبية
لا وجود لها في الخارج فانه اذا علم الحركات المختلفة الحقيقة قيس بعضها الى بعض عرض لها في الذهن السرعة والبطء
ولذلك يكونا امرين نسبيتين اختلفا الحركة بحسب اختلافها في المقايسات فانها اي الحركة يكون سريعة بالقياس الى حركة وبطيئة
بالنسبة الى حركة اخرى وعلى هذا فالسرعة والبطء صفتان للحركة اعتباريان ولا نزاع في قيام الامور الاعتبارية بالاعتبارية
انما الكلام في وصفها بامور موجودة في الخارج احتجاج آخر وهو ان كلا من الخشونة والملاسة عرضان مرتبتان بالكيف قائمان

قائمان بالسطح لانه الذي يوصف بهما والسطح عرض فاشار الى جوابه بقوله واما الخشونة والملاسة فلا نسلم انهما كيفيتان
اي لا نسلم انهما من مقولة الكيف بل هما من مقولة الوضع الى هي الهيئة الحاصلة باعتبار نسبة الاجزاء وان سلم انهما كيفيتان موجودتان فقيامهما بالجسم
الذي هو السطح المنقسم انتساب الى الخشونة الاشعرية ومتبوعة محققي الاشاعرة الى ان العرض لا يبقى زمانين فالاعراض جملتها
غير باقية عندهم بل هي مع التقضي والتجدد ينقضي واحد منها ويتجدد الآخر مثله وتخصيص كل من الآحاد المنقضية المتجددة بوقته
الذي هو فيه انما هو للقادر المختار فانه يخصص بمجرد ارادته كل واحد منها بوقته الذي خلقه فيه وان كان يمكنه خلقه قبل ذلك
الوقت وبعده وانما ذهبوا الى ذلك لانهم قالوا ان السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقائه عن
الصانع بحيث لو جاز عليه العدم تعالى عن ذلك علوا كبيرا لما ضره عدمه فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان
هو متجددا محتاجا الى المؤثر دائما كان الجوهر ايضا حال بقائه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه فلا استغناء
اصلا ووافقهم على ذلك النظام والكعبي من قدماء المعتزلة وقالت الفلاسفة وجمهور المعتزلة ببقاء الاعراض سوى الازمنة
والحركات والاصوات ثم اختلفوا فذهب ابو علي الجبائي وابنه وابو الهذيل الى بقاء الالوان والطعوم والروائح دون العلوم والارادات والاصوات
وانواع الكلام والمعتزلة في بقاء الحركة والسكون خلاف كما ستعرفه فيما بعد الكل ان قالوا اي الفلاسفة ما لا يبقى من الاعراض لا يتصور
تخصيصه بوقته ولا يتقدم ولا يتأخر اي لا يمكن ان يوجد قبل ذلك الوقت ولا بعده لا استناده الى علة مخصصة لذلك الاختصاص
احتج الاصحاب على عدم بقاء الاعراض بوجوه الاول انها لو بقيت لكانت باقية اي متصفة ببقاء قائم بها والبقاء عرض
فيلزم قيام العرض بالعرض قلنا لا نم ان البقاء عرض بل امر اعتباري يجوز ان يتصف به العرض كالجوهر وان سلم كونه عرضا فلا
امتناع في قيام العرض بالعرض كما مر الثاني انها لو بقيت لكان عدمها في الحالة الثانية ممتنعا لان الله سبحانه قادر على ذلك اجماعا فلو
بقي العرض في الحالة الثانية موجودا لكان وجوده ممتنعا فيها والا اجتمع المثلان وذلك لانه لو بقيت الاعراض يوجد في كل آن
جاز اتفاقا فيكون باطلا قلنا الانعدام الاول عنها ان جواز ايجاد مثله في محله في الحالة الثانية
ليس مطلقا بل مشروط بانعدام الاول والا يحصل فيه المحذور لان الجائز هو ايجاد مثله في محله في الحالة الاولى على تقدير عدم الكل
الاول فيها وايضا ما ذكرتم بعينه يجري في الجوهر لانه يجوز خلق مثله في حيزه في الحالة الثانية موجود اجماعا فلو كان باقيا
لامتنع حلول مثله في حيزه لامتناع اجتماع المتحيزين بالذات في حيز واحد فانتقض الدليل بالجوهر الثالث وهو العمدة عند الاصحاب
في اثبات هذا المطلب انها اي الاعراض لو بقيت اي لو كانت باقية الزمان الثاني من وجودها امتنع زوالها في الزمان الثالث وما بعده
واللازم الذي هو امتناع زوالها باطل بالاجماع وشهادة الحس فانه يشهد بان زوال الاعراض واقع بلا اشتباه فكذا الملزوم
الذي هو بقاء الاعراض باطل ايضا بيان الملازمة انه لو زال العرض بعد بقائه فاما ان يزول بنفسه او بفاعل ذاته فانتفاء ذاته
بزواله لان زواله اي زوال العرض المقتضي لزواله وذلك لان الامر الموجود في وقت عدمه لذاته اي لا بانتفاء شيء فيكون فاعلا
موجبا ومؤثرا في الضد على محل العرض او لا يوجد بل ذاته هو الفاعل المعدم بالاختيار واما ام عدم
وهو زوال الشرط ومنع الاقسام الاربعة الحاصرة للاحتمالات العقلية باطلة اما زواله بنفسه فلانه ذاته لو كانت
مقتضية لعدمه لوجب ان لا يوجد ابتداء لان مقتضى ذات الشيء من حيث هو لا يمكن مفارقته عنه واما زواله بطريان ضده
على محله فلانه حدوث الضد في ذلك المحل مشروط بانتفاء عنه فان المحل ما لم يخل عن ضده لم يمكن اتصافه بضد لتضاد

فلو كان انتفاؤه ام المحدد معللا ببطلانه لزم الدور لان كل واحد من انتفاء الضد الاول وطريان الضد الثاني موقوف
على الاخر معلل به او متوقف على بطلان هذا القسم لما ان التضاد من الطرفين فليس الطارئ بازالة الباقي اولى من العكس
وهو ان يدفع الباقي الطارئ بل الدفع الصادر عن الباقي اهون من الدفع الصادر عن الطارئ فيكون الدفع اقرب الى الوقوع
من الرفع واما زوال المعدوم بمختار فلان الفاعل بالاختيار لا بد له من اثر يصدر عنه والعدم نفي محض لا يصلح اثرا
للمختار بل ولا للفاعل اصلا او نقول لا يعقل كون زوال المختار ما اثره عدم فلا اثر له اذ لا فرق بين قولنا اثره لا
وقولنا لا اثر له بمجرد الامكان فليس الفاعل الذي اسند اليه زوال العرض فاعلا اصلا سواء كان موجبا او مختارا
واما زوال الزوال بشرط فلان ذلك الشرط ان كان عرضا اخر نقلنا الكلام الى العرض الذي هو شرط فيكون
زواله بزوال الشرط الذي هو عرض اخر وهكذا فيلزم وجود اعراض غير متناهية بعضها شرط لبعض وان كان ذلك الشرط
جوهرا او الجوهر في بقائه مشروط بالعرض لزم الدور لان بقاء كل واحد من الجوهر والعرض مشروط ببقاء الاخر وهو فرع عليه
والاعتراض عليه اي على هذا الدليل الذي يعلم منه انا نختار انه يزول لذاته قولكم فلا يوجد ابتداء قلنا لم لا يجوز ان يقتضي
ذاته العدم في الزمان الثاني الرابع خاصة اي من الزمان الثاني فلا يوجد ابتداء بل يلزم ان يكون اقتضاء
ذاته عدمه في زمان مشروطا بوجوده في زمان سابق عليه وانما يلزم ما ذكرتم لو كان اقتضاء
الذاتي ... وذلك ان زوال الاكوان وزوال الزمان الحال لانه زواله اما لذاته او لغيره لا جرم الكلام فيما ذكرنا عنه
في صورة النقض فهو جواب عن صحة النزاع وايضا قد يزول بضده طارئ على محله قولكم ضده ونحو ذلك
المحل مشروط بزواله عنه قلنا ان اوجب الشرط المتقدم على المشروط منعنا كون حدوث الضد الطارئ
مشروطا بزوال الضد الباقي اذ لا دليل عليه سوى امتناع الاجتماع ولا دلالة له على هذا الاشتراط
في الشرط بمعنى المتقدم من حيث امتناع الانفكاك كما ثم منع التعاكس كما يجوز ان يكون كل منهما شرطا للاخر ويكون
الدور اللازم منه دور معية كما في المتضايفين مراعاة الجانب الزوال على نفسها وحينئذ يجوز الاخر مشروطا
بزوال الاخر عنه وبالعكس ولا محذور فيه ذلك لان مرجعه الى التلازم بينهما اي سواء جوز التعاكس في الاشتراط الها
فيها اي زوال الباقي وطريان الحادث معا في الزمان ومع العلية التي بينهما اذ العلة معدومة والمعلول موجود فيكون حينئذ
علة زوال الباقي ومع كونهما معا في الزمان كالعلة والمعلول فانهما متقارنان بحسب الزمان مع كون العلة متقدمة في العقل
والحكم بان الطارئ ليس اولى بازالة الباقي من عكسه باطل لان الطارئ اقوى لكونه سببا وبعد الباقي عنه وايضا قد يزول
لا بفاعل اي لا يحتاج في زواله الى فاعل وذلك الاحتياج انما هو في الوجود وعدمه لا يفتقر الى علة مجرد امتناع
العالم ابتداء ما يفعل فعله ولا اثر للمؤثر ان يكون العدم لا يصلح اثرا الا فيما اذا كان العدم المستمر واما العدم بعد الوجود فيصلح ان يكون اثرا للفاعل ولذلك نسلم
شرط فوجود الجوهر كالمحدود للحادث وما في الزمان او لو كان ذلك من واحد ان كان ذلك الشرط هو وجود المشروط في محله العرض فيدور قلنا
ثم الى الدور ولا نسلم لم لا يجوز ان يكون ذلك الشرط اعراضا لا نهاية لها متعاقبة وانه لا يضر انها نهاية فتنقطع
يزول بعض الاعراض عندنا قسمان قسم يجوز بقاؤه كالالوان وقسم لا يجوز بقاؤه كالحركة فجاز ان يكون عرضا شرط

الوضر

شرط العرض الباقي عرض لا بعينه من اعراض متعددة من الاعراض التي لا تبقى فانها كالحركات متعددة من جملتها تكون فكل
كل واحد من تلك الاعراض المتعددة بدلا عن الاخر فيستمر وجود العرض باستمرار شرطه مع تبادل تلك الاعراض فاذا انتهت تلك
الى ما لا بدل عنه كالحركة الاخيرة من تلك الحركات المعدودة فقد زال الشرط فيزول العرض الباقي بلا دور وجاز ايضا ان
يكون شرط العرض الباقي هو الجوهر وشرط الجوهر هو تلك الاعراض المتبادلة فلا يلزم دور واما اعتبار الشرط تبادل الاعراض الغير الباقية
لان الواحد من هذه الاعراض لا بقاء له فلا يبقى ما هو مشروط به هكذا ينبغي ان يضبط هذا الكلام واعلم ان النظام ذهب بهذا الدليل
الى الاجسام فقال ان الاجسام ايضا كالاعراض غير باقية بل تتجدد حالا فحالا وسيرد عليك في الكتاب ان الجسم ليس مجموع اعراض
مجتمعة خلافا للنظام والنجار من المعتزلة وعلى هذا النقل يلزم من تجدد الاعراض تجدد الاجسام على مذهبهما لا جزم اراد
الدليل فيها وانما يحتاج الى ذلك الا ان الاجسام عندهما مركبة من الجواهر الافراد كما هو المشهور من مذهبه وتوجيه ما ذكرناه
فلو صح هذا اي من طرد هذا الدليل في الاجسام يعلم انه يرد على الاجسام نقضا عليه اي على هذا الدليل عند القائلين
الاجسام وقد يجاب عنه اي عن هذا النقض بانه يمنع في الجسم والجوهر مطلقا فقد يزول العرض بقوم به اي بحلوله بمحاله
عرضا منافيا للبقاء فيقوم ذلك العرض بالجوهر فيزول كالفناء عند المعتزلة فانه عندهم عرض لا محل له ينافي بقاء الجواهر
كلها فان قيل المشهور من المعتزلة البصرية ان الفناء عرض مضاد للبقاء يخلقه الله تعالى لا في محل فيعدم الجواهر فلا يكون حالا
بالفناء كما ادعيتم اجيب بانه جاز ان يخلق ولا في محل ليتعلق بها الارادة به افناء والاولى ان يقال الفناء من شأنه
ذلك العرض الفناء على زعمهم ويجد كونه منافيا للبقاء وان افترقا في ان احدهما قائم بالمحل دون الاخر او بانه قد يزول
الجوهر لعرض لا يخلق الله فيه عندنا معرفة بان ما ذكر او لان هو طريق زوال الجوهر على راي المعتزلة ولنا فيه زوال الجواهر قولهم وسوى
لا يخلو عن الاعراض الا لا يخلق في الجوهر عرضا فيزول قطعا وجواب عنه الحجة ان يقال ان زوال الجواهر وفناءهم
الذي ذكر نوع من انه يقوم به عرض ينافي بقاءه او لا يخلق فيه عرضا لا يخلق بعد وبدونه فلم يمتنع
في العرض الباقي فلا يتم الدليل اصلا المحتجا ايضا الا ان تعود وانت وتعود المستدل الى ان العرض لا يقوم به
عرض فلا تصور فيه واحد الوجهين المذكورين في فناء الجواهر والاجرام من المتكلمين احتجوا بان الدليل ان العالم
لا ينعدم ولا ينعدم فناء الاجسام مع كونها محدثة اذ قد بينا استلزام البقاء الامتناع الزوال وبقاء الاجسام فهو كذلك
لا شبهة فيه اصلا فيمتنع زوالها قطعا وسيأتي في مباحث صحة الفناء على العالم زيادة تحقيق لهذا الموضع
يزداد به الكشف فانتظره ثم لنا بل لهم في بقاء الاعراض طريقان الاول انا نشاهد الالوان باقية
فان انكار بقائها قدح في الضروريات قلنا لا دلالة لها على بقائها بل على ان الامثال مستمرة متواردة لكون امثالها
متواردة بلا فصل كما في الماء الجاري في ترى امرا واحدا مستمرا بحسب الحس وهو في الحقيقة امثال متواردة
على الاتصال الثاني ان يقال لو جاز تجدد الامثال في الاعراض فلتجز في الاجسام فيلزم ان لا نجزم ببقاء الاجسام
وهو باطل اتفاقا قلنا ما ذكرتم تمثيل وكيف تقوى بلا جامع وقد كان فاسدا وليس حكمنا ببقاء الاجسام ناشئا من
استمرارها حتى يجري مثله في الاعراض حيث في ذلك التمثيل بل حكمنا ببقاء الاجسام للخروج الفعل الا ان مثل
يحصه وبانه لولاه اي لولا الاجسام لم يستمر الوجود كما هو المشهور عدم تجويز المجاز

واذا لم يكن الاجسام باقية كان محل الموت غير الجسم الموصوف بالحياة الثالث العرض يجوز اعادته وهو اى اعادته بعد دليل
ان يعاد وجوده في الوقت الثاني الذي هو بعد وجوده الذي هو عقيب وقت وجوده واذا جاز وجوده في الوقت الثاني
مع تخلل العدم بينهما اى وقت متوسط بين الوقتين بعده اى فوجوده فيه بدون تخلل العدم بل على سبيل الاستمرار اولى بالجواز فلا يمتنع
بقاء الاعراض قلنا الشيخ منع اعادة العرض ولا حجر عليه في ذلك وان سلم ان الاعادة جائزة فقياس بلا جامع اى
قياسكم وجوده في الوقت الثاني بلا تخلل العدم على وجوده فيه مع تخلل العدم قياس لا جامع فيه ودعوى الاولوية اى اولوية الوجود
بلا تخلل العدم بالجواز دعوى بلا دليل عليها لجواز ان يكون تخلل العدم شرطا للوجود في الوقت الثاني فيمكن الاعادة دون
البقاء بل نقول ذلك اعني الوجود في الوقت الثاني مع تخلل العدم عندنا جائز وهذا اى الوجود فيه بلا تخلل ممتنع فلا يصح
قياس الثاني على الاول في الجواز اصلا وقد يقال كما ان الحكم ببقاء الاجسام ضروري يحكم به العقل بمعونة الحس كذلك الحكم
ببقاء الاعراض كالالوان ضروري يحكم به العقل بمعونة الحس والطرق المذكورة شبهات في مقابلة حكم ضروري فلا تستحق
فهما لا عبرة بها الا المقصد الثاني العرض الواحد بالشخص لا يقوم بمحلين ضرورة اى بديهة فانا نعلم بالضرورة
ان الحكم بان السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بالمحل الآخر حكم لا يحتاج فيه الى فكر ولا توقف
بينا اى من جزمنا بان العرض الواحد لا يقوم بمحلين وبين جزمنا بان الجسم الواحد لا يوجد في آن واحد في مكانين فكما
ان الجزم الثاني بديهي بلا شبهة فكذا الاول وان نقول ليس نسبة العرض الى المحل كنسبة الجسم الى المكان فلو جاز حلوله في محلين جاز حصول
الجسم في مكانين حتى يرد علينا ان النسبتين ليستا على سواء لامكان حصول اعراض متعددة معا في محل واحد وامتناع اجتماع جسمين
في مكان واحد ويؤيده اى يؤيد ما ذكرناه من ان العرض يمتنع ان يقوم بمحلين ان العرض انما يتعين ويتشخص بمحله كما تقرر
فلو قام عرض واحد بمحلين لكان له بحسب كل محل تعين وتشخص لامتناع توارد العلتين على تشخص واحد واذا كان له تعينان
كان الواحد اثنين هذا خلف وانما جعله مؤيدا لا استدلالا لان الحكم ضروري يحكم به من لا يعرف هذا الاستدلال تنبيه فان قيل المعلوم بالبديهة
اذا علم بطلانه بان النقل لم يقع عن احد والا لكان الجزم العلمي الصحيح لمن حاصلا بدونه ولم يحدث حتى الآن قد نقل من الكلام
هكذا وقع في نسخ الكتاب المشهورة والصحيح ان قدماء الفلاسفة القائلين بوجود الاضافات جوزوا قيام
نحو الجوار والقرب والاخوة وغيرها من الاضافات المتشابهة بالطرفين قالوا المضاف ان قام بكل منهما اضافة
على حدة كان كل منهما مستقلا على الانفراد فلا بد ان يقوم بهما اضافة واحدة ليرتبطا بها والحق انهما مثلان فقرب
من ذلك مخالف لقرب الآخر بهذا وان شاركه في الحقيقة النوعية وهذه المشاركة اعني الوحدة النوعية كافية
في الربط بين المضافين ولا حاجة في الربط الى الوحدة الشخصية وتوضيحه اى توضيح ما ذكرناه من الاختلاف الشخصي للمتماثل
المعنى ان من الاضافات ما له بعد كالابوة والبنوة اذ لا يشتبه على ذي مسكة انهما متغايران لا يتحصل بهذا التوضيح انضمام
وجود الارتباط بها بين المضافين فيلزم اتحادهما بالذات ويلزمهم قيامه اى جواز قيامه بالأكثر من اثنين كالقرب الذي يحصل بين الجوار
والقرب والاخوة مثلا كما تحقق بين شيئين تحقق ايضا بين اشياء متعددة فلو جاز اتحاد هناك لجاز اتحاد ها
هنا ايضا ولا يندفع هذا الالزام عنهم الا بابداء الفرق وقال ابو هاشم التأليف عرض وانه يقوم بجوهرين لا اكثر
اما الاول وهو كونه عرضا يقوم بجوهرين فلانا نرى الجسم صعب الانفكاك واتصال اجزائه بعضها ببعض ليس الا العسر

في الانفكاك الا التأليف يوجب ذلك العسر اذ لولاه لما صعب الانفكاك بين اجزائه بخلاف المتجاورات ولا يتصور الحاجب العسر
وصعوبة الانفكاك كما العدم المحض وهو نفي التأليف صفة ثبوتية موجودة موجبة لصعوبة الانفصال ولا يقوم
التأليف بكل واحد من جزئين ضرورة اى بالضرورة يقوم بهذا الجزء فقط والا لكان بهذا فقط لان التأليف لا يتعقل الا بين امرين
بالضرورة ولو قال ولا يقوم بواحد من الجزئين لكان اظهر فهو قائم بهما اى بكل واحد منهما بمجموعهما من حيث هو مجموع والا كان محالا
وهو المطلوب وجوابه منع ان عسر الانفكاك فيما بين اجزاء بعض الاجسام للتأليف القائم بتلك الاجزاء بل بالفاعل المختار الذي الصق
بافعاله بعض الاجزاء ببعض وخص صعوبة الانفكاك بها واما الثاني وهو انه لا يقوم باكثر من جوهرين فلانه لو قام التأليف
الواحد بجزء من ثلاثة اجزاء فصاعدا لعدم التأليف بعدم جزء واحد من تلك الثلاثة لان عدم المحل يستلزم عدم الحال فيه وانا اذا ازلنا الجوهر
الثالث في محله التأليف قطعا لانه لا صعوبة في الانفكاك فيهما وجوابه ان التأليف الذي بين جوهرين غير التأليف الذي بين الثلاثة
اى يجوز ان يقوم بالثلاثة تأليف واحد كما ذكرتم ونعدم عند فقد جزء من الثلاثة فيكون حينئذ التأليف القائم بالاثنين الباقيين تأليف
الاول العام بالاثنين وان بقي في الحقيقة النوعية والمنع عنده عدم واحد من الثلاثة هو التأليف الخاص العام بالثلاثة وان
التأليف الاول العام بالاثنين على ما يلزم من انعدام التأليف منهما واعلم ان العرض الواحد بالشخص يجوز قيامه بمحل منقسم بحسب
بتمامه ولم العرض انقسام حتى يوجد كل جزء منه في جزء من محله فهذا ما نزاع فيه وقيامه بمحل منقسم على وجه انقسامه بانقسام محله
مختلف فيه كما مثاله واتفاق من يجوز قيامه بمحل على قيام العرض بمحل منقسم على وجه لا يتجزأ ذكرنا ان بطلانه بديهي وما نقل من ابي هاشم ان التأليف
خارج عن القسم الاول الذي لا ينازع فيه الا انقسام التأليف وكونه موجودا في جزء من القسم الثاني فيه مسلم جوازه بين الجواهر عنده
وجوده في التأليف والمشهور ان مراده القسم الثالث الذي علم بطلانه ببداهة المرصد الثالث في الكم فقد تحقق سائر
المقولات لكونه اعم وجودا من الكيف فانه اجل من العدد تعلق المفارقات والمجردات واعم وجود الاعراض اللاحقة لاتفرادها
في ذوات موضوعاتها كعروض الكيفيات والكميات وفيه مقاصد تسعة الاول الكم له خواص ثلاث هو حصرها في المرصد
الاول انه يقبل القسمة لذاته بمعنى ان الجسم الواحد وهي فرض شيء غير شيء وقد يراد بهذا المعنى ما يعم الكم المتصل
والمنفصل ومن العرض الفعلية وهي الفصل والفك بسبب ان كان بالقطع او بالكسر الخ المعنى الاول من خواص الكم وعروضه للجسم
الاعراض يعم بافرادها بواسطة عروض الكم بها فانها انما تقبل القسمة بحسبها ولم يعتبر معه عدد والا شك في انفكاك الجسم
انفصاله والمعنى الثاني لا تقبله الكم المتصل الذي هو المقدار فان القابل يبقى مع المقبول والالم يكن قابلا له حقيقة فلو عرض
وعند الفك والوصل الوارد على الجسم لا يبقى الكم اى المقدار الاول مستقلا لانه متصل واحد هو حد ذاته لا انفصال فيه اصلا بل يزول
ويحصل هناك مقداران اى مقداران اخران لم يكونا موجودين بالفعل والا كان فيه متصلان واحد متصلات غير متناهية بحسب الانفكاك
المعلوم الكم المتصل كالتأليف لان الجسم يقبلها فانه يقبل القسمة الانفكاكية والا لم يمكن اجتماعها مع الكم مع تلك القسمة كما بعد
انحلال الجسم لا يكون فيه والكيفيات لا يمكن اجتماعها معه والمقادير لا يمكن اجتماعه مع الآخر فالقابل للقسمة الانفكاكية هو المادة التي
يعتبرها مع الانفكاك والانفصال دون المقدار الذي هو الكم المتصل ثم نقول انا القسمة الانفكاكية اذا اوردها يقول الانفصال الجسمي
فهي لا يعرض الكم المتصل لا يعرض الكم المنفصل ايضا لانه معروض الوحدات حصلت معروضا لها لا تكون متصلا واحدا

في نفسه بل منفصلا بعضه عن بعض فلا يتصور فيه زوال اتصال حقيقي واذا اريد زوال اتصال المجاورة كانت عارضة
لموضوع الوحدات لا للوحدات في انفسها واذا اريد بها عدم الاتصال مطلقا اعني الانفصال الذاتي فهي عارضة للوحدات
بالذات فانها في ذواتها منفصلة بعضها عن بعض وعارضة لموضوعات الوحدات بواسطتها بالخاصة الثالثة وجود عاد
يعده اما بالفعل في العدد فان كل عدد يوجد فيه الواحد بالفعل وهو عاد له وقد يعد بعض الاعداد بعضها ايضا واما بالتوهم
في المقدار فان كل مقدار خطا كان او سطحا او جسما يمكن ان يتوهم فيه واحد يعده كما يعد الاشل وهو حبل طوله ستون
ذراعا بالاذرع ومعنى العد انه اذا اسقط منه امثاله اي امثال المعدود امثال العاد فني المعدود وقد يفسر العد بانه
العاد للمعدود بالتطبيق لكنه مختص بالمقادير ولا يتناول العدد اذ لا يتاتى التطبيق الا على الوحدة الخاصة الثالثة المساواة
وما يقابلها اعني الزيادة والنقصان فان العقل اذا لاحظ المقادير او الاعداد ولم يلاحظ معها شيئا اخر امكنه الحكم بينها بالمساواة
او الزيادة او النقصان واذا لاحظ شيئا اخر ولم يلاحظ معه مقدارا او عددا لم يمكنه الحكم بشيء منها فقبول هذه الامور من
خواص الكميات واعراضها الذاتيات وهو اي هذا المذكور الذي هو الخاصة الثالثة فرع الخاصة الاولى لانه اذا فرض اجزاء في كم
فاما ان يوجد باجزاء كل جزء منه مفروض في ذلك الكم جزء مفروض في كم اخر او اكثر او اقل فيصح في الكم الاول المساواة او
او بالنقصان او بالزيادة منتسبا الى الكم الثاني ومنهم من عكس فجعل قبول القسمة فرعا لقبول المساواة واللامساواة وفي تحقيقه
ان يقال ان الوهم انما يقسم المقدار اذا لاحظ مقدارا اخر اصغر منه [illegible] ما يساويه وهو شيء وشيء الفصل وهو شيء
القسمة يعني فرض شيء غير شيء باعتبار مساواة بعض منها لما هو اصغر منه ولولا ذلك لم يكن ثم بلا المساواة وعدم المساواة كان قبل القسمة
المذكور او يقال ان كون المقدار بحيث يفرض فيه شيء غير شيء انما هو لاجل عدم مساواته [illegible] لبعض الذي يوجد فيه العقل
اولا شيئا اولولا ذلك لم يمكنه ان يفرض فيه شيئا بعد شيء [illegible] اللامساواة كانه في قبول القسمة الوهمية والطاني
ما في الكتاب لما سوى المساواة واللامساواة العددية او بعكسه لما سوى المساواة واللامساواة المقدارية قال الامام الرازي
لا يمكن تعريف الكم بالمساواة والمفاوتة لان المساواة لا تعرف الا بانها اتحاد في الكم فيلزم الدور وذكر في المباحث المشرقية انه يمكن
ان يجاب عنه بان المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس والكم لا يناله الحس [illegible] واحد عاد العقل
بتجريده [illegible] كما نقول بهذا المحسوس يعني وبهذا المحسوس [illegible]
اخذ في تعريفه [illegible] ولا يمكن ايضا تعريف الكم بقبول القسمة لانه يختص بالمتصلة قد عرفت من الاختصاص
بالمتصل وعدم تناوله للمنفصل اذ القسمة [illegible] الوهمية كما صرح به في المباحث واشير اليه في الملخص وعرفت ايضا ان
الصواب عدم اعتبار ذلك القيد وان القسمة الفرضية تتناول الكم بقسميه معا فيجوز ان تعرف [illegible] وانما توجه كلام الامام
بقوله كما ان اخذ القسمة الوهمية [illegible] انه قد تبين ان الكم المتصل لا يقبل القسمة [illegible] الامام في كتابه
نقيا واضحا فكيف يتصور اختصاص قبول القسمة [illegible] بالكم المتصل واعلم انه وقع في نسخ [illegible] لفظ المنفصل
مغيرا الى المتصل لانه الموافق لكلام الامام في كتابه [illegible] الكلام على النسخ الاول [illegible]
مختصة بالمنفصل كما ستطلع [illegible] تعريف الكم بوجود العاد فانه لخاصة [illegible] الكم

ولا يتوقف معرفتها على معرفته ولذلك عرفه الفارابي وابن سينا بانه الذي يمكن ان يوجد فيه شيء يكون واحدا عادا له سواء
كان موجودا بالفعل او بالقوة المقصد الثاني في اقسامه فانه ان كان بين اجزائه حد مشترك فهو الكم المتصل كالمقدار
فانه يجوز ان يفرض فيه اجزاء وبانه [illegible] باعتبار ونهاية لجزء باعتبار [illegible] ذلك يختلف
بحسب ما ينتهي اليه وتوضيحه ان الكم هو الذي يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء فالذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على
حد واحد مشترك بين جزئين منها فهو المتصل والحد المشترك هو ذو وضع بين مقدارين يكون هو بعينه نهاية لاحدهما وبداية
للاخر او نهاية لهما او بداية لهما على اختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات فاذا قسم خط الى جزئين فالحد المشترك بينهما النقطة واذا قسم السطح
اليها فالحد المشترك هو خط واذا قسم الجسم فالمشترك هو السطح [illegible] حدود له الا بجهة
المشترك يكون بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا واذا فصل عنه لم ينقص منه شيئا ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزءا اخر
من المقدار المقسوم فكانت القسمة [illegible] وهكذا [illegible] النقطة [illegible] الخط بل
فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم [illegible]
حد مشترك [illegible] العيان والا اي وان لم يكن بين اجزائه حد مشترك فالمنفصل كالعدد
فانك اذا اخرجت من العشرة الى الستة [illegible] الى الستة والابتداء الاربعة الباقية [illegible] فلم
يكن بينهما مشترك [illegible] الستة والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين جزئي الخط والكم المتصل اما غير قار الذات اي
لا يجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود وهو الزمان والان مشترك بين قسمي الماضي والمستقبل كما هو اشتراك النقطة بين جزئي خط
فيكون الزمان من قبيل الكم المتصل واما قار الذات اي يجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود وهو المقدار فان انقسم المقدار
في الجهات الثلث فالجسم التعليمي وهو من المقادير او في جهتين فقط فسطح او في جهة واحدة فقط فخط [illegible] الاربعة اقسام الكم المتصل
والكم المنفصل هو العدد لا غير وذلك لان قوام المنفصل بالمتفرقات والمتفرقات هي المفردات والمفردات هي الاحاد والواحد ان كان
[illegible] من حيث هو واحد [illegible] الاحاد بالذات [illegible]
امور معروضة للوحدات منفصلة بانفصال الوحدات فكم بالعرض والى هذا المعنى اشار بقوله وانه اي الكم المنفصل للبيان
تنتهي الى وحدات اي الى احاد لما عرفت والوحدة [illegible] الاحاد بان يكون [illegible]
فهو اي المجتمع من الاحاد والكم النوع العدد وان كانت الوحدة عارضة لها اي لتلك الاحاد بان يكون ما خرج من حيث انها
اشياء معينة موصوفة بالوحدات فيكم بالعرض والكلام في الكم بالذات لانه الذي عد من المقولات المقصد الثالث
الابعاد الثلثة الجسمية تسمى الطول وهو الامتداد المفروض اولا والعرض وهو الامتداد المفروض ثانيا المقاطع للاول على زوايا
قوائم والعمق وهو المفروض ثالثا المقاطع للاولين كذلك وانها اي الطول والعرض والعمق يطلق على معان اخر سوى المعاني
التي هي الابعاد الثلثة الجسمية فلا بد من الاشارة اليها اي الى [illegible] المعاني الاخر فانه [illegible] لتحصل الامن من الغلط
الواقع بحسب اشتراك اللفظ ولتتصور حقايقها اي حقائق تلك الالفاظ الثلثة التي الطول والعرض والعمق اما
الطول فيقال للامتداد الواحد مطلقا من غير ان يعتبر معه قيد وبهذا المعنى يقال للخط وحده انه طويل اي ذو بعد

امتداد واحد

ويقال للامتداد المفروض اولا وهو احد الابعاد الجسمية كما ذكرنا ويقال الطول للامتداد الاطول من الامتدادين المتقاطعين في السطح
وهذا هو المشهور بين الجمهور واما العرض فيقال للسطح وهو ما له امتدادان وبهذا المعنى يقال لكل سطح دون عمق عريض و
للامتداد المفروض ثانيا المقاطع للمفروض اولا على قوائم كما ذكرناه وهو ثاني الابعاد الجسمية وللامتداد الاقصر واما العمق
فيقال للامتداد الثالث المقاطع للاولين على قوائم وهو ثالث الابعاد الجسمية كما مر ويقال للثخن وهو حشو
ما بين السطوح اعني الجسم التعليمي الذي يحصره سطح واحد او سطحان او سطوح بلا قيد زائد وبهذا المعنى يقال لكل جرم ذي
ثخن عميق ويقال للثخن النازل اذ الثخن مقيدا باعتبار نزوله ويسمى الثخن الصاعد اعني المقيد باعتبار صعوده
سمكا وبهذا الاعتبار يقال عمق البئر وسمك المنارة ويقال الطول والعرض والعمق لمعان اخر سوى ما ذكر فيقال
الطول للامتداد الآخذ من مركز العالم الى محيطه وهو الرابع من معاني الطول ويقال الطول ايضا للامتداد الآخذ من
راس الانسان ومن راس ذوات الاربع الى مؤخرها وهذا هو الخامس من معانيه ويقال العرض للآخذ من يمين الانسان الى
ذوات الاربع الى شماله وهو الرابع من معاني العرض ويقال العمق للآخذ من صدر الانسان الى ظهره ومن ظهر ذوات الاربع
الى الارض وهذا هو الرابع من العمق واعلم ان هذه الثلاثة المذكورة للطول والعرض والعمق منها ما هي كما مر من الطول
بمعنى الامتداد الواحد الذي هو الخط والعرض بمعنى السطح والعمق بمعنى الثخن الذي هو الجسم التعليمي ومنها ما هي كما مر مع
اضافة الى امر اخر كالمفروض ثانيا واولا فان كون الامتداد مفروضا ثانيا اضافة الى المفروض اولا والعكس وكونه
مفروضا ثالثا اضافة الى المجموع الاولين كما ان المجموع لها ايضا اضافة اليه وقد يعتبر معه اي مع الكم اضافة الى اطول فانه
الطول العاكس لها هو طول منتسب الى قصر فهناك اضافتان الاطولية والطول المضاف للتقييد لكنه عبر عن الاطولية لانها اضافية والطول
لانها عارضة لامر بالنسبة بعد امر يتحقق بينهما الطول والاطول لان القصر ايضا اضافي ويقابل للطول وفيه بعد للقصر ليس بمعنى
مع الاطول وعبر عنهما بالاضافة الثانية لكن فاظهر او اضافة رابعة كالاطول النسبة الى الاطول العاكس لها الى فكم هناك
اضافات الطوليتان والطول الاضافي الاطولية لامر عارض لامر رابع فجعلها اضافة رابعة على ما مر وجعلها ثالثة او
المباحث المشرقية من الكم اذا اخذت مضافة الى غيره فقد يوخذ بحيث لا يكون من شرط اضافتها الى الكم الذي اضافتها
الى شي اخر قد يوجد بحيث يكون من شرط اضافتها الى شي اخر وقد يوجد بحيث يكون من شرط اضافتها الى شي المثال الاول ان
يقال هذا الخط طويل عند ما يقال الخط الاخر انه ليس بطويل او يقال هذا السطح عريض عند ما يقال السطح الاخر انه ليس بعريض او يقال
هذا الجسم كبير عند ما يقال الجسم الاخر انه ليس كذلك ونظيره في الكم المنفصل ان يقال هذا العدد كثير والعاكس لها فهو قليل
نسبة اليه ومثال الثاني الاطول والاعرض والاعمق والاكثر فان الاطول طول بالقياس الى ما هو اطول منه وكذا البواقي او الثالث
قصر وكذا القول في سائر الاقسام المقصد الرابع الكم اما بالذات وهو ما ذكرناه وهينا حاصره اقسام
واما بالعرض وهو اقسام اربعة الاول محل الكم كالجسم اما الجسم الطبيعي فلحلول الخط فيه ولحلول العدد اذا كان
الجسم متعددا الثاني حال في الكم كقول الضوء القائم بالسطح الثالث الحال في محل الكم كالسواد الثالث في الكم المتصل الذي
هو المقدار محله الجسم وانا اعتبر متعددة بجسم كان السواد مع الكم المنفصل في محل واحد الرابع متعلق الكم كما يقال

اما بالنسبة والمنع او القلة وقد يسوق بحسب حيث التعا
حق النوع شيئا جنسا او فصلا ممتنعا باعتبار ذاته
مستوفاة في وصفناه بخواص الكم ما ليس كذلك بالذات فلاحظ هذه الوجوه الاربعة واعلم انه يجتمع في بعض الامور
وجهان من هذه الاربعة كما في الحركة فانها منطبقة على المسافة والانطباق يجري مجرى الحلول فلو كان الحركة محل المسافة
التي هي الكم بالذات او بالعكس فتعرضها التفاوت بالقلة والكثرة والقصر والطول ويعرض لها المساواة والزيادة والنقصان
فيقال سيلان هذه الحركة مساوية لتلك الحركة كما يقال بحسب المسافة ومنطبقة على الزمان انطباقا ما محالة او بالعكس فتعرضها الحالة
بالسرعة والبطء لسبب قلة الزمان وكثرته ويعرض لها ايضا المساواة والمفاوتة بسببه فهذا وجه طار من الوجوه الاربعة وجدت في الحركة وهو
وربما الجسم التعليمي الذي هو محل المقدار متقدرة فهذا وجه اخر من تلك الوجوه وجدت في الحركة ايضا فهي كم بالعرض من وجهين احدهما
حلول الكم بالذات فيها او بعكسه والثاني حلولها مع الكم بالذات في محل واحد المتصل قد يعرض للمنفصل العارض على العارض اذا
قسم الاذرع الى ما بين عشر او الاشد للاذرع فيتعدد حامل الكم المتصل او الابيس بعروض نوع من نوع المنفصل له منها كما
في الاضافات وقد يكون الشي متصلا بالذات وكما منفصلا بالعرض كالزمان فانه كم متصل بالذات يعرض له انه باجزائه
ثلاثة على حدة مشترك هو الان ومنطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيكون منقطعا بواسطة على المسافة التي هي كم بالذات
فيكون كما متصلا بالعرض فقد اجتمع في الزمان الاتصال بالذات والاتصال بالعرض والانفصال بالعرض المقصد
الخامس ان المتكلمين انكروا العدد الذي هو الكم المنفصل خلافا للحكماء للمتكلمين عدم ماله اي العدد الذي هو الكم ركب
من الوحدات والوحدة ليست وجودية وعدم جزء يستلزم عدم الكل ضرورة فالعدد المركب عن الوحدات العدمية يكون عدما
ما انا الوحدة لا يوجد في الخارج اما الاول فلانها لو وجدت الوحدة فلها وحدة لان الكل موجود موصوف بانه واحد ولزم التسلسل
في الوحدات المترتبة الموجودة معا قالوا اي الحكماء في جواب وحدة الوحدة نفس الوحدة على قياس ما قلنا في وجود الوجود
وقد عرفت هذا النوع من الاستدلال مع جوابه فيما سبق الثاني ان الواحد اذا قبل القسمة كالجسم الواحد والمقدار الواحد وجب انعدام
ما فرض فيه لانه ان كان المحل الذي هو الواحد شيئا واحدا كان ذلك الواحد المتجزئ الواحد لان الوحدة فانه عند وجود العدد
والمقدار خلاف والا لم يكن المحل انقسم ضرورة الى الحال الذي فرضناه موصوفا به وهذا ايضا
باطل وان كان كل جزء من المحل فاما بالتمام فيقوم الواحد الشخصي بالكثير وقد عرفت بطلانه به او لا بالتمام فيكون
جزء منه قائما بجزء واحد او اجزاء وهو المراد بالانقسام بمعنى العام بحال تحت انقسام المحل وقد اعترض على هذا الاستدلال بانه يجوز
ان يقوم بالمحل المجموع المحل المنقسم من حيث هو مجموع ويكون صفة له ولا يلزم انقسامه بانقسامه فيسمى حلولا غير سرياني فاشار
المصنف الى جوابه بقوله وقولهم فان هذا العرض الذي ذكرتم انما يصح فيما يكون حلوله في المحل المنقسم حلولا سريانيا فيلزم
بدونه لا يلزم انقسام الحال بانقسام محله لا حال الحال ولا فائدة فيه لانا نبين ههنا ان كل جزء من المحل المنقسم الذي حل فيه
صفة منقسمة مع بقائها والا يصح السريان الا ذلك وفيه بحث لان حاصله الاعتراض المذكور انه لم لا يجوز ان يكون الحال ولا
شي منه في شي من اجزاء المحل لمكان صفة له دون الفروض فيه عن حيث انه لا يكون حالا في المجموع من حيث هو ولا يكون حالا
في شي من اجزائه كالنقطة والخط والاضافة فانها محلها عند العامل هو حدوده هذا ولو اوجدنا بمثله كذلك كان الحال المنقسم يجب ان يكون

اي لا نقض فيهما لما ... الوحدة لا بمعنى ... [illegible]

منقسما بحسبه فاذا كانت الوحدة وجودية لزم انقسامها بانقسام الجسم الذي حلت فيه وانه اعني انقسام الوحدة ضروري
البطلان فوجب ان لا يكون الوحدة امرا اعتباريا فان قلت الوحدة التي هي صفة الجسم بحسب الاوان كانت وجودية وجب انقسامها
بحسب الخارج وان كانت اعتبارية وجب انقسامها بحسب التوهم وكلاهما محال قلت لا نسلم لزوم الانقسام بحسب الخارج على تقدير عدم الاسلام
اعني الوحدة فلا يلزم انقسامها اصلا لا تحققا ولا توهما ملحوظا حينئذ لا تجامعها الانقسام ولا يمكن اعتبار ... العطف في
الامور الخارجية وثانيها اي ثاني المسالك انه يلزم الابتداء اي من غير استعانة بعدمية الوحدة على ان الكثرة عدمية والا
وان لم تكن عدمية بل وجودية فان قامت والاظهر ان يقال والا فانها اي الكثرة بالكثير فان قام ذلك بالواحد حاصل بكل واحد
من الكثرة كان ما علم بطلانه بالبديهة مع استلزامه ههنا محالا آخر وهو ان لا يبقى فرق بين الواحد والكثير كان الواحد
اثنين وان قام بالكثير على سبيل التوزيع بان يقوم بشيء من الاثنين شيء لم يكن الاثنين صفة واحدة ونحوه
كحاله عينية او يقوم بالكثير من حيث هو عرض له صار به واحدا فينتقل الكلام اليه اي الى ذلك الامر الذي صار به الكثير
شيئا واحدا فاما ان لا يكون فيه واحد محض فيقول ذلك الامر اما ان يكون الكثير ... او ... صار به
صار واحدا ويلزم التسلسل فوجب ان لا يكون الكثرة التي هي العدد امرا اعتباريا وهو المطلوب واعلم ان الواحد كما يطلق على ...
على معان كالواحد بالاتصال والاجتماع ووحدة امر وجودي بالضرورة لانا نشاهد اتصال الاجسام واجتماعها وهو
مقال ان الذي هو المتصل والمجتمع وليس انفس الوحدة واما الاتصال والاجتماع فلا نسلم كونهما موجودين فضلا عن ان يكونا
مشاهدين وشهادة الحس باتصال الجسم انما هي ... في الاتصال بمعنى ... جعل الوحدة نفس الاتصال والاجتماع
وان جعلت ... بان عدم الانقسام العارض للمتصل والمجتمع باعتبار الاتصال والاجتماع كان امرا اعتباريا
كما صرح به بقوله ولكونه لا ينقسم اذ لا يلحقه ... فيه شيء عدمي وانه اعتباري لان العدم ماخوذ فيه والكثرة المسماة
بالمجموع الوحدات فهي ايضا عدمية والوجود فان كانت الوحدات موجودة كالوحدة الاتصالية والاجتماعية كانت الكثرة المركبة
منها موجودة ايضا ولعل ... سوى تلك الوحدة الا الاتصالية الموجودة وان كانت الوحدات امورا معدومة كالوحدات
اللاانقسامية كانت الكثرة المركبة منها معدومة من غير تفاوت لا يقال ان الكثرة عدد موجود ولانه لا شيء من العدد بموجود
بل الحق هو التفصيل وفيه بحث لانه مبني على ان الاتصال والاجتماع نفس الوحدة مع كونهما وجوديين والصواب ان
... لشان ... الوحدة الاعتبارية كما اشرنا اليه ثم ان ههنا معارضة للقائل الكثرة موجودة وهي ان عالم ان
العدد امر واحد قائم بالمعدودات الموجودة قال ابن سينا العدد له وجود في الاشياء ووجود في النفس ... الاعداد
بقول من قال لا وجود له الا في النفس نعم لو قال لا وجود له مجردا عن المعدودات التي في الاعيان الا في النفس لكان
حقا فانه لا يجرد عنها ... فاما ان ... الموجود العدد ... فذلك امر لا شك فيه ... وجود العدد ...
المعوقة ... فاشار المصنف الى دفع هذه المعارضة بقوله واما ان امرا واحدا يقوم بالمجموع الذي هو المعدودات
لم يكن ذلك الامر واحدا موجودا بل كان اعتبارا ضرورة ان الاثنين المجتمعين لم يوجد واحد
بالهوية وان ... بيان ... استعان بما ذكرناه فاستبصر بوحدة الحركة ... فانهما اثنان اي الاثنينية

فانه بها واحد فلا نتصور كونها امرا موجودا فضلا عن كونه واحدا بالهوية او استبصر بشخص موجود في المشرق و
شخص آخر موجود في المغرب فانهما ايضا اثنان اي موصوفان بالاثنينية ونعلم بالضرورة انه لم يقم بهما معنى واحد بالهوية
وان امكن ان يقوم بهذين الاثنين الموجودين معنى موجود فيه بعيدة بخلاف الاثنين الاولين اذ لا يمكن ان يقوم بهما امر موجود
اصلا لما ذكرناه بل ذلك الامر القائم بالمعدودات مجرد فرض واعتبار اي امر فرضي اعتباري والا لكان المعدود الخارجي
متصفا به فان اتصاف الموجودات العينية بالامور الاعتبارية جائز وبهذا اندفع الشبهة وتحقيق هذا انا فان الاعيان
متصفة بالعدد بلا شك واما ان العدد العارض لها موجود كما هو قائم بها فيه ... وكذا الحال في الوحدة العارضة
للموجود العيني المقصد السادس في انهم قالوا تقسم الكم الى المتصل والمنفصل كما انكروا العدد بناء على ان تركب الجسم عندهم
من الجزء الذي لا يتجزى كان شيئا فانه لا اتصال بين الاجزاء التي يتركب الجسم منها عندهم بل هو منفصل الحسم لانه لا حس
بانفصالها لصغر المفاصل الى ... الاجزاء عليها واذا كان الامر كذلك فكيف يسلم عندهم ان ثمة اي في الجسم اتصالا
اي امرا متصلا في حد ذاته وهو عرض حال في الجسم وان الاجزاء التي يتركب الجسم منها ... في ... ومحاله
بلا ... ان الجسم مركب من اجزاء ... الاجزاء ... في ...
حصل منها امر منقسم في جهة واحدة ... خطا جوهريا واذا انتظمت ... حصل امر منقسم في جهتين ...
على الجوهريا واذا انتظمت ... انها اتفاق فالخط جزء من السطح والسطح جزء من الجسم ...
الجسم واجزاؤه وكلها ... فلا وجود لمقدار هو عرض اما خطا او سطحا او جسما تعليميا ...
في الاشارة الى ... لكون ... بتركبه من الجواهر الافراد ...
والتفاوت بين الاجسام في الصغر والكبر والزيادة والنقصان راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها ... اجزاء
صغر ... والنقص وقد يقع التفاوت ... انفصال الاجزاء ... فانهما ... بوصف
الجسم بالمساواة واللامساواة ... لكن ... يسمى مقدارا والقسم الغرضية العارضة للجسم على ذلك
التقدير ... فرض جوهر دون جوهر فان كل واحد منهما شيء مغاير للآخر ... على الجسم ... القسم ...
كما اتصاله قائمة ... ولا عاد ... الاجزاء اي لكونها ... الجسم بكل واحد من الجواهر الفردة التي هي اجزاؤه ...
هنا ... الا بالوهم فانه ... ان الجسم ... متصل واحد في نفسه ... بعضه ... المنفصل
... مقدارا ... متصل ... لان ... عدم ...
بالمنفصل والانفصال ... الاجزاء الصغيرة ... العدد في الجسم ...
الكشف انه لا يمكن الاستدلال ... الامور ... وجود مقدار قائم به واحتج الحكماء على ثبوت جوهر
الاول ان الجسم الواحد كالشمعة مثلا يتوارد عليه مقادير مختلفة فان يجعل طوله شبرا وعرضه ذراعا ...
بالعكس ... مدورا او ... مكعبا وهو ما يحيط به سطوح ستة هي مربعات ... فقد يتوارد عليه
مقادير مختلفة مع بقاء جسمه المخصوصة ... عليه ... والمقادير المختلفة ...
الثلاثة وهي الجسم التعليمي لا يقال لا يتغير المقدار فما ذكرتم من المثال بل يختلف الاشكال او اختلافه لا يستلزم

اختلاف المقدار اذ المساحة واحدة فاصح منع الصور المتبدلة لانا نعلم بالمشاهدة ونحكم بالضرورة انه يمكن ان يصير الجسم بعد ما كان كرة
الاخرى واما بالفعل فلا اختلاف في المقدار لان ذلك الجسم اعني القطعة ومكعب مخصوص متساوي الجهات ومع التكعيب
اخرى متحد فيهما وجاز توارد المقادير المتواردة مختلفة بالفعل والحاصل انه يتحد بالقوة مرجعه ان المناظرة في صحة منعها
بطريق العرض واحدة وهذا الاتحاد لا يجدي في اثبات ما هو المطلوب والصفحة الملساء اذا انطبقت على السطح المستوي الذي كان
وحدث سطح اخر هو واحد والتي الواحد كالتفاحة اذا قطعت بان صب مثلا وكونه زائل عنه وعدم الواحد وحصل
فيه سطحان بعد العدم وكان ذلك النوع كرة ما مر والمقدار حيث مقدار اخر وهو زوال سطحين وحدوث سطح واحد وهي زوال
سطح واحد وحدوث سطحين معطي الوجود اي وجود المقدار الذي هو الجسم التعليمي والسطح لان الزائل والمتجدد المذكورين ليسا
محض العدم بل هما موجودان زال احدهما وحدث الاخر وبعطي التبدل اي توارد المقادير والجسم والسطح على سبيل البدل
و به اي بهذا التبدل يتبين انه اعني المقدار لا يكون نفس الجسم لانه حاصل في الحالتين غير متبدل علاوة لجسم التعليمي مع
ولما ثبت السطح مع كونه متناهيا في الوضع متعلق الخط المذكور كما ترى اذا ثبت بالجسم فقد ثبت السطح ايضا وجواب
عما ذكروه من اثبات المقدار الجسمي والسطحي انه يجوز ان يكون الجسم في الزمان الاول واما في الثاني ويتركب الجسم منه فانه لا سطح واحد وتكثر ما يجي
وعدم ما كان بل يتصور فيما ذكرتم من توارد المقادير المختلفة على جسم واحد ما كان من الاجزاء في الطرف اتصل بالوسط
بالعكس فليس هناك توارد مقادير مختلفة بل انفصال الاجزاء وحركتها الى جهة وتبدل اوضاعها وذلك يختلف اشكال الجسم
ويقول فيما ذكرتم في اثبات السطح ليس هناك الا انفصال اجزاء جسم بعضها او انفصال اجزاء جسم واحد بعضها عن بعض فلا
[illegible] وجود مقدار [illegible] الجسم التعليمي تخلخلا [illegible] تخلخلا حقيقيا [illegible]
من اجزائه خلاء [illegible] تخلخلا حقيقيا [illegible] عن اجزائه [illegible]
او يزول الخلاء [illegible] مخصوصة [illegible] محفوظ [illegible] المتغير القابل للصغر
والكبر [illegible] المحفوظ الباقي [illegible] ووجوده [illegible] المتبدل الزائل
والمتجدد لا يكون عدما محضا فثبت وجود المقدار الجسمي الذي هو [illegible] فيكون كلها موجودة وجوابه انه
قبول الجسم للتخلخل والتكاثف تخلخلا [illegible] وجود [illegible] المقادير المختلفة [illegible]
على [illegible] المقصد السابع انهم اعني النظار الكم والعدد والمقدار انما ذكروا الكم المتصل القار الكم وا
ايضا الزمان الذي هو الكم المتصل غير القار لوجهين الاول ان الزمان على تقدير كونه موجودا امس متقدم على اليوم او لا جزء
ايكون الزمان قارا الذات والا كان الحادث في زمن الطوفان حادثا في اليوم وبالعكس وهو باطل بالضرورة بل لكونه
اجزائه ممتنعة الاجتماع وليس يقدم امس على اليوم تقدما بالعلية والذات اي الطبع او الشرف والرتبة لان التقدم
بهذه الوجوه يجامع المتأخر في الوجود وليس الامس مما يمكن اجتماعه مع اليوم وايضا اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون
احتياج بعضها الى البعض [illegible] ولا يتصور بينها تقدم بالعلية ولا بالذات [illegible] فلا تقدم
[illegible] لان التقدم [illegible] الاعتبار [illegible] الامس على اليوم لازم لا يتبدل فهو بالزمان لا غير
عندكم ايما الحال [illegible] فاذا انتفى ما عداه منها تعين كونه بالزمان فيكون للزمان زمان لان معنى التقدم الزماني ان المتقدم في زمان

سابق والمتأخر في زمان لاحق فيكون الامس في زمان متقدم واليوم في زمان متأخر عنه والكلام في ذلك الزمان التقدم
بعض اجزائه على بعض ويلزم التسلسل في الازمنة الموجودة معا اي يلزم ان يكون هناك ازمنة غير متناهية منطبق بعضها على بعض
والزمن يعني [illegible] ومع ذلك اي مع كونه محالا لا يستلزم محالا اخر وهو ان يحصل مجموع تلك الازمنة التي لا ينتهي وينطبق
بعضها مع بعض يكون اشياء متقدم على جزء تقدما بالزمان لامتناع الاجتماع فيكون امس المجموع واقعا في زمان
وهو واقعا في زمان لاحق فزمان المجموع ظرف لو قوعه فيه فيكون ذلك الزمان داخلا في المجموع لانه زمان من الازمنة
المتطابقة والا وان لم يكن داخلا لم يكن المجموع الذي فرضناه مجموعا لخروج بعض الاحاد عنه و يكون خارجا ايضا
عن المجموع لان ظرف الشيء لا يكون جزءا منه اي كونه داخلا وخارجا معا باعتبار المجموع وجوابه عن هذا الوجه بان تقدم
اجزاء الزمان بعضها على بعض وان كان تقدما بالزمان لكنه ليس تقدما بزمان اخر فان التقدم الزماني لا يقتضي ان يكون كل
من المتقدم والمتأخر في زمان اخر بل يقتضي ان يكون السابق قبل المتأخر قبلية لا يجامع فيها القبل مع البعد في القبلية
توجد بدون الزمان فان لم يكن المتقدم والمتأخر اجزاء القبلية من اجزاء الزمان فلا بد ان يكونا واقعين في زمانين احدهما
متقدم على الاخر وان كانا من اجزاء الزمان لم يكن التقدم هناك في زمان زائد على السابق بل هو نفس السابق لان القبلية لكونها
عارضة لاجزاء الزمان بالذات ولما عداها بتوسطها والى هذا اشار بقوله فالتقدم عارض لها اي لاجزاء الزمان بالذات ولغيرها
بواسطتها اي لا يكون لغير تقدم عارض لشيء المتقدم الا عارض لشيء اخر والا تسلسل وكان مع الامس مثلا تقدم
غير متناهية عارضة متصفة بغير متناهية وهو باطل قطعا بل لاجزاء الزمان لما تقدم بالذات وهي الاجزاء الزمانية فان حقيقته
كما تقوم اتصال التصرم والتجدد اعني عدم الاستقرار فاذا فرض فيها اجزاء عرض لها التقدم والتأخر المذكوران لذاتها ولا
تحتاج في عروضها لها الى امر سواها بخلاف ما عداها فانه يحتاج في عروضهما له الى اجزاء الزمان وبذلك ينقطع السؤال عن وجه
التقدم اذا انتهى الى اجزاء الزمان كما قد يسأل لم كان كذا وقد اجيب عنه ايضا بان تقدم الامس على اليوم ليس الا امر لا انه واقع
في الماضي كما ان الامس بعد ما وان انتهى من المستقبل كان نحو اجزاء الوجه الثاني الزمان الحاضر موجود متأخر عن ما بعده من وجود
الزمان لانه لو كان الزمان الحاضر موجودا لكان موجودا اصلا لانه اي الزمان منحصر في الحاضر والماضي والمستقبل
والماضي ما كان حاضرا وصار منقضيا والمستقبل ما سيصير حاضرا وهو الان مترقب فلو لم يكن الاخر موجودا فلا ماضي
ولا مستقبل موجودين فلا وجود للزمان اصلا وهو خلاف المفروض واما الزمان الحاضر الموجود غير منقسم والا فاجزاؤه
اما معا فلزم اجتماع اجزاء الزمان والمفروض خلافه واذا جاز اجتماع اجزائه جاز ان يكون الحادث في الزمن السابق
حادثا في اليوم واما مترتبة فتتقدم بعض اجزاء الحاضر على بعض فلا يكون الحاضر كله حاضرا بل بعضه متقدم والبعض الاخر
الكلام في ذلك البعض الحاضر فيجب الانتهاء الى حاضر غير منقسم لامتناع انقسامه الى ما لا نهاية واذا كان الزمان الحاضر غير
منقسم فكذا الكلام في اجزائه التي الذي سيحضر عقيب هذا الحاضر وهكذا انا اذا لاحظنا [illegible] اذ كل موجود من اجزاء
الزمان ما حضر كان انا ومستقبلا الا وهو حاضر هناك وقد عرفت انه حاضر غير منقسم فيكون اجزاء الزمان غير منقسمة هي
المسماة بالانات فتركب الزمان من انات متتالية وهو ضعيف لان الزمان موجود فيكون الحكم في اجزائه انه

اعني الزمان من عوارضها وينطبق عليها وكذلك الجسم الذي هو المسافة يكون مركبا من اجزاء لا تتجزى لانها اي الحركة من عوارض
اي منطبقة عليه وبالجملة فالزمان والحركة والمسافة امور متطابقة بحيث اذا فرض في احدها جزء يفرض بازائه من كل واحد من الامور
جزء فاذا تركب احدها من اجزاء لا تتجزى كان الاخران كذلك فظهر انه لو كان الزمان موجودا لكان الان الحاضر موجودا ولو
الان الحاضر موجودا لكان الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى وانهم لا يقولون به اي بتركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى فبطل الاستدلال عليكم
الزاما او نبطله بمعنى تركب الجسم من تلك الاجزاء بدليل الدال على امتناع تركبه منها فتم الاستدلال برهانا ولما كان حاصل الوجه
الثاني انه لو وجد الزمان فاما ان يوجد الحاضر او الماضي او المستقبل والكل باطل اجاب عنه ابن سينا بان قال لم قلتم انه لو وجد
الزمان فاما في الان الحاضر او في الماضي او المستقبل فان كلا منها اخص من الوجود مطلقا ولا يلزم من كذب الاخص وانتفائه
كذب الاعم وانتفاؤه وهو مشكل لان وجود الشيء في نفسه مع انه لا يوجد في اوان الماضي ولا في المستقبل متعذر بل غير متصور
وقد ناقض اي ابن سينا نفسه حيث قال في جواب استدلال بعض النطقيين على امتناع وجود الحوادث المتعاقبة الى النهاية حيث
لو كانت الماضية الغير المتناهية لا توجد اصلا لانه يتصور فيها التطبيق فيتصف بالزيادة والنقصان والا فتقوم الماضي او الحاضر
او المستقبل والكل باطل فقد حكم هناك بانه لو لم يوجد شيء من الازمنة الثلثة لم يكن موجودا قطعا ومنع هاهنا وانه نقض
صريح فانه اراد ههنا ... الزمان كالحركة مثلا ويسمى زمانا اذا لم يوجد في شيء من الازمنة لم يكن موجودا الا في الزمان
كالماضي مثلا فانه عندنا موجود في حد نفسه وان لم يكن موجودا في الحال ولا في الاستقبال وهو ظ ولا في الماضي لاستحالة كون الشيء ظرفا
لنفسه وتوضيحه ان المكان موجود في نفسه وان لم يوجد في شيء من الامكنة بخلاف المتمكن فانه ان لم يوجد في مكان لم يكن موجودا
قلت هذا نزاع لفظي اذ المقصود انه لو كان الزمان موجودا لكانت تلك الموجود اما في الماضي او الحال او المستقبل
او الكل لما عرفته قوله لا يلزم من كذب الاخص كذب الاعم قلنا اذا انحصر الاعم في عدة امور كان كل منها اخص منه لم يوجد
شيء منها اي من تلك الامور لم يوجد الاعم قطعا فان العام لا وجود له في الخارج الا في ضمن خاص ما بالضرورة والامام الرازي
بعد تزييفه جواب ابن سينا نقض اي اورد النقض الاجمالي الذي اورده الدليل على عدم الزمان بالحركة بعينها اذا جرى فيها لان الحركة
كالزمان تنحصر في اقسام ثلثة الماضي والحاضر والمستقبل والاخيران منها ما كان حاضرا والمستقبل ما سيحضر فلو لم يكن الحركة
الحاضرة موجودة لم يكن الحركة موجودة ولا شك ان الحاضر منها غير منقسم لانها غير قار فلو تركبت الحركة من اجزاء لا تتجزى وتركبت المسافة
منها وهو باطل بالدليل الدال على ابطال الجزء فيلزم ان لا يكون الحركة موجودة ولكن وجودها ضروري يشهد به الحس
فاستحضر دليلكم وجواب عن هذا النقض ان الحركة كما تطلق تارة على معنى القطع وهو الامر المتصل الذي يعقل للمتحرك
فيما بين المبدأ والمنتهى ولا وجود لها بهذا المعنى لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يتم ذلك الامر المتصل الممتد المسمى بالحركة
لا المنتهى موجودا واذا وصل اليه فقد بطل ذلك المتصل المعقول فلا تصور له وجود في الاعيان بل الحركة بمعنى القطع
انما يرتسم في الخيال كما ستطلع عليه وتطلق اخرى بمعنى التوسط وهو حالة منافية للاستقرار يكون بها الجسم ابدا
متوسطا بين المبدأ والمنتهى ولا يكون في حد واحد آنين والحركة بهذا المعنى مستمرة من اول المسافة الى آخرها وهي ليست منطبقة
عليها بل هي موجودة في كل حد من الحدود المفروضة على المسافة لكنها باستمرارها وعدم استقرار نسبتها الى حدود المسافة

تستلزم ارتسام ذلك الامر المنطبق عليها في الخيال فظهر ان لا نقض بالحركة بالمعنى الاول اذ لا وجود لها في الاعيان
كالزمان ولا بالمعنى الثاني لانها وان كانت موجودة الا انها غير منطبقة على المسافة فلا يلزم من عدم انقسامها
عدم انقسام المسافة ولا ان يكون جزء من اجزائها غير منقسم بل يلزم ان يكون في المسافة حدود غير منقسمة
جزء امتدادها حد الحركة ولا يمكن ان يبطل اصل الدليل بان لعل مثل ذلك يجيء في الزمان اي لا يجوز ان
يكون الزمان ايضا امرا مستمرا كالحركة بمعنى التوسط فان زمان الطوفان لا يوجد الان غير وجد ولو كان الزمان
امرا مستمر الوجود لكان الازمنة كلها واحدة حقيقة وهو ظ بديهة وفيه نظر اذ المذكور في المباحث المشرقية
ان الزمان كالحركة بمعنيين احدهما امر موجود في الخارج غير منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى الكون في الوسط
او منقسم لا وجود له في الخارج فانه كما ان الحركة بمعنى التوسط تفعل الحركة بمعنى القطع كذلك ... الامر الذي هو
مطابق لها وغير منقسم مثلها يفعل بسيلانه امرا ممتدا وهميا هو مقدار الحركة الوهمية فهذا الذي ...
الموجود في الخارج يسمى الزمان بمعنى الان السيال فعند تحقق هذا الكلام انه لا فرق بين الحركة والزمان في ان الموجود
منهما امر لا ينقسم ولا ينطبق على المسافة حتى يلزم تركبها من اجزاء لا تتجزى وكما انه ليس يلزم من استمرار الحركة السيالة
التي لا تنقسم ان يجتمع الاجزاء المفروضة في الحركة الممتدة بعضها مع بعض كذلك لا يلزم من استمرار الزمان الذي لا ينقسم
مقدار الحركة الغير المنقسمة ان يجتمع الاجزاء المفروضة في الزمان المنقسم الذي هو مقدار الحركة المنقسمة حتى يلزم ان يكون
زمان الطوفان في الان ولو وجب ذلك لوجب ان يوجد حركة ... الى غير ذلك
وهو ان الزمان عند الحكماء اما ماض واما مستقبل وليس عندهم زمان هو حاضر بل الحاضر هو الان الموهوم الذي هو حد مشترك
بينهما بمنزلة النقطة المفروضة على الخط وليس من الزمان في شيء لما عرفت انه حد ذو وضع مشترك بين اجزاء الكم المتصل
... وبالجملة فلا يصح ان الزمان الماضي كان حاضرا والمستقبل سيحضر وكما انه لا يمكن ان يفرض في خط
واحد نقطتان متلاصقتان بحيث لا ينطبق احدهما على الاخرى كذلك لا يمكن ان يفرض في الزمان انان متلاصقان
كذلك فلا يكون الزمان مركبا من انات متتالية ولا الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى فيندفع حجة الوجه الثاني بالكلية اصل الحكماء
على وجود الزمان انه يمكن ان نفرض حركتين في مسافة معينة على مقدار من السرعة ونفرض حركة اخرى
مثلها في السرعة فان ابتدأتا معا وانقطعتا معا قطعتا تلك المسافة المعينة معا وبين ابتداء الحركة
السريعة الاولى وانتهائها امكان اي امر ممتد يسع قطع تلك المسافة المخصوصة بتلك السرعة المعينة الا انه
السريعة الثانية لما شاركها في ذلك الامكان ولكن السرعة قطع ايضا مقدار تلك المسافة ولو فرض الحركة على هذه
الحالة وحدها ... مقدار المسافة ... في ذلك الاصل وان ابتدأت احداهما قبل الاخرى
وانقطعتا او انقطعت احداهما بعد وابتدأتا معا قطعت الحركة المتأخرة في الابتداء على التقدير الاول والحركة
المتقدمة في الانقطاع على التقدير الثاني مسافة اقل من مسافة صاحبتها فبين ابتداء الحركة المتأخرة في الابتداء وبين
انتهائها امكان يسع قطع مسافة اقل بتلك السرعة المعينة وهذا الامكان اقل من الامكان الاول ...

مسافة غير الحركة الاخرى وكذا بين ابتداء الحركة المتقدمة في الانقطاع ومن انتهائها امكان يسع قطع مسافة اقل بتلك السرعة المعينة
وهذا الامكان ايضا اقل من الامكان الاول بجزء منه متقدم على الحركة الاخرى وان اختلفتا في السرعة والبطء واتحدتا
في الاخذ والقطع فقطعت الحركة السريعة مسافة اكثر من مسافة البطيئة بين ابتدائهما من الحركتين وانتهائهما امكان يسع
قطع مسافة اقل بطؤا معينا ويسع قطع مسافة اكثر بسرعة معينة فاذن بين الامور الممتدة التي يسع قطع تلك المسافات
امكانات اي استعدادات يقبل التفاوت ويكون امكان جزء الامكان الاخر كالاشياء [illegible] الزيادة والنقصان
والتجزي فهو موجود لان العدم الصرف لا يكون كذلك بل انما بالفرض وتخيله اي تخصيص هذا الوجه وتوضيحه ان الحركة التي تتفاوت
بالزيادة والنقصان ليس ذلك التفاوت بالمسافة وحدها اذ يتصور ذلك التفاوت مع اتحاد المسافة كما اذا قطع سريع
وبطيء مسافة واحدة فان حركتهما [illegible] وهذا اعتبار في المسافة [illegible] ذلك التفاوت
ليس بمذكور اي الصور المفروضة المتقدمة وايضا اي استغناء ذلك التفاوت مع تفاوت المسافة كما في السريعة والبطيئة المفروضتين
اخرا وليس ذلك التفاوت ايضا بحال السرعة والبطء لانه [illegible] الممتدة الذي قد يقع التفاوت
مع الاختلاف في السرعة والبطء كما [illegible] السريعة والبطيئة [illegible] او الاختلاف
اي اختلاف [illegible] مع الاتحاد في السرعة والبطء [illegible] في السرعة ومختلفتين في الابتداء والانقطاع
فتحقق شيء يقبل التفاوت بالزيادة والنقصان والانقسام الى ما يقبل [illegible] الكم [illegible] قبول المساواة
والتفاوت من خواص الكم [illegible] بان حقيقتها [illegible] عن
من السرعة والحركات والجواب عن هذا الوجه [illegible] القطع [illegible] فلا يجب الامر
والفرض ايضا [illegible] وجودها في الخارج [illegible] الامكانات التي هي مقدار الحركة القائمة
ومنه بلا شبهة لامتناع قيام الموجود بالمعدوم ولانها اعني الامكانات القابلة للزيادة والنقصان [illegible] الاعلام
القوم فان ما بين يوم الطوفان ومحمد عليه السلام اكثر مما بين بعثة موسى وبعثة محمد عليهما السلام والاشكال
[illegible] لا موجود [illegible] في الخارج [illegible] القطع [illegible]
لا وجود لها في الخارج [illegible] بالفرض [illegible] موجود [illegible]
لانا نعلم ان ذلك الامتداد [illegible] في الخارج [illegible] اجزاء الا [illegible]
[illegible] بعض [illegible] الامتداد العقلي [illegible] في الخارج [illegible]
وعدم [illegible] ذلك الامتداد ولما كان هذا الامتداد [illegible]
الموجود [illegible] خفاء [illegible] احواله [illegible]
صار [illegible] الموضوع [illegible] اعترض [illegible] هذا الوجه [illegible]
على امكان [illegible] العقلية [illegible]
الزمان [illegible] السريعة والبطيئة ولا

ولا بعضها الا بعضا انما شك ان ويعقل قدم دور اخرى ايضا لما قال الخصم ان الشك انما هو في قابل للزيادة والنقصان
فيكون بعضها اجتمع عندنا بان مجموع الماضي من جهة وقطع الاوقات فلا يجتمع بحكم عليه بقبول الزيادة والنقصان فكيف يكون
بقبولها هذا الامكان الذي يحاولونه اثباته مع انه الماضي من جهة وقطع الاوقات على هذا الا انه نقض على جانب
على الاوقات التي نطلب [illegible] والعلم به حاصل فان الامم كلهم قد ترسموا بالايام والساعات والشهور والاعوام المقصود
بان حقيقته المخصوصة غير كونه كما ومقدار الحركة والاشكال العلم بوجود الزمان لكنه في ثبوت حقيقته والسرعة والبطء
فلا دور والجواب عن الثاني ان القابل للزيادة والنقصان لا يخلو مجموع اجزائه بوجود او معا فان الحركة ما والمسافة ما
اجزاء الكثير [illegible] مع انه لا وجود لمجموع اجزاء الحركة [illegible] على هذا سواء لم يوجد صح الحكم الى
والنقصان على وجود المحكوم عليه [illegible] اصول [illegible] عدم فلنتفكر في الوجه الثالث ان الاب مقدم على
الابن ضرورة لان الاب موجود مع عدم الابن ثم وجد الابن فاذا اعتبر الاب من حيث انه كان مقارنا للعدم الذي يعقبه الوجود
كان متقدما عليه كما انه اذا اعتبر من حيث وجوده مقارنا لوجود الابن كان معه وليس ذلك العدم نفس جوهر الاب لان المتقدم
لو اضاف [illegible] الابن شيء ومن جوهر الاب اذ لا اضافة فيه اصلا ولان جوهر الاب قد يكون مع الابن كما صورناه
فقد وجد جوهر الاب مع معية الابن ولا شك ان تقدمه على الابن [illegible] والاشارة بقوله وهو لا يكون اي
مع [illegible] التقدم لا يكون [illegible] القبلية [illegible] جوهر الاب فيكون القبلية
[illegible] ذاته ولا هو موجب بعدم الابن معه اي ليس ذلك التقدم عبارة عن مجرد اعتبار عدم الابن مع الاب
لانه اي الاب يعتبر مع العدم اللاحق للابن الطارئ عليه بعد وجوده ولا العدم لا علته بهذا الاعتبار بل هو بهذا الاعتبار
متاخر عنه فالمجاوزة القبلية البعدية كما تخلفت العدم المعتبر معه اي مع الاب لان العدم المعتبر معه قد يكون موجبا للتقدم
وقبليته قد يكون موجبا لتاخر وبعدية كما عرفت فلا يكون القبلية نفس العدم والا لكان اعتبار العدم مع الاب موجبا
لتقدمه ابدا ولا يكون البعدية ايضا نفس العدم مثل ما ذكره قد يعرضان اي عرض الامر الذي ذكرناه من العدم يختلف القبلية
والبعدية بل العدم قبل اي عدم وجود الابن كما العدم بعد اي بعد وجوده وليس قبل كبعد اي ليس قبلية القبل كبعدية البعد
فلا يكون شيء منهما نفس العدم [illegible] ولا ما هو داخل عدم الابن والبعدية [illegible]
ولا ما هو داخل وجود الاب [illegible] القبلية والبعدية [illegible] الامور [illegible] فيه عان محلا
وقد تبين لنعروض القبلية والبعدية للاب والابن [illegible] والاقتضاء [illegible]
يتصف بهما لذاته ومخصصه اي ملخص الوجه الثالث وتحريره ان هناك شيئا يلحقه القبلية والبعدية لذاته عن غيره في العموم
انه يتقدم ويتاخر كالاب والابن وهو الحكم ان بعض قبل بعد ولا بعد قبل لانه صفة الشيء [illegible]
عنه وانما هذا الاشياء التي هو منشأ التقارب في القبلية والبعدية فهو في الذات [illegible] قبل [illegible] بعد [illegible]
لانا لو فرضنا جوهر الاب من حيث جوهره لا امتنع ان يوجد قبل ذلك قبل الابن ولا بعد بل نسبة جوهره الى القبلية
والبعدية على سواء وكذا الحال في جوهر الابن فانه من حيث هو جوهر لا امتنع ان يوجد قبل الابن او بعده فهذه الاشياء

انما يلحقها التقدم والتأخر بسبب الزمان الذي يلحقه القبلية والبعدية لذاته فكان الاب متقدما لكونه في زمان متقدم
والابن متأخرا لكونه في زمان متأخر ولولا ملاحظة ذلك اي لولم يلاحظ وقوعهما في ذلك الامر الذي هو معروض بالذات
للقبلية والبعدية بل اعتبر الذاتان اعني ذاتي الاب والابن من حيث هما هما بلا اعتبار امر اخر معهما لم يكن ثمة تقدم ولا تأخر
فذلك الامر الذي يلحقه التقدم والتأخر لذاته هو الذي سميناه الزمان اذ لا نعني بالزمان الا الامر الذي يكون عارضا لذاته
قبلية وبعدية لذاته بحيث يمتنع ان الجزء الموصوف منه بالقبلية يمتنع ان يتصف بالبعدية والموصوف منه بالبعدية يمتنع
ان يتصف بالقبلية والجواب عن الوجه الثاني ان ذلك الذي ذكرتموه اعني القبلية والبعدية اعتبار عقلي لا وجود له
فان عدم الحادث متقدم على وجوده ذلك التقدم الذي ذكرتموه في الاب والابن قطعا فيكون العدم عارضا للعدم و
لو كان ما يعرض للعدم ويكون صفة له لا يكون امرا موجودا محققا في الخارج بل يكون امرا موهوما اعتباريا فلا نسلم
كما موجودا فلا يلزم ان يكون معروض القبلية والبعدية بالذات موجودا خارجيا كما ادعيتموه المقصد
الثامن في حقيقة الزمان وفيه اي الزمان باعتبار تحقيقه مذاهب خمسة الاول قال بعض قدماء الفلاسفة
انه اي الزمان جوهر لا عرض مجرد عن المادة لا جسم ولا جسماني لا يقبل العدم لذاته فيكون واجبا بالذات وانما قلنا ان الزمان
لا يقبل العدم لذاته اذ لو عدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل وذلك المذكور هو معنى
الزمان لما سلف من ان البعدية لا بالزمان يجامع فيها البعد القبل فمع عدم الزمان زمان فيكون الزمان موجودا
حال كونه مفروضا معدوما هذا خلف واذ قد لزم من فرض عدمه وجوده كان عدمه محالا لذاته فيكون وجوده واجبا واذا ثبت
ان الزمان واجب الوجود لذاته ثبت انه جوهر قائم بذاته مجرد عن شوائب المادة وهو المطلوب ثم ان حصل الحركة فيه وجدت
لا جرم انه نسبة المسمى زمانا وان لم يوجد حركة فيه يسمى دهرا وجوابه اي جواب ما استدل به هذا المذهب من وجوه الاول ان
هذا الذي استدللتم به ينفي انتفاء الزمان وهو طريان العدم عليه بعد وجوده ولا ينفي عدمه ابتداء بان لا يوجد اصلا
لانه لا يصدق ان يقال لو عدم الزمان اصلا ورأسا لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد حتى يلزم اجتماع
وجوده وعدمه معا انما يلزم هذا المحال على تقدير عدمه بعد وجوده وعلى تقدير وجوده بعد عدمه ايضا فالممتنع على الزمان
هو العدم الذي يكون بعد وجوده والعدم الذي يكون قبل وجوده والعدم بعد الوجود او قبله اخص من العدم المطلق
فلا يوجب امتناعه امتناعه لان العدم المطلوب نفيه هو العدم المستمر الذي ليس مسبوقا بالوجود ولا سابقا عليه
وهذا القدر منه ليس ممتنعا على الزمان فلا يكون واجب الوجود لذاته اذ الواجب الثاني من وجوه الجواب عن ذلك الدليل
هو النقض بانه لو صح ما ذكرتم من انه لو عدم بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل كذلك في الزمان منقوض
بتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض فانه يستلزم الزمان لما قلنا من لزوم التسلسل الا انه بحسب التطابق يجاز
ان يكون تقدم وجوده على عدمه او تقدم عدمه على وجوده كذلك اي يكون التقدم والتأخر بين وجوده وعدمه لذاتهما
كما بين اجزاء الزمان وفيه نظر لما تقدم من ان التقدم بين اجزائه تقدم زماني لكنه ليس بزمان زائد عليها التقدم والتأخر
بل ذلك من نوعه الا ان التقدم والتأخر فيما بينهما من شأن نفسه وانما يحتاج في عدم الزمان فانه لا يستدعي لزاما لامتناعه

لا اشدها ولا اضعفها لابتداء يكون معه زمان ليعرض له التقدم او التأخر بحسبه ويختص الكل واحد من التقدم والتأخر حوادثا
كان زمانا لم يحتج في تقدمها الى زمان زائد عليه واذا لم يكن شيء منهما زمانا احتيج فيهما الى الزمان ولما كان احدهما زمانا
والاخر ليس بزمان احتيج الى الزمان في الاخر دون الاول وما نحن بصدده من هذا القبيل الوجه الثالث من وجوه الجواب
انه حكم بان عدم بعد وجوده او قبل وجوده ليس الا بالزمان انما يصح ان لو كان العدم معروضا للتأخر او للتقدم وانه
لكونه معروضا لما ذكره عندكم فانه اي التأخر موجود على رأيكم وكذلك التقدم اذ لو لم يكن كذلك لكان الزمان
بثبوت التقدم والتأخر ولا ثبوت له وجها وانه نفي محض وعدم صرف اعني عدم الزمان كيف يعرض له العدم والتأخر
الوجوديان العدم لا يعرض له الا امر ذهني الذي لا يطابق الواقع ولا اعتقاده اصلا واذا لم يكن العدم معروضا للتأخر
نفس الامر لم يتم ذلك البيان وثانيها اي ثاني المذاهب في حقيقة الزمان انه الفلك الاعظم لانه محيط بالكل اي بكل الاجسام
المتحرك المحتاج الى مقارنة الزمان كان الزمان محيطا بها ايضا وهو استدلال موجب من الشكل الثاني فلا ينتج لعدم
موجبتين على ان الاحاطة المذكورة في المقدمتين مختلف المعنى قطعا فلا يتحد الوسط ايضا وثالثها انه حركة الفلك الاعظم
لانه غير قار كما ان الزمان غير قار ايضا وهو ايضا استدلال من الشكل الثاني قيل فانه ايضا استدلال موجب من الشكل الثاني
فلا ينتج كيف والحركة توصف بالسرعة والبطء بخلاف الزمان ورابعها وهو المشهور بين القوم وهو مذهب ارسطو
انه مقدار حركة الفلك الاعظم واحتج ارسطو على ذلك بانه اي الزمان متفاوت بالزيادة والنقصان فهو كم لما علم
من ان المساواة والمفاوتة من خواصه وقد ثبت بالبرهان امتناع الجزء الذي لا يتجزأ وتركب الجسم منه فلا يكون الزمان
مركبا من آنات متتالية والا تركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزأ فلا يكون الزمان كما منفصلا لاستلزامه تركبه من الآنات المتتالية
التي هي الوحدات بل يكون كما متصلا فهو مقدار اذ الكمية المتصلة يلاقي اجزاؤها على حدود مشتركة وليس مقدارا للا
قار لعدم اجتماع اجزائه والا كان الزمان قارا مثلا لان مقدار القار قار بالضرورة لكون المقدار حالا فيه والا كان
اجزاؤه المتفاوتة مجتمعة معا فهو مقدار لهيئة غير قارة للجسم المتحرك الذي لا يتصور وجوده منفكا بدون الزمان وهي
الحركة ويمتنع انقطاعها اي انقطاع الحركة التي يكون الزمان مقدارا لها والا انقطع الزمان ايضا فيلزم عدمه بعد وجوده وهو
المحال الذي اثبت في المذهب الاول بعينه فيكون الزمان مقدار حركة مستديرة لان الحركة المستقيمة ينقطع لامتناع
الابعاد فلا تزيد الحركة المستقيمة الى غير النهاية وهو وجب ان يكون مقدار حركة مستديرة
عن متحرك واحد فلا يكون ايضا استمرار المستقيم ودوامها بانعطاف المتحرك عن جهتها الى جهة اخرى وهي اي الحركة المستديرة
في الحركة الفلكية ولا شك انه يقدر به اي بالزمان سائر الحركات المختلفة بالسرعة والبطء فيقال تحرك هذا مثلا
في ساعة وتلك في ساعتين وعلى هذا فيكون الزمان مقدارا للاسرع منها لان اسرع الحركات يكون مقدارها اقل
فان قيل الزمان يقتضي سرعة الحركة وهو لا يمكن ان يقدر به الحركة لانه يحتاج المقدار لان الاكبر يقدر بالاصغر دون العكس
فيقال هذا الذراع كذا ذراعا وهذا الذراع كذا ذراعا اصبعا فان الاصغر يعد الاكبر لاشتماله الاكبر على
مثل الاصغر مرتين والاكبر لا يعد الاصغر لاستحالة اشتماله على مثل الاكبر وقد علم ان اسرع الحركات الموجودة هي الحركة اليومية

التي هي حركة الفلك الاعظم فالزمان مقدار الحركة الوضعية فيتقدر به تلك الحركة اولا وبالذات وسائر الحركات ثانيا وبالعرض
وهو اي المذكور من الاعتراض على انه مبني على امور كلها ممنوعة الاول ان الحركة لها مقدار وهذا انما يتم اذا ثبت انه قابل للتفاوت
لذاته ولم تذكره في الزمان الثاني انتفاء الجزء الذي لا يتجزى والا جاز كون الزمان كما منفصلا وقد استدل على امتناع الجزء
بوجوده كما ستعرفه الثالث انتفاء عدمه اذ لو جاز عدم الزمان لجاز ان يكون الحركة مقدار كم منقطع والدليل الدال
استدل على امتناع عدمه قد عرفت ما فيه من الخلل الرابع انه لم يجوز ان يكون فانه اذا لم يجب ذلك جاز ان يكون الحركة المستقيمة
مستمرة بلا انقطاع على سبيل الرجوع والانعطاف فيكون الزمان مقدارها وما يتمسك به في اثبات السكون بينهما ستعرف ما فيه
الخامس انه لو كان الزمان محلا اما الوجه او العرضية الاولى انه كرسما التردد ونفي الوجود وعرضيته في انتفاء محلا
موجودا بنفسه فيكون وجوده وعرضيته معا لم يثبتا اي لم يثبت وجود الزمان لما ذكرنا ولم يتعرض وجوده ولم يثبت عرضيته
ايضا فلا يلزم ان يكون له محل فضلا عن ان يكون محله حركة الفلك الاعظم ولا يخفى عليك ان منع الوجود مقدم بالطبع على سائر المنوع الذي ذكره
ثم انه شرع في المعارضة فقال وبطلانه اي بطلان كون الزمان موجودا مقدارا للحركة على ما ذهب اليه ارسطو ومن تابعه من ان الاول لو وجد
الزمان على انه مقدار الحركة كما ذكرتم لكان مقدارا للموجود المطلق اي لو وجد لكان مقدارا للكل موجود حتى الواجب بالذات
وان ابطال اللازم فلانا كما نعلم بالضرورة ان من الحركات ما هو موجود الآن ومنها ما كان موجودا في الماضي ومنها
ما سيوجد في المستقبل نعلم ايضا بالضرورة ان ما هو موجود الآن مع الحوادث كان موجودا قبلها فهو باق
اي سيبقى موجودا بعدها فهما يشغل ولو جاز انكار احدهما جاز انكار الآخر ايضا وهو بديهي قطعا ثم حال الاعراض الحاصلة
واذا كانت القبلية والمعية والبعدية المشهور منها الحادثة لكل عرض منها الحركة كان الزمان موجودا اي بعضها الحركة
مقدارا لها ومنطبقا عليها لو وجد بعينه لكل ولسائر الموجودات كونه مقدارا لها ومنطبقا عليها واما بطلان اللازم
فلانه اي الزمان اما قار فلا ينطبق على غير القار ولا يكون مقدارا له او غير قار فلا ينطبق على القار فلا يكون مقدارا
للموجودات باسرها لاشتمالها على موجودات قارة وغير قارة فان قيل نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة المتغير الى الثابت
هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد فان الزمان عارض للمتغيرات دون الثابتات قلنا ما ذكرتم فمعتمد وقع
الاصطلاح كما نص سبيل الاصطلاح وقد علمنا ما قلنا اي على عبارات قالها المس ليس فيه ما ذكرناه ومن الكلام
لا يتقيد بالبيان هنا وتوجيه ذلك القول ان الموجود اذا كان له هوية اتصالية عرف ان لا اخر كان مشتملا على متقدم
ومتاخر لا يجتمعان فله بهذا الاعتبار مقدار غير قار وهو الزمان فيطلق على تلك الهوية ولكل جزء المتقدم
مطابقا لزمان متقدم وجزؤها المتاخر مطابقا لزمان متاخر ويسمى هذا الوجود سيما متغيرا تدريجيا لا يوجد بدون الانطباق
على الانطباق الزمان والتغير الدفعي انما يوجد في ان هو طرف الزمان فهي ايضا لا توجد بدونه واما الامور الثابتة التي
لا تغير فيها اصلا لا تدريجيا ولا دفعيا فهي وان كانت مع الزمان العارض للمتغيرات الا انها مستغنية في حد انفسها عن الزمان
بحيث اذا اعتبرت ذواتها ممكن ان يكون موجودة بلا زمان فاذا نسب متغير الى متغير بالمعية او القبلية فلابد هناك من زمان
في كلا الجانبين واذا نسب ثابت الى متغير فلا بد من الزمان في احد جانبيه دون الاخر واذا نسب ثابت الى ثابت بالمعية كان بحيث لا زمان

مستغنيين عن الزمان واذا كان امتناع المعية فهذه معان معقولة متفاوتة عبر عنها بعبارات مختلفة تنبيها على تفاوتها واذا
تحقق معانيها اندفع ما ذهب اليه ابو البركات من ان الزمان مقدار الوجود حيث قال انا لا نتصور بقاء الا في زمان فلا
يكون حصول الزمان يكون باقيا لا بد ان يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود المطلق الحركة
مستمرة كما زعم والسكون في الوسط اعني بين المبدأ والمنتهى وهو الكون في الوسط المستمر بين المبدأ والمنتهى
ولو كان الزمان مقدارا لكان مقدارا اما مستقلا فلا يكون مقدارا غير قار كما ذهبتم اليه وقد ثبت ايضا بالحجة ان المتحركة المنتهى من حيث انها متوسطة كالمتحرك
مثلا ولا وجود لها في الخارج اتفاقا بالفرورة ايضا ان ما هو الزمان مقدارا لها لم يوجد الزمان في الخارج
اصلا فلا يكون مقدارا موجودا في الخارج قائما بالحركة كما هو مذهبكم وقد يستدل على نفي الزمان بانه لو وجد فتذكر وقد حاسب
اي حاسب الزمان بحيث حيث الزمان مذهب الاشاعرة وهو انه متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم ازالة لابهامه وقد يعاكس
المقدر بين المتجددات فيقدر بالزمان هذا بذاك او بالعكس اذ ذاك بهذا وانما يتعاكس بحسب ما هو متصور ومعلوم للمخاطب فاذا قيل
مثلا متى جاء زيد فيقال عند طلوع الشمس ان كان المخاطب الذي هو السائل مستحضرا لطلوع الشمس ولم يكن مستحضرا لمجي
زيد كما دل عليه سؤاله ثم اذا قال غيره متى طلوع الشمس يقال حين جاء زيد لمن يستحضر المجي دون طلوعها الذي
سأل عنه ولذلك اي ولاجل ان الزمان متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم اختلف الزمان بالنسبة الى الاقوام فيقدر كل واحد
منهم المبهم بما هو معلوم عنده فيقول الفارس لا آتيك الا بعد ان تقوم الكلاب ويقول البدوي عند ثوران الغبار لا آتيك عند ورود
الركب ويقول الصبي عند طلوع الشمس اذا عرفت تلك الاشياء وبعضهم يرشدنا اذا علم شيئا وان الساعة لا يعلم الصبيان
هو بحساب يقول التركي فيقتفي عندي وهو يقدر ما يطبخ مرجل اي قدر من نحاس ونحو ذلك واما على مذهب الحكماء فالاقوام
يجب ان يقدر معلوما عنده مقدرا به ويرد عليه انا نجد الزمان متجددا بعينه اي ان معنى كل متجدد ولزم ان يكون الزمان
ان موجودا لامتناع ما كان هو متجددا وايضا اذا كان ذلك المتجدد مما يعرف في وقت دون وقت واحد بعينه
ان يكون غير البقاء وسبق الانتهاء وقتا واحدا بعينه وهو باطل قطعا وان حمل على ان الامر الذي المعية فلا يكون الا في متجدد
انما يقدر ان في وان يكون سبق احدهما ولا اخر ما معا في الشئ الذي تقع فيه المعية هو الوقت الذي يحصل فيه ويمكن ان يحد كل منهما دالا عليه
بل يمكن ان يدل عليه بغير ما هو الامور الواقعة فيه فليتحقق ما يقع فيه كما افترض ان ما عرضه لما اشتمل عليه ما يقع فيه وكذلك
القبلية والبعدية وذلك حاله يشتبه على من امارها صاحب المذهب جعلوا اعلام الاوقات وقائعها والزمان لكل من يعرض
عندهم واذا اعتبر بما هو وقت تحقيقا انتفى العكس في النوقيت المقصد السابع في المكان او رد
عقيب الزمان لما بينهما من التعلق بالحركة وكونه راجعا الى ما الكم المتصل على بعض الاقوال وعند اهل الحق لا حقيقة فقال وهو موجود ضرورة انه يشار اليه اشارة حسية هنا وهناك وضرورة انه ينتقل الجسم منه وينتقل
اليه فان الجسم يكون حاضرا عند شيء ينتقل منه ويحل فيه غيره وضرورة انه يقدر بالنصف والثلث فان المكان النصف
نصف المكان الكل وكذا الحال في الثلث والربع وضرورة انه متصف بالزيادة والنقصان فانه مكان الكل يزيد على مكان
الجزء ولا شيء من العدم المحض كذلك فان العدم بحالة لا يقبل الاشارة الحسية ولا يتصور

انتقال الجسم منه واليه ولا يقبل التقدير بالنصف والثلث ولا يتصور بالزيادة والنقصان ونحو ذلك وجوه اربعة
تنبيها على وجود المكان مع كونه ضروريا كما اشار اليه بلفظ الفرق حيث قال ضرورة انه مشار اليه ولم يقل لانه مشار اليه
وسيصرح بذلك عن قريب يشكل عليه اي على وجود المكان بانه لو وجد المكان فاما متحيز فله مكان اذ لا معنى للمتحيز
الا ذلك وح يتسلسل الامكنة الى غير النهاية اذ لكل مكان مكان لتوقف على ذلك التقدير احالة التحيز واما الجسم فذلك المتحيز
الذي حل فيه المكان اما الجسم الذي هو متمكن فيه فيكون المكان المذكور للجسم بعض المكان وهذا باطل قطعا واما غير
المكان انتقالا اي انتقال الجسم لوجوب انتقال الحال بانتقال المحل فلا يتصور انتقال الجسم من المكان واليه وهذا خلاف ما عليه
اي على الجسم المتمكن في ذلك المكان وهو باطل لان حصول الجسم المتمكن في مكانه اما بالاحاطة في الجسم الذي هو محل مكانه وذلك لانه
حلول في محله سريانا فيلزم تداخل الجسمين الباطل بالضرورة واما بالمماسة للجسم الذي حل فيه مكانه وذلك لا يكون حلوله
فيه عن سريان فيكون المكان ح عرضا قائما باطراف الجسم الاخر ولكل جسم مكان بالضرورة فيكون الجسم الاخر مكان حال في
جسم لمماسته الجسم الاخر وهكذا فيلزم التسلسل وعدم تناهي الاجسام وهو باطل فما يعده واما لا متحيز ولا حال فيه بل يكون
جوهرا مستقلا مجردا فلا يشار اليه الى المكان لان الجواهر العقول لا تقبل الاشارة وانه باطل ضرورة لان المكان كما مر
مشار اليه ههنا وهناك وايضا فلا يمكن حصول الجسم فيه اي في المكان مجردا للمقدار لان المكان يجب ان يكون مطابقا للمتمكن
فيه ولا يتصور مطابقة الجوهر المعقول للجسم واذا بطلت هذه الاقسام الثلثة الحاصرة للاحتمالات العقلية بطل وجود المكان
مطلقا والجواب انه وجوده ضروري معلوم بطرفيه قال وما ذكرتم من الشبهة القادحة في وجوده تشكيك في البديهي الذي لا تسمع
وانه سفسطة ظاهرة في مقابلة البديهة لا يستحق جوابا لان بطلانه معلوم نعتقد انه لم يكن وجه الخلاف فيه معا كما في الصور
الاجمالية وسنتعلم دفع الشكوك الواردة على المذاهب في حقيقة المكان حلها [illegible] فيتعين وجه في
كان يعلم مثلا اختيار انه عرض حال في جسم متعلق بالطرف الذي هو السطح ولا يلزم تسلسل الاجسام ولا تناهيها
لجواز انتهائها الى جسم لا مكان له بل له وضع كما سيأتي ثم انه اي المكان خارج عن المتمكن اي ليس جزءا له ولا انتقل المكان
بانتقال جزء الشيء وانه كالعارض الذي هو المتمكن عنه الذي هو المكان فلا يتصور انتقال الجسم عن مكانه وليس المكان
امرا حالا في المتمكن والا انتقل بانتقاله وهو لم يترك لانه لم يقل به احد بخلاف الجزء فانه قال بعضهم انه يحكى انه الهيولى
هو الهيولى فانه يعني المكان يتبادل عليه الاجسام المتمكنة فيه ولا يخفى عليك ان ما قيل هو ان يعلل المكان بانه يتبادل
تعاقب الاجسام والهيولى ايضا يتبادل تعاقب الاجسام اي الصور الجسمية فيعود هو اي القابل الاول الذي هو المكان عندهم
القابل الثاني المولد وقد عرفت بطلانه يعني بطلان كون المكان هو الهيولى يعلم من ان المكان لا يحل في المتمكن والا انتقل
وعرفت ايضا ان انه ايضا لو جاز انه هو الشكل لما ذكرنا من بطلان القسمة كبرى والواحد ابطال من يعلل المكان
على المتمكن في كل انتقال وبطلانه مستقر في هو الهيولى لما بطل الكبرى لما مر الكل وهذا المذهب من ان الهيولى وعليه
العلم لعله الميل علته لعل المكان اشتراك اللفظ مع وجود المناسبة بين المكان والهيولى ولو ورد الاعتراض عليهما ولا
فامتناع كون الهيولى من جزء الجسم مكانا لاحتمالا يثبت عليها بل فضلا عما كان مثله وقطانه فلا يعلمنه انه المعتون الجسمية

لان المكان هو المحدد الخاص المقدر للشيء الحاوي له بالذات والصورة كذلك فان صورة الشيء محددة وحاوية له بالذات
ومقدار اياه وهو من الخطا الاول لانه استدلال بالشكل الثاني من موجبتين الا ان يرد عليه ان المحدد الحاوي بالذات لا يتعدد
فيصح لان الاستدلال يرجع الى قولنا المكان محدد حاو بالذات وكل محدد حاو بالذات هو الصورة لكن هذا الحكم ممنوع مسلم
واليه اشار بقوله وينتقل الى هذا الحكم الذي ذهب ابن الذاتي المتنازع فيه ثم قد ينتقل عن ان تكون الصورة واحدة فلا يلزم من ذلك صدق
احدهما على الاخرى فضلا عن اتحادهما فيكون الكبرى ممنوعة الصدق وهذا المذهب ايضا منسوب الى افلاطون قالوا المادة هي المكان
هو الفضاء والبعد المجرد حماد بان الهيولى والصورة الجسمية وانه قابل لتغيره فهذا هو الحجر
المجرد فهو كالجزء الصوري للاجسام فهذا القولان احدهما هذا الذي ذكرناه [illegible] والافلاطون
بها الظهور بطلانهما واما الاشتباه لان المكان هو البعد [illegible] يتكلم عليه قال لم يحقق
ليس بحد له حال في الجسم [illegible] والمكان محيط به اي بالاجسام والمكان لا يخرج منه خارجا
عنه ولهذا يقال ان يكلمه ما ذكرناه [illegible] المذكور في الجسم ومكانه
بالعكس الا بالملاقاة منهما ولكن الملاقاة اما بالتمام [illegible] المكان وبالعكس
بالكلية وهي الملاقاة على هذا الوجه التداخل فيكون المكان [illegible] البعد الذي ينفذ فيه الجسم وينطبق البعد
كافة على ذلك البعد [illegible] واما بالاطراف [illegible] ويسمى
الملاقاة على هذا الوجه المماسة فيكون المكان هو السطح الباطن الحاوي المماس للظاهر من المحوي فالمكان
اما البعد واما السطح الحاوي لا ثالث لهما فاذا بطل احدهما تعين الاخر والبعد اما موجود او مفروض موهوم فهذه
ثلاثة احتمالات لا رابع لها وتوضيح ذلك [illegible] المكان الذي [illegible]
[illegible]

الاول ان ذلك البعد اما ان يقبل لذاته الحركة الاينية او لا يقبلها والقسمان باطلان اما الاول فلانه لو قبل البعد الحركة
الاينية فيحتاج الى مكان اذ لا معنى للحركة الاينية الا الانتقال من مكان الى اخر قوله لذلك البعد الذي هو المكان مكان اخر بعيد
ايضا وننقل الكلام اليه انه يقبل الحركة الاينية قوله مكان ذلك المكان ويتسلسل فيكون هناك ابعاد غير متناهية متداخل بعضها في بعض
وانه باطل بالضرورة وكيف لا يكون محالا والحال انه يلزم ح ملك الامكنة من حيث هي كل اشتغال الامكنة اذا امكن اشتغال كل واحد منها امكن
اشتغال الكل من حيث هو كل ايضا لا يرد انه اذا اخرج كل واحد من مكانه فقد خرج الكل قوله الجميع مكان فذلك المكان خارج تلك
الامكنة لانه احدها وخارج عنها لانه ظرف لها جميعا لانه جمع بين النقيضين واما القسم الثاني فلان البعد اذا لم يقبل الحركة
لذاته فالجسم ايضا لا يقبلها لما فيه من البعد فان الجسم مستلزم لو كان البعد حاصلا فيه فامتناع حركة البعد مستلزم لامتناع
حركة الجسم واللازم وهو عدم قبول الجسم الحركة بط بالمشاهدة الدالة على قبوله اياها فكذا الملزوم وهو عدم قبول البعد الحركة بط
الوجه الثاني انه لو كان المكان هو البعد والجسم بعد حاصل فيه فاذا حصل الجسم في المكان نفذ بعد الجسم في البعد الذي
هو المكان اذ لا يجوز ان ينعدم البعدان معا حال كونه حاصلا فيه والا كان المتمكن المعدوم ما بعد الملازم حاصلا في مكان
معدوم ولا ان يعدم احدهما والا كان المتمكن الموجود في مكان معدوم او بالعكس واذا كان البعدان موجودين حالة نفوذ
احدهما في الاخر فيجتمع البعدان متداخلان وانه ممتنع بالضرورة فان كل بعدين فرضا لا محالة اكبر من احدهما وتداخل
المقادير من حيث انها موصوفة بالعظم في الكمية يستوي كان ذلك موجبا للاتحاد ورفع التعدد في بعض الاجزاء والاخالاه في
وقبول الاشارة ولو جاز تداخل البعدين بحيث يصيران متحدين في الاشارة الحسية لجاز تداخل العالم في حيز خردلة بان ينقطع
قطعا على مقدار خردلة ثم يتداخل كلها في واحد منها وهو باطل بالبديهة وايضا فانه اي امتناع التداخل حكم ثابت
للمتحيز لذاته وهو البعد لانه ممتد بذاته في الجهات فلا بد له من حيز ومكان يشتمل على انواع دون المادة اذ لا مدخل لها
في اقتضاء الحيز وامتناع التداخل فلا يجوز تداخل البعدين مطلقا سواء كانا ماديين او مجردين او مختلفين وقد قدم به بعض
النسخ لفظ وايضا وعلى هذا يكون قوله فانه بيانا للشرطية اي لو جاز تداخل البعدين لجاز تداخل العالم في حيز خردلة لان
امتناع التداخل المعلوم في الاجسام حكم ثابت للمتحيز بالذات لا يتخلف عنه ان يكون كلام المتفوه بالتداخل فرد الحيز على حده والمتحيز
بالذات هو البعد دون المادة اذ لا امتداد لها في ذاتها فلا يكون مقتضية للتحيز ودون الصورة الجسمية لان الجسم الواحد قد
تختلف فيتصل بها ... صورة الجسمية ... العيون الجسمية انها
مقتضية للتحيز وعدم اقتضاء سائر الصور والاعراض سوى الابعاد للتحيز فليس المقتضي للتحيز وامتناع التداخل
في الاجسام المشاهدة الا الابعاد فاذا لم يمتنع تداخلها لم يمتنع تداخل الاجسام ايضا وايضا فانه اي تجويز التداخل
بين الابعاد يرفع الامان عن الوحدة الشخصية ويقدح في الوثوق بها فانه يجوز على تقدير جواز التداخل كون هذا
الذراع المعين المتشخص ذراعين بل الف ذراع بلا ... ويجوز على ... ايضا كون شخص ... اصبع الانسان مخصوص بل
الشخصي متعددا بحيث يرتفع الوثوق عن اشال هذه البديهيات وانه سفسطة وايضا فانه يلزم على تقدير ...
البعدين اجتماع المثلين فانه اذا تداخل البعدان ... في مادة واحدة وتداخلهما ... سبق ...

على وجه الاول اما عندنا فلان البعد الذي هو المكان لا يقبل الحركة الاينية قوله فلا يقبلها الجسم ايضا لانا نقول البعد
فيها هذا اللزوم ممنوع اذ البعد الذي في الجسم بل ما هو المادة حال فيها والبعد الذي هو الجسم اعني المكان قائم بنفسه عرجا
في المادة وانهما مختلفان بالحقيقة فلا يلزم من عدم قبول احدهما الحركة عدم قبول الاخر اياها فانما يلزم ذلك لو كان البعد الحاصل
في الحقيقة وما يقال في ابطال كون المكان بعدا فانما يتمشى منا الا ان البعد ... فيقتضي من حيث هو هو اعني لذاته القيام بمحل
والحاجة اليه والا لاستغنى في حد ذاته عنه اي عن المحل والقيام به اصلا واسطة بين الحاجة وعدمها الذي هو الاستغناء
فلا يحل البعد ... اي في المحل اصلا لان ما لا حاجة له في تقومه وذاته الى شيء لا يتصور حلوله فيه لكن البعد قد حل في محل
كما في الاجسام فلا يكون من حيث هو هو مستغنيا عن المحل بل محتاجا بالذات ومقتضيا للقيام به وانه ينفي ان يكون
كل بعد كذلك اي حالا في المحل وما هو لان مقتضى ذات الشيء لا يتخلف عنه فلا يكون ح اي بعد قائما بنفسه حتى يكون المكان
عبارة عنه وقوله بعينه خبر للمبتدأ الذي هو قوله وما يقال يعني ان هذا الاستدلال لما ابطال كون المكان بعدا موجودا
مع كالوجه الاول بعينه فانه الابعاد المادية والمجردة وقد عرفت انه ممنوع وجوابه عن الوجه الثاني انا لا نسلم امتناع البعد
في جسم على تقدير نفوذ بعد الجسم في البعد الذي هو المكان فانه البعد الذي في الجسم بل هو حال في مادة وبعد فيه مجرد
بعد قيد وليس حالا في مادة بل هو قائم بنفسه فهناك بعدان مادي ومجرد فتفاد احدهما في الاخر وتداخلهما ممتنع
ذلك اي امتناع النفوذ والتداخل بين البعد المادي والبعد المجرد ممنوع ودعوى الضرورة فيه مع المخالفة للحقيقة
بما عرفت من انه لا تلازمهما مع جواز المفارقة واشتراكهما في كونهما بعدا انما الممتنع بالضرورة نفوذ
المادي في المادي وتداخلهما وبتاتي وما ذكرناه من حال البعدين المتداخلين يعلم اذ لا يلزم من جواز تداخل
جواز كون الذراع الواحد ذراعين لا كون شخص واحد شخصين فان اي الذراع عبارة عن البعد الحال في المادة
في الابعاد المادية ولا يجاز ذلك بين المادي والمجرد وبهذا يعلم ايضا انه لا يلزم تجويز تداخل العالم في حيز خردلة
البعد المجرد وليس متحيزا بذاته حتى يقتضي الموارد تحيزه كالمادي بل المجرد هو الحيز نفسه فانه لا يلزم اجتماع المثلين في
البعدين متى التقيا في الحقيقة مع ان احدهما حال في المادة دون الاخر وبالجملة فالادلة المذكورة على امتناع تداخل
بعد الجسم والبعد الذي هو المكان في تمام ما بين البعدين المادي والمجرد ولا يقول به عاقل لان احدهما قائم بنفسه والاخر
بنفسه فكيف يتصور ... وايضا على كون المكان سطحا فانه اللازم من بطلان كونه بعدا مجردا في الحقيقة
الاول المكان قد يكون سطحا واحدا كالظرف للهواء فان سطحا واحدا محيطا بالهواء محيطة او اكثر من سطح واحد كالحجر
الموضوع على الارض فانه اي مكانه ارض وهواء اي مكانه سطح مركب من سطح الارض الذي تحته وسطح الهواء الذي فوقه الثاني
من ... انه قد يتحرك السطح كالسمك في الماء الجاري فانه ما دام في وسط الماء الجاري كان السطح المحيط
سواء كان واحدا او مركبا من متعدد متحركا بتبعية حركة الماء ولما كان السطح الذي هو المكان بالعرض لا بالذات
يلزم ان يكون للمكان مكان لو تحرك بعضها كالحجر الموضوع في الماء الجاري فان مكانه مركب من سطح الارض
الذي تحته وسطح الماء المتحرك والاخر ساكن فمكونه ... الثالث ... انه يتحرك الحاوي والمحوي

معا اما [illegible] في حجرة او [illegible] فيه كالطير يطير والريح تهب في الوفاق او الخلاف او تحرك الحاوي وحده كالطير
يقف والريح تهب او تحرك المحوي وحده كالطير يطير والريح يقف وقد يقال اذا تحرك الطير الى خرق الهواء قدامه والتأم
خلفه اذ لا يجوز الخلاء عند اصحاب السطح فلم يحرك الهواء بحركة الطير الا ان [illegible]
محدد بكل ما فيه ويكون المتوسط متحركا او ساكنا فيكون مثالا للحركة واحدة من حركة الحاوي والمحوي وحده الاحتمال الثاني
المكان بعد موجود ينفذ فيه الجسم وينطبق بعده على بعده [illegible] البديهة [illegible] بان [illegible] مثلا اذا
حصل فيما بين اطراف الاناء [illegible] بان العالمين [illegible]
هو البعد الموجود المجرد [illegible] خلو هذا البعد عن الاجسام [illegible] هو اي كون المكان بعدا
موجودا مذهب افلاطون كما هو المشهور لانه اي البعد الذي هو المكان موجود فلانه يتقدر اي يقبل التقدير بالنصف والثلث
والربع وغير ذلك ويتفاوت بالزيادة والنقصان فان ما بين طرفي الطاس اقل مما بين طرفي سور البلد بالضرورة والنفي المحض والعدم
لا يتقدر ولا يتفاوت [illegible] التقدير والتفاوت [illegible] فيما بين طرفي الطاس [illegible]
من الواقع فيما بين طرفي السور [illegible]
البعد فيما بين اطراف [illegible] ان التفاوت بينهما [illegible]
في قبول التقدير [illegible] البعد [illegible] هو السطح [illegible]
هو السطح [illegible] فلو كان المكان هو السطح [illegible] بجسم [illegible] اجسام
[illegible] عدم تناهي الاجسام [illegible] الاجسام [illegible]
لا مكان له [illegible] المحدد للجهات المحيط [illegible] من الاجسام [illegible] مكان [illegible] الاوضاع
دون الامكنة [illegible] هو المكان [illegible]
المكان [illegible] مكان [illegible] الاجسام [illegible]
او ان لا يكون الجرم المحيط [illegible] من الاجسام [illegible] مكان [illegible]
للاجسام [illegible] مكان [illegible]
[illegible] المكان [illegible] بان المحدد [illegible]
[illegible] تبدل المكان [illegible] المحدد [illegible]
واما [illegible] فوق الارض [illegible] المكان [illegible] مكان الاخر
وكذلك [illegible] المحددة [illegible] مكان
[illegible] الكواكب [illegible]
[illegible] فوق الارض [illegible] المحددة
[illegible] مكان [illegible] المكان هو البعد

دون السطح [illegible] وقد قيل ان الحيز عندهم [illegible] الاجسام في الاشارة الحسية [illegible] المكان [illegible] والوضع الذي
[illegible] المجردة [illegible] الاشارة الحسية [illegible] طبيعية [illegible]
وايضا [illegible] كل جسم [illegible] الاجسام التي [illegible] المكان [illegible]
[illegible] الاشارة الحسية [illegible] اجزاء [illegible]
[illegible] الافلاك [illegible]
[illegible] الامور الثابتة [illegible] المكان [illegible]
السادس من الوجوه الدالة على بطلان ان المكان هو السطح انه لو كان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن [illegible] ساكن وسكون المتحرك
[illegible] متحرك واللازم [illegible] البطلان [illegible] الملازمة [illegible] الريح [illegible]
المكان هو السطح [illegible] لا استبدال المكان [illegible] استبدال السطوح المحيطة
المتواردة عليه [illegible] المكان هو السطح [illegible]
[illegible]
لو كان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن وسكون المتحرك [illegible] استبدال الامكنة [illegible]
[illegible] الامور الثابتة [illegible]
[illegible] الامور الثابتة [illegible] تبدل السطوح [illegible]
[illegible] الصندوق [illegible] عدم تبدل السطوح [illegible] الجواب [illegible]
الامور الثابتة [illegible] الجسم [illegible]
ان يكون عدم التغير [illegible] السكون [illegible] وجود التغير [illegible] الحركة [illegible]
[illegible] استبدال
الامكنة [illegible] الملازمة [illegible]
[illegible] الحركة [illegible] المتحرك [illegible]
[illegible] استبدال الامكنة [illegible]
[illegible] استبدال المكان [illegible]
[illegible] استبدال الامكنة [illegible]
[illegible] الريح [illegible]
[illegible] الجواب [illegible] الاستبدال [illegible] اللزوم [illegible]
[illegible] اللزوم وقد
سبق منا ان المعلوم [illegible]

من مكان الى مكان آخر الى آخر ما ذكر من الوجوه اذ لو كان المكان السطح لزم ان لا يكون المكان مساويا للمتمكن واللازم باطل
لان المتمكن منطبق مع المكان فهما متساويان يكونان متساويين بيان اللزوم انا اذا اخذنا جسما كثيرا مثلا فجعلناه مدورا
كان مكانه مثلا شبرا في شبر فاذا جعلناه مسطحا رقيقا جدا طوله عشر اذرع وعرضها كذلك عشر اذرع ايضا
كان مكانه في هذه الحالة اضعاف ذلك المكان الذي كان اولا مع ان القدر ومقداره او المكان والمتمكن بحاله لم يزد ولم ينقص
المتمكن في حالة الانبساط قد اختلف مقداره بالتفاوت [illegible] واحد [illegible] المطوية او اصبحت بعضها
الزق [illegible] سطح الداخل كان مماسا لذلك قبل [illegible] بعض المتمكن [illegible] والمكان اعني السطح
الباطن من الزق [illegible] بحاله وقد يمنع بقاء المكان على حاله اذا اصبحت بعضها [illegible] فرد من الاستدلال
وايضا الجسم اذا اخرنا [illegible] فقد [illegible] الجسم الذي هو المتمكن واراد مكانه وهو السطح الحاوي [illegible] الشد التكالم
من المذكورين قبل وقد [illegible] وان [illegible] سطح [illegible] لمكانه فالوا واذا قلنا ان المكان هو البعد
لم يلزم شيء من هذه المحذورات الثلثة واعلم ان الموجود من نحو الاعداد واكثر [illegible] الحجر اذا اخرجنا الى [illegible]
وجد [illegible] الحجر ان المكان هو السطح [illegible] الاشكال [illegible]
المكان هو البعد [illegible] ان المكان الذي خرج عنه الحجر [illegible] الهواء [illegible] السطح الذي كان يحيط
الحجر قد بطل [illegible] ان المكان هو البعد الذي لم يبطل [illegible] السطح الذي بطل وكذا [illegible] ان المكان مقصد المتحرك
فيه وقد صرح ابن سينا في [illegible] مقصد المتحرك لحصوله فيه موجود [illegible] متصور كونه مقصد الحصول فيه المكان
الذي [illegible] المطلق وهو الذي [illegible] ان سطحا [illegible] ان [illegible] موجود [illegible]
للحصول فيه والاسطح [illegible] موجود المحيط بهذا [illegible] وهو الذي [illegible] ان [illegible] محيط
محيط [illegible] الذي [illegible] حركة [illegible] الكثرة [illegible]
متحركا [illegible] للحصول فيه والاسطح [illegible] موجود [illegible] ان المكان هو البعد الموجود دون السطح المعدوم
في خارج [illegible] من ان المتمكن [illegible] المكان [illegible]
في [illegible] المكان [illegible] المكان هو السطح [illegible] المكان هو السطح
لم يكن [illegible] الجسم المتمكن [illegible] مكانه [illegible] مكان الجسم [illegible] ان المكان هو السطح
كان [illegible] سطح دون حجمه وقد [illegible] مكانه [illegible] سطح الظاهر وهي كون الحجم
محال [illegible] المكان [illegible] ان المكان هو البعد المقرون في انا
اذا [illegible] بعد موجود [illegible]
والاثنين المعدوم [illegible] ذلك البعد موجود [illegible]
[illegible] ذلك البعد [illegible] الامام الرازي [illegible] لا شك [illegible]
وجود البعد الا ان [illegible] هو الخلاء محال [illegible] واللازم [illegible] ان يكون محالا وايضا [illegible] ومحدد

الى الجسم المحيط وبعد الجسم المحاط شيء واحد لان المحيط ما يشتمل المحدد والمحاط ما هي محدد مثلا فكل واحد من المحيط والمحاط
لا احد سطحيه فلو كان المحيط يقع مكانا للجسم المتوسط لكان المحاط محدد مكانا له ايضا لان نسبتهما اليه
على السواء فلزم ان يكون للجسم المتوسط مكانان احدهما سطح محيط والاخر محدب محاط والنسبة الكلام في الآخر
بحيث ان يسمى كل واحد منهما مكانا او يجوز ان يسمى احدهما العرف مكانا دون الاخر انما الكلام في الحقيقة وانه الاوفق من مجرد
المحيط والمحاط في الحقيقة المكانية ولو كان احدهما مكانا للجسم المتوسط لكان الاخر ايضا كذلك وقد تعارض مقعر المحيط
قد اشتمل على المتوسط واشتمالا [illegible] منه [illegible] ولم [illegible] فلذلك [illegible] مكانا له بخلاف محدب المحاط فانه
ليس كذلك فكيف يكون نسبتهما على السواء الاحتمال الثالث المكان انه البعد المفروض وهو الخلاء وحقيقته ان يكون الجسمان
لا يتماسان وليس بينهما ما يماسهما فيكون ما بينهما بعدا موهوما ممتدا في الجهات صالحا لان يشغله جسم ثالث لكنه الان خال عن
الشاغل وجوزه المتكلمون ومنعه الحكماء القائلون بان المكان هو السطح واما القائلون بانه البعد الموجود فهم ايضا يمنعون
الخلاء بالتفسير المذكور اعني البعد المفروض فيما بين الاجسام لكنهم اختلفوا فمنهم من يجوز خلو البعد الموجود عن جسم
شاغل له ومنهم من يمنعه فهؤلاء المجوزون وافقوا المتكلمين في جواز المكان الخالي عن الشاغل وخالفوهم في ان المكان بعد
موهوم فالحكماء كلهم متفقون على امتناع الخلاء بمعنى البعد المفروض الموهوم القابل للتقدر فان ما بين الجسمين اللذين لا يتماسان قابل
للتقدير بالتنصيف وغيره ومتصف بالتفاوت فان ما بين الجسمين الآخرين لا يتماسان كذلك ولا شك ان المعدوم
كذلك فما بين الجسمين المذكورين امر موجود اما جسم كما هو راي القائل بالسطح واما بعد مجرد كما هو راي القائل وهذا الخلاف
انما هو في الخلاء داخل العالم بناء على كونه متعذرا قطعا واي يقدر على انه في وجود في الخارج اولا واما الخلاء خارج العالم
فمتفق عليه اذ لا تقدر هناك بحسب الامر في الخارج وما وراء العالم انما هو في التسمية بالبعد فانه عند الحكماء عدم محض ونفي
صرف يثبته الوهم ويقدره من عند نفسه ولا عبرة بتقديره الذي لا يطابق نفس الامر فلا يسمى بعدا ولا خلاء ايضا وعند المتكلم
هو بعد موهوم كالمفروض فيما بين الاجسام على ما لم [illegible] ان شاء [illegible] جواز الخلاء بمعنى المكان الخالي عن الشاغل وجهان
الاول انه لولا [illegible] وجود [illegible] اللازم اما عدم انتصال الاجزاء او [illegible] الى غير النهاية بيان ذلك ان [illegible]
من يكون اجزاؤها المفروضة متساوية في الوضع ومتصلة [illegible] الاجزاء فرح سواء كانت [illegible] ويسمى بعدا من اوغير
ما [illegible] ويسمى [illegible] فاذا فرضنا [illegible] متساوي وضع اجزائها فاذا [illegible] فذلك [illegible] عدم [illegible] اما العدم الاتصال
بين الاجزاء في الجسم وهو باطل لان صفحة الجسم [illegible] يكون فيما [illegible] الا انه لا بد ان يكون بين كل [illegible]
فقط [illegible] متصل [illegible] فاذا لم [illegible] والا لكانت الصفحة عبارة عن اجزاء متفرقة متفاصلة في الحقيقة
وانه باطل بالبديهة واما لوجود الزوايا بين اجزائها فيضع فيها اجزاء اخرى فان انتفت الزوايا حصل المطلوب والاصارت
[illegible] كانت [illegible] فيها اجزاء اخرى [illegible] او [illegible] الزوايا [illegible] الانقسام بالفعل الى غير النهاية وانه باطل
فتعين الاول وصارت الصفحة [illegible] قال الامام الرازي في الاربعين عدم الاستواء في السطح انما [illegible] اختلاف اجزائه
في الارتفاع والانخفاض او بسبب حصول المسام فيه اما الاول فلا بد ان يكون سطوح منها [illegible] بعضها ببعض [illegible] الا

بل يبقى الزاوية ولا بد من الانتهاء الى سطوح صغار مستوية والا لذهب الى غير النهاية وهو ممتنع ولما حصل الحاصل في
اجزاء السطح فانه وان جاز الانقسام الا انه لا بد ان يحصل من كل منقسم سطح متصل والا لزم كون السطح مركبا من نقط متفرقة وذلك
فوجب القول بسطوح مستوية ولا يمتنع مماستها بتمامها … اذا لقينا صفحة ملساء على مثلها
وجب ان يتماسا بتمامهما او ان يلاقي سطح منقسم في جهتين من احدهما نظيره من الاخرى والا لم يكن التماس … بينهما الاجزاء الاخرى
اصلا وانتم لا تقولون به اي بتماس الاجزاء التي لا تتجزى لاستحالتها عندكم واذا ثبت جواز التماس بتمامهما او بالبعض الذي هو
ايضا صفحة ملساء فنقول ولا يمتنع رفع احدهما عن الاخرى دفعة كي يرتفع جميع اجزائهما معا اذ لو ارتفع بعض اجزائهما دون
البعض لزم الانفكاك بين اجزاء الصفحة العليا فانه اذا ارتفع بعض اجزائها عن السفلى ولم يرتفع عنها الجزء المتصل به لكان الجزء
انفك احدهما عن الاخر … من ذلك الجزء … ساير الاجزاء … ارتفاعهما بالكلية
معا بلا تخلف بل دفعة واحدة وايضا فاي جزء من اجزاء الصفحة العليا ارتفع عن السفلى دفعة واحدة لو لم يكن سطح منقسم
في جهتين كان ذلك الجزء المرتفع جزءا لا يتجزى او في حكمه وهو ممتنع عندكم فقد ثبت امكان ارتفاعها عنها دفعة واحدة فاذا فرض
ارتفاعها عنها وقع الخلاء فيما بين الصفحتين ضرورة انه لم يكن فيما بينهما جسم اخر والا لزم تداخل الاجسام وان الهواء او جسما غيره
انما ينتقل اليهما من الاطراف فيمر بالاجزاء بالتدريج ويصل بالاخرة الى الوسط فعند كونه على الاطراف يكون الوسط خاليا عنه لا شاغل
وهو المطلوب وهذا الوجه … عند المتكلمين … الشاغل
للهواء اليه اي الى الوسط من الاطراف … خلو الوسط … وايضا … الصفحة
الاجزاء الاخرى … فتنفذ الى الوسط ذلك الهواء … شي منقسم منطبق
على مثله حتى يلزم خلو … المنطبق اجزاء الاخر … فاذا ارتفع واحد منهما عن نظيره … الهواء الذي …
لشدة الملاسة … جدا وانت تعلم انه اذا كان المقصود بهذا الوجه الزام المتكلمين فلا حاجة الى … في اثبات
الصفحة الملساء فانهم معترفون بجوازها بل بوجودها ايضا ولا يتم هذا الالزام عليهم لانهم يمنعون جواز الارتفاع دفعة
اي في آن … بل يحكم باستحالته فان الارتفاع حركة وكل حركة عندهم في زمان اذ لا بد ان يكون الحركة على مسافة وقطع
بعضها متقدم على قطع جميعها فلا يتصور وقوع الحركة في آن بل في زمان والآن عندهم … نهاية الزمان …
في الانقسام … في زمان ارتفاعها يسلك الهواء من الاطراف الى الوسط فلا يلزم خلو …
حصول اللامماسة … عندهم ويلزم الخلو لان الحركة … كالمماسة
الا انها لا تحصل الا بعد الحركة كما ان المماسة تحصل … وابتداء الحركة الموجبة للامماسة … فلا يوجد
اللامماسة الا في آن اخر ولا بد ان يكون بين الانين زمان ففي ذلك الزمان يتحرك الجسم من الطرف الى الوسط فلا الزام الثالث
من الوجوه الدالة على وجود الخلا انه لولا وجود الخلا … الاجسام متصادمة اجسام العالم باسرها … الحركة …
… واللازم باطل … ان الجسم المتحرك … مكانه … الى مكان
اخر والفرض انه … المكان الاخر مملو بجسم … والفرض انه لا خلا فيما بين الاجسام … ذلك الجسم الاخر ينتقل … مكانه

اليه اذ لا بد … ولا ينتقل الجسم الاول الى مكان … الا بانتقاله اليه مشروطا بانتقال الاول عنه لامتناع
تداخلهما وانتقاله عنه اي انتقال الاول عن مكانه مشروط بانتقال هذا الجسم الاخر عن مكانه … ليخلو مكانه
فيكون انتقال الاول … الانتقالين مشروطا بالاخر وموقوفا عليه … الجسم الاخر … مكان الجسم
… والكلام فيه كما في الجسم الثاني … الاول … وهو الجسم الثالث اذ لا بد ان ينتقل … عن مكانه
حتى يتصور انتقال الثاني اليه … الدور …
جسم … ينتقل الكلام اليه … الاجسام العالم كلها وهذا الوجه الثالث … الوجه الاول والثاني …
المحال فان … المتكلم … العالم … الجسم الذي قدامه اي قدام الجسم المتحرك الى الانتقال …
فيملاه المتحرك ويخلو … مكانه … فلا يلزم الخلا والاتصادم الاجسام ولا … هذا الالزام
على الحكماء … التخلخل والتكاثف … الاجسام … مكانه
… مقدار ما قدامه من الاجسام …
… فقد … الالزام … اذا … خلفه … قدامه …
التخلخل والتكاثف … الحركة … الهواء الذي قدامه … الهواء
اخر … ضعف … المتوسط …
… وكذا … المتحرك … الهواء …
هذا … الاجسام …
الدفع والانجذاب … الحركة وضعفها … ضعيفه
كان … فان قيل التخلخل والتكاثف … الاجسام … لكن … قلنا … الجسم
… مع كون الخلا … الذي … قلنا
كونهما … الهيولى … الصغر والكبر … مقداره … المقادير
الصغيرة والكبيرة … سواء … مقدار … اصغر واكبر … ذلك …
لكان … هذا الالزام … الدور المذكور … فانه دور … فان انتقال الجسم
المكان وانتقال الاخر … ليس … لا يكون
… التقدم … لا يكون … فلا يكون … اصلا …
… الاصح … ان التقدم … بالجملة فان اراد … اللزوم
بالتوقف … الانفكاك … التوقف … وليس … يكون كل …
انتقال الجسم عن مكانه وانتقال الاخر … الانفكاك … التوقف …
الانفكاك … التقدم … ان التوقف … الانتقالين … التوقف

اصلا والتوقف من جانب واحد فقط كما بينها عليه وقد اجيب عن هذا الالزام ايضا بانه لو وضع لاشتد حركة الشمس
في الجو لا يعقل نوعه خلاء في الماء لانه سيال بالطبع يسيل الى الموضع الى لهواء لا خلاء هناك فاذا ذكر حمله قول الجمهور
لم توجد بطلانه لما ذكرتم بعينه فان التزمتم هذا الفرض تدافع اجسام العالم وتصادمها بحركة بغير واحد وبوجود
اولوز عندنا ان يمنع الفاعل المختار سيلان الماء الا امكنه كما له واعلم ان تمسك المتكلمين [illegible] الوجه الذي تقدير تحقق
انما يدل على ثبوت المكان الخلاء واما كونه بعدا موهوما كما هو مذهبهم فمحتاج الى ابطال البعد المجرد الموجود اقتضى الحكم على امتناع
المكان الخالي عن الشاغل على سواء كان بعدا موهوما او موجودا او جوهرا فتلك الاول الموجود فنقول نفرض حركة ارادية او قسرية
او طبيعية في مسافة خالية فتقع في زمان لان كل حركة انما هي على مسافة منقسمة فقطع بعضها مقدم على قطع كلها فلا تتصور وقوعها
في ان بل في زمان ولتكن تلك الحركة في ساعة ولنفرض حركة اخرى مثلها في المسافة والقوة القسرية والجسم المتحرك ومقدار المسافة
في ملاء غليظ القوام [illegible] فتكون تلك الحركة الثانية في زمان اكثر من زمان الحركة الاولى ضرورة وجود العائق الذي يقتضي بطؤ الحركة
المستلزم لطول الزمان ولتكن تلك الحركة الثانية في عشر ساعات مثلا ونفرض حركة ثالثة مثلها في ذلك كله اي ايضا في القوة المحركة والمتحرك
ومقدار المسافة في ملاء ارق قواما من قوام الملاء الاول [illegible] فيكون [illegible] الحركة الثالثة [illegible] الاول
لان تفاوت الزمان في الحركة انما هو بحسب تفاوت العائق فكلما كان العائق اكثر كانت الحركة ابطأ والزمان اطول وكلما كان
كان اقل كانت الحركة اسرع والزمان اقصر وهو العائق القوام يعني قوام الجسم الذي في المسافة الذي يخرقه المتحرك فاذا كان العائق
عشر العائق في الملاء الثاني بالقياس الى الملاء الاول كان زمان الحركة الواقعة فيه بازاء العائق الاول عشر ايضا من زمان العائق
الاكثر [illegible] هذا واذا ثبتت المقدمات لزم ان يكون الحركة في الخلاء [illegible] في هذه المسافة والحركة
في الملاء الرقيق وهو معاوق [illegible] ساعة كما ذكرناه فيكون وجود العائق وعدمه
سواء حينئذ لم يتفاوت لها حال الحركة في السرعة والبطؤ والا خلفا [illegible] لان البديهة تشهد بان الحركة العاوقة ان
كانت [illegible] او اكثر زمانا [illegible] اصلا [illegible] كما ذكره ابو البركات [illegible]
واجيب بمنع تفاوت زماني الحركتين [illegible] لان العائق [illegible] الزمان [illegible]
[illegible] الحركة [illegible] بل [illegible]
[illegible] الحركة [illegible] قطع النصف الاخر فلا يتصور وجود
الحركة [illegible] الزمان [illegible] الحركة [illegible] العائق [illegible]
تلك المقدمة التي [illegible] الدليل [illegible] الحركة [illegible]
مع ذلك [illegible] الزمان [illegible] العائق [illegible] الزائد
[illegible] العائق [illegible] المذكور [illegible] الزمان [illegible] الحركات
كلها لان [illegible] الملاء المفروض [illegible] الحركة [illegible]
[illegible] العائق اصلا [illegible] الحركة دون العائق [illegible] ساعات [illegible] العائق [illegible]

هو الملاء الغليظ فهذه التسع [illegible] بحسب تفاوت العاوق ويكون حصة القوام الرقيق من التسع عشر امنها
وهو عشر تسع ساعات [illegible] تسع ساعات تسع اعشار ساعة واحدة [illegible] تسع الاعشار [illegible]
الحركة انما هي ساعة فيكون [illegible] والملاء الرقيق ساعة وتسع اعشار [illegible] فلا يلزم المساواة من وجود العاوق وعدمه
المسافة [illegible] ان الحركة لا تقع [illegible] الحركة الواقعة في ذلك المكان اسرع الحركات
لا يمكن وقوع حركة [illegible] ذلك الان [illegible] الحركة ولا تكون حركة [illegible] اسرع [illegible] واقعة في زمان
والزمان منقسم [illegible] فتكون [illegible] الحركة [illegible] النصف
كان الحركة الواقعة في النصف اسرع [illegible] الواقعة [illegible] فلا تكون [illegible] اسرع الحركات
[illegible] الحركة [illegible] الزمان [illegible] العاوق [illegible] الحاصل
ما ذكره الفاضل الطوسي [illegible] الحركة [illegible] الحركة [illegible]
[illegible] الحركة في [illegible] الامر [illegible]
الزمان الذي [illegible] الحركة [illegible] الزمان [illegible] ونحن نقول
الزمان [illegible] الحركة
[illegible] المسافة والزمان [illegible] منقسم [illegible]
مسافة [illegible] الحركة [illegible] زمان [illegible] حركة [illegible]
[illegible] الحركة [illegible] المسافة [illegible]
فيظهر [illegible] الحركة [illegible] المفروضة [illegible] والمسافة فلا [illegible] الحركة [illegible]
[illegible] الزمان [illegible] الزمان والمسافة [illegible]
الحركة [illegible] زمانا [illegible] اسرع [illegible] الزمان [illegible] الحركة [illegible] نصف زمان [illegible]
المسافة [illegible] الحركة [illegible] الحركة المخصوصة [illegible]
الحركة [illegible] الحركة [illegible] زمانا [illegible] وجود اسرع الحركات [illegible]
[illegible] الحركة [illegible] الحركة المخصوصة [illegible]
[illegible] مخصوصة [illegible] القوة المحركة والجسم المتحرك والمسافة المعينة [illegible] الزمان [illegible] العقل [illegible]
مع قطع النظر [illegible] الزمان [illegible] العاوق وبعض [illegible]
الحركة [illegible] المذكورة [illegible] العاوق [illegible]
[illegible] العاوق [illegible] المفروضة [illegible] تتفاوت
زمانه [illegible] العاوق [illegible]
[illegible] الملاء [illegible] الملاء المفروض [illegible] زمان الملاء [illegible]

قوام الملاء لا قوام لا يمكن ما هو ارق منه ولا يكون موهوما ثابتا في تلك النسبة وبان العاوق قد يكون من الضعف بحيث لا يشاوق
وجوده وعدمه بالعائق لما القوي المحرك فلا يختلف الحركة بسببه الثالث من وجوه امتناع الخلا الجسم لو حصل في الخلا سواء كان بعدا
موهوما او موجودا كان اختصاصه بحيز دون اخر ترجيحا بلا مرجح لتشابه اجزائه فان البعد الموهوم لا يتصور فيه اختلاف
وكذا الحال في البعد الموجود المجرد اذ اختلاف الاشكال انما يكون بالمادة فاذا فرض حصول الجسم في حيز فان كان ذلك لذاته لزم
اختصاصه بما في حيزه وان كان لغيره لزم ترك الحيز وطلب الاخر مع تساويهما وذلك ايضا نوع اختصاص بالجزء الاخر و
ترجيح بلا مرجح والجواب ان كل العالم لا اختصاص له بحيز دون حيز فانه شامل للاحياز كلها اذ الخلا الذي هو المكان انما هو بمقدار
العالم محصله فلا اختصاص بحيز دون اخر فلا ترجيح فان قيل لم حصل الانسان في حيز من العالم دون حيز حتى يجاب بما ذكر فنقول الكلام
في تخريج اجزاء العالم او حصلت في ذلك من الامكنة الخالية قلنا لعل الاختصاص بحصول اجزاء العالم باحيازها المعينة انما هو
لطلائعها من الاجسام وتناوبها فان الارض لثقلها مثلا تقتضي حصولها في الوسط الذي هو ابعد الاحياز عن الفلك واعلم ان
النزاع معهم في الخلا الذي هو المكان بحال عن الشك الاول ان البعد الموهوم او الموجود لا يصلح ان يكون مكانا واذا كان العالم
مالئا للاحياز كلها فلا خلا بالبعد الذي فيه واما خلا العالم عن الاحياز انما يتصور اذا كان البعد المجرد اوسع مما بمقدار العالم
فان البعد الموهوم لا يمكن انه منفعلا وانه اياه حتى يقال به وقد استدل بعضهم بهذا الوجه على امتناع ان يكون المكان بعدا
مجردا لا استلزامه ان لا يسكن جسم في حيز ولا يتحرك عنه ايضا لما عرفت في جواب ما ذكر من ان ذلك البعد مساو لمقدار العالم لكون فيه مقدار
اجزائه باحيازها لما من الاجسام من الملائمة والمنافرة الثالث الكلي الوجوه انه اذا ادخل في بحر الماء قوة في قلوبنا وفي الملا لكان الحجر
عن الحركة لو وصل الى السماء وذلك لان صعوده اليها انما هو بقوة فيه استعداد تام من القاسر فتلك القوة ما دامت باقية يكون
يكون الحجر متحركا نحو الفوق وهي لا تعدم الا بعدم القوة لا تعدم ما فيها بل باضداد مثل الملا الذي في المسافة فاذا كان المسافة خالية
لم ينعدم القوة حتى يصل الى السماء وهو باطل بالضرورة والجواب انه لا يلزم مما ذكرتم بطلان مطلقا يجعلنا مما ينفي كون نفي
السماء والارض كلاما خلا والخلا لا يمكن هناك معارضة تمنع من الوصول الى السماء ولا يتصور وجود الخلا مطلقا لجواز ان يكون
ما بين المسافة الهوا الذي هو ملا معاوق او ضعف الميل القسري حتى يبطل ويكون مع ذلك فيما بينها خلا كثير ذي سطح
وفيما بينها الى المسافة ولكن ايضا نقول ايضا ان ينعدم القوة القسرية بالطبيعة المغلوبة في ابتداء الحال ثم تقوى شيئا
شيئا فشيئا حتى يعود غالبة عليها والا ما عندنا فالحركة الى الفوق الحسية اما لا يصح احتجوا بعلما امتناع الخلا على
حسنه الاولى ان السراقة نضع اصبعا في انبوبة الضيقة الاسفل سطلها بصيغة ويمص الهواء منه فتجذب الماء اذا وضعت
الانبوبة في اناء وفيه المدخل من الماء النقب الضيق واذا استدار المدخل وقلبت الماء يخرج من النزول وينزل الى الفوق وانتهى الى
مع ان طبعه يقتضي نزوله الا انه لو خرج الماء مع كون المدخل مسدودا لزم الخلا وانما اذا كان المدخل مفتوحا فلا يلزم خلاء
اذ يتقرر ما يخرج مطلقا مدخلا في الهوا وانما عبر عن سوابح الماء انه ليحصل سمونا محسوسا لا يدخل فيه الهوا الحلاوة ابرنيق المصبغة
في اسفلها الا انها اذا كانت واسعة في الماء من جانب منها ودخل الهوا من جانب اخر المانع الزرافة بحجم زراقه
هو ولدي كان يعمل الضد سطرها وفيها وكونه منساختا وبجذب طرفها الاخر على ما وكونه واسعا والسوي حيث طرقه

حيث يكون غلظها الماء لا تجري في الواسع فانه اذا اتصلت به تلك الانبوبة وضع الخشب على موضعها بحيث لم يخرج الماء
من الطرف الاخر انه بقدر ما نزل الخشب فيها يخرج الماء من التجويف الضيق وجانبه وينقطع مسافة ولو وجد هناك
الانبوبة خلا لكان الماء يستقل بالنزول اي لكان ينتقل الماء الى ذلك الخلا بقدر ما دخل الخشب فيها فلا يخرج عنها وينبوط
بيهما خ الحسن وايضا اذا وصل بالخشبة داخل النقبة العتيقة ووضعت ثم جذبت الخشبة ارتفع الماء
لامتناع الخلا الثالث ارتفاع اللحم في المحجمة بالمص فانا نشاهدان المحجمة اذا وضعت على اللحم من اعضاء الانسان ثم
فانه يرتفع اللحم في داخل المحجمة وما هو الا لان الشاهد هوائه بقدر المص من الهواء وخرج منها اي المحجمة فتبع ذلك
الهواء المخصوص المخرج منها ما يملؤها من اللحم فتبعه اي استتباعا قسرنا ضرورة دفع الخلاء ووجب بطلان
سطوح الاجسام واذا القينا المحجمة الحديد بحيث لا يكون فيها منفذ يدخل فيه الهواء ثم مصصنا فانه لم يرتفع الحديد الا ما
الا ان الهواء الا يخرج منها او لانه يخرج منها بعضه وينبسط الباقي فيملأ اما اذا وضعت المحجمة على السندان ووضعها الاخر
سم تتقدم موضعها فوقها ورفعت المحجمة فانه يرتفع السندان بارتفاعها الرابعة كذلك يرتفع الماء في الانبوبة
فانها اذا اغمس احد طرفيها في الماء ومص الاخر ارتفع الماء الى فم الماص مع ثقله واقتضاء طبعه النزول دون الارتفاع
وما ذلك الارتفاع الا لان سطح الهواء ملازم لسطح الماء فتبعه امتناع الخلاء فاذا ارتفع سطح الهواء المقبض تبعه سطح الماء المرفوع
دفع الخلاء لجاملا فاذا وضعنا انبوبة مسدودة الراس او طرفا منها في زرمون بحيث يكون بعض الانبوبة في اخر
القارورة وبعضها خارجا عنها ومسدودا ما اذا احمها بحيث لا يدخلها الهواء ولا يخرج عنها ذلك لانه ينسد الخلل بين عنق القارورة
والانبوبة منسدا لا يمكن نفوذ الهواء فيه فاذا ادخلنا الانبوبة فيها اكثر مما كان بحيث لا يخرج شيء من الهواء عنها انكسرت القارورة
الى الخارج واذا اخرجناها عنها بحيث لا يدخل فيها شيء من الهواء انكسرت الى داخل ولولا انها تملئ بالهواء وما فيها من الانبوبة
لحال التحرك شيئا ما لم يمكن لك ذلك الحكم بتكسيرها الى داخل الى الخارج ولولا انها يستحيل خلوها عنهما لكون اشتغال الخلاء بها لما اماما
لم يكسر الاخراج الى داخل فلذا اذ لكا امتناع التداخل وامتناع الخلاء معا والجواب ان شيئا منها اي من الحلاء ما لم يكون
لا يفيد القطع بامتناع الخلاء جواز ان يكون ما ذكرتم من الامور الغريبة بسبب اخر مغاير لامتناع الخلاء الكل الا تعرف بخصوصه
انما اي الخلاء المكون فيه امارات مفيدة للظن لا يراد من مفيد للقطع بالمطلوب قال الحكم واعلم ان الامارات التي ذكرت
واحتج بها القسم النفس وافادتها ايضا فيما حصلنا لا يتم به المخصص المرام فيقف الامارات لا يقوم حجة علينا وان
امكن ان يفيد من هو ما يقيسها ليكون في ثبوت هذا المطلب عندهم فروع على القول بالخلاء الاول من قال بالخلاء منهم من جعله
بعدا موجودا فاذا جعل البعد الموجود عنده في نفس المجرد والاول من جعله بان الخلاء اي بعد موجود مجرد في نفسه
عن المادة سواء كان مشغولا ببعد جسماني يملوه او غير مشغول به فانه في نفسه خلاء ومنهم من جعله عدما صرفا كما هو من
حقيقة الخلاء عند القائلين بان المكان بعد موهوم ان يكون مكانا بحيث لا يلاقيه ان ولا يكون بينهما ما يلاقيه
الثاني منهم اي من القائلين بالخلاء بالبعد المجرد في نفسه عن المادة من جوز ان يلاقيه جسم فيكون خلاء بمعنى البعد المجرد
عن المادة ومنهم من لم يجوز ان يكون خلاء بالمعنى الاول دون الثاني والثوب ومنهم

داخله — margin, left page, line 2

الموجود — margin, left page, lower left

الذهب ومن مذهب ان السطح ان تماس من اطراف الطاس ... هذا المذهب يبطل وجود الجزء الذي ... [illegible]
بعد عجم ... بعد ان الاول لا يجوز خلو ... عن الطباق ... علي واما على القول بان ... السطح فليس ... الا بعد
الجسم الذي ... داخل الطاس الى ان قال ... ابن زكريا في الخلاق حادثة للاجسام ... في الزراقات
ويحدث في الزراقات ... وقال البعض ... دافعة للاجسام الى فوق فان الخلاء الواقع ... الخلاء
لا ... ان ينفرق ... وتدخل ... للمعدة ... خفيفة ... الى فوق الجمهور على انها ... الخلاء فوق
حادثة ولا دافعة وهو الحق

المرصد الثالث في الكيفيات

قدم مباحث الكيف ... المقولات
لانها ... وجود ... المحسوسات التي اظهر الموجودات ... الا انه قدم الكلام عليها ... يعم الماديات
والمجردات وفيه مقدمة وفصول اربعة المقدمة في تعريفه واقسامه الاولية اما تعريفه فانه عرض لا يقتضي القسمة ولا النسبة اقتضاء
اوليا اي بالذات ومن غير واسطة ولا يكون معناه معقولا بالقياس الى الغير ... بالكيفية وهو الغاية
في الاحسن ... على القول ... تركيبها ... ولا ... وقوع ... الركني
بالامور الوجودية والعدمية ايضا بشرط ان يكون ... الامور ... الاحساس ... فلا ... جوهر
ما ليس ... الجوهر والعرض ... الجهالة ... ذكر ... ليس كيفية ولا
اين ... المقولات ... الكم ... عرضيا والاعراض ... واحترزنا بقولنا لا يقتضي
القسمة عن الكم فانه يقتضي القسمة لذاته وبقولنا ولا النسبة ... والنقطة ... عند من ... الاعراض
الاعراض ... موجودة في الخارج واما على القول بانها من الامور الاعتبارية فلا حاجة الى هذا القيد ... في
العرض ... وبقولنا اقتضاء اوليا ... العلم ... العلم معلوم واحد ... العلم
العلم الاول ... اوليا بل ... العلم ... القسمة لا اقتضاء
اولا ... الكيف ... واحترزنا بالقيد الاخير ... وقولنا ولا يكون معناه معقولا بالقياس
الى الغير ... الاعراض ... معقولة ... واما الكيفيات ... النسبة
لما عرفت ... النسبة ... الاخر ... على تصور غيره
فان الاعراض ... تصورا ... الكيفيات ... تصورها بتصور غيرها كالادراك
والعلم والقدرة والشهوة والغضب ونظائرها فانها لا تتصور بدون متعلقاتها ... مثلا ...
متوقف على تصور المتعلق ... تصور ...
او لانه ... متعلق ... الكيف ... والتخصيص ... وكالجذرية
والكعبية واعترض عليه بخروج الكيفيات ... بالحدود والرسوم ... الكيفيات المحسوسة والكيفيات
النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والاستعدادات ... الكيف ... وما ... حصره في الاربعة
هو الاستقراء والتتبع ومنهم من اراد اثباته بالترديد ... الاول وهو ... وجوده

انه اي الكيف اما ان يختص بالكم او لا يختص به وهذا الذي لا يختص بالكم اما محسوس باحدى الحواس الظاهرة اولا وهذا
الذي ليس محسوسا ... اما استعداد ... الكمال وهذا الاخير هو الكيفيات النفسانية قلنا ولم قلتم ان الكمال
الخارج ... الكيفية النفسانية ... الكمال ... ذوات الانفس ... الاختص بالكم ولا يكون محسوسا ولا يكون
... اجاز ان يكون كيفية ... الاجسام ... فلا ... الاستقراء فلتقول
... التردد ... الكيف ... الشبهة ... بشبهة
المحسوس ... الاسوداد ... بخلاف الثقل في ... الجسم
هو التحريك وليس ... الامام الرازي ... تصريح من ابن سينا ... الثقل والخفة ... الكيفيات المحسوسة ثم انه
عند شروعه في الكيفيات المحسوسة ... الى الثقل والخفة ... او لا ... في الكم ... اخرى سوى الكيفية ولا
يمكن ... الانواع الثلاثة الاخرى ... المقولة وهو المختص بالكميات هذا ... كلامه
والاول ... النفس ... الكم ... المختص بالكميات الاول ... فللجسم ... الجسم اما من حيث
كونه جسما طبيعيا فقط وهو النوع ... الانفعال ... الاستعداد ... من حيث جرم ونفس وهو
المختص بذوات الانفس قلنا لم ... الكيفيات المحسوسة كلها ... ثم ... الكم ... الثقل
والخفة ... معلوم ... ايضا ...
ابن سينا ... الثقل ... الرطب اليابس ... فلا يصح التقسيم ... لا يجوز خروج
الرطوبة واليبوسة عن الكيفيات المحسوسة ... الشفاء ... الكيفية اما ان يتعلق بوجود
النفس ... للنفوس ... الاجسام ... النفوس ... بوجود النفس والثاني اما ان يتعلق بالكمية
او لا يتعلق بها والثاني اما استعداد او فعل قلنا ... الكيفيات المحسوسة ... ان يكون كيفية
بتوسط الفعل ... الاستعداد ولا يكون محسوسا ... الرابع ... وقد ذكر في الشفاء ... سبق ...
ان ... الكيف اما ... بالاجسام بل بالنفوس او يتعلق بالاجسام والثاني اما
من حيث الكم ... الاجسام اما من حيث كميتها او ... طبيعتها ... الاستعداد نحو الفعل والانفعال
... الكيفيات المحسوسة ... الشفاء ...
الكيفية المختصة بالاعداد ... المجردة ... الكيفية ... الاجسام

الفصل الاول في الكيفيات المحسوسة

قدمها لانها اظهر الاقسام ...
... الذهب ... الانفعاليات ... الحجارة وحمرة
الخجل ... انفعالات ... الكيفيات ... الانفعاليات ... والاحساس
للحاسة ... الانفعال ... الانفعال ... بخلاف ... فانها تكون
من سبب ... حدث ... او ... النار ... بسيط ...

لا يتصور فيه انفعال فقد يوجد الحرارة التي هي نوعها في بعض المركبات بتأثير الطباع كالعسل والفلفل فان حرارتهما بالمعنى

لا جرمها المنفعل وليس انفعال وقوعي [illegible] وما كان من القسم الاول مشبوعا للانفعال موجود وتابعا لمن وجد او نسب اليه الاسم

انما سموا القسم الثاني انفعالات مع ثبوتها من الوجه [illegible] انفعالات وان [illegible]

[illegible] الانفعالات [illegible] الى القسم

الثاني [illegible] بسبب النسبة الى الانفعاليات [illegible] الفصل [illegible]

بهذا الانفعاليات [illegible] قلنا [illegible] الاسم [illegible] عليه

الباقي وانواعها اي انواع الكيفيات المحسوسة بحواس الحس الظاهرة النوع الاول الملموسات المسماة باوائل المحسوسات

لوجودها [illegible] النوع [illegible] حيوان [illegible] الكيفيات الملموسة [illegible]

جملة هذا النوع منتشرة في الاعضاء [illegible]

[illegible] الاجسام العنصرية [illegible] الملموسة [illegible]

والسر فيه ان الابصار يتوقف على توسط جسم شفاف [illegible] الالوان [illegible] فلا يدرك [illegible]

[illegible]

[illegible]

ويحدث لذلك تفرق بالعرض في [illegible] الغير مذكوراً ولما كان ما ذكره راجعاً الى ما ذكره في تحليل
الحار بحرارته الكثيفة [illegible] النار تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات انه قد يفرق الحرارة المتماثلات
كاجزاء الماء فانها [illegible] يفرق بعضها عن بعض وقد يجمع الحرارة المختلفة كالصفرة والبياض
فان الحرارة اذا اثرت فيهما [illegible] فلا يمنع من [illegible] الحكم بل ما بينت فعلها في الماء الحار
الى الهواء فالحرارة اذا اثرت [illegible] الطبع الى الفوق [illegible] يختلط ويتفرق الهواء اجزاء مائية
فيصعد معه [illegible] الاجزاء الهوائية [illegible] ويان فعلها في البيض
غاية القوام [illegible] في قوام الصفرة والبياض واما الانضمام فيهما [illegible]
الحرارة فيهما [illegible] بعض [illegible] سيفرق النار البيضة قريب [illegible] النفط [illegible]
الحرارة كما [illegible] الحار [illegible] الحرارة [illegible] النار [illegible] الا [illegible] بعد [illegible]
الحيواني والنار [illegible] البدن [illegible] كالادوية والاغذية الحارة [illegible] بالقوة وكذا البارد يطلق
على البارد بالفعل والبارد بالقوة [illegible] الحار والبارد بالقوة [illegible] الاول [illegible]
العكس [illegible] اللون [illegible] اللون [illegible] البياض [illegible] البرص [illegible]
[illegible] البرص والصفرة [illegible] الحرارة [illegible] الالوان للابدان [illegible] الكتب
الطبية [illegible] الاستدلال باللون اضعف [illegible] بالطعم [illegible] الطعوم والروائح
فان كان [illegible] الحرارة واللين [illegible] البرودة [illegible] القوام [illegible] الجسم [illegible]
في القوام [illegible] انفعال الحار والبارد [illegible] الاسرع [illegible]
مع قوته فان الاقوى [illegible] اذا انفعل اسرع [illegible] الكثيفة [illegible] واما الاضعف قواما [illegible]
انفعالها [illegible] الضعف [illegible] الحرارة الغريزية
في ابدان الحيوانات [illegible] الكواكب [illegible] السماوية [illegible] النارية [illegible] اختلاف
الحارة [illegible] الحرارة الغريزية [illegible]
[illegible] الحرارة الغريزية الملائمة [illegible] الحرارة النارية التي لا تلائم [illegible] فان
الحرارة الغريزية [illegible] الحرارة الغريزية [illegible]
الاحوال الغريزية [illegible] البارد [illegible] الحرارة [illegible] البارد والوارد
بالمضادة [illegible] البارد [illegible] الحار [illegible] الحرارة الغريزية [illegible] الغريزية [illegible]
يستولى عليها الحرارة الغريبة كالحرارة النارية [illegible] الغريزية والنارية [illegible]
فان الامام الرازي قال والذي عندي ان النار اذا خالطت سائر العناصر [illegible]
ولم يبلغ [illegible] لم يكن [illegible] الحرارة [illegible] الحرارة الغريزية

واما كان شديداً فهو [illegible] لان ذلك [illegible] الحرارة الغريزية افادة [illegible] المركب [illegible] والنضج
[illegible] الحرارة الغريزية [illegible] في التفاوت بين الغريزية والغريبة النارية [illegible] كون الغريزية [illegible] المركب
دون ذلك [illegible] الغريزية [illegible] والغريبة [illegible] منها بما يفعل فعل الحرارة [illegible]
[illegible] فالغريزية هي الحرارة النارية التي [illegible] استفادت [illegible] حصل [illegible] من اجزاء المركب
فاذا ارادت الحرارة الغريبة او البرودة [illegible] التفرق [illegible] والتفرق [illegible]
الغريزي والغريب [illegible] المركب [illegible] رابعها ان الحركة [illegible] الحرارة والتجربة
[illegible] ابو البركات والى [illegible] الحرارة [illegible] لا تسخن الافلاك [illegible] جداً
بواسطة حركاتها السريعة وتسخن مجاورتها العناصر الثلثة التي هي وسط الاثير والافلاك [illegible] البحر المحيط [illegible]
[illegible] الافلاك [illegible] الاثير [illegible] الافلاك
لا تقبل السخونة اصلا [illegible] وجود الحرارة مع المقتضي الذي هو الحركة من وجود القابل [illegible] فلا تسخن الافلاك بسبب حركاتها
فلا تسخن العناصر المجاورة وليس العناصر [illegible] على سبيل [illegible] لملامسة سطوحها [illegible] الافلاك [illegible]
[illegible] فلك القمر [illegible] النار [illegible] حركة الافلاك [illegible] اجرام الافلاك
[illegible] العناصر [illegible] كلام [illegible] العناصر
لا تحرك [illegible] الافلاك [illegible] النار [illegible] الفلك [illegible] يكون [illegible]
[illegible] السطوح فان الافلاك عندهم [illegible] بعضها بعضا [illegible] سطوحها [illegible] فالاول
في الجواب [illegible] النار [illegible] باقي العناصر [illegible] النار [illegible] الطبقة
[illegible] البرودة [illegible] عدم الحرارة لا مطلقا بل عما من شأنه ان يكون حارا واعتبر هذا القيد احترازا
عن الفلك فانه عدم حرارة لا يسمى برودة اذ ليس من شأنه ان يكون حارا وعلى هذا فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة ويبطله
اي هذا القول [illegible] البرودة محسوسة كالحرارة والعدم [illegible] لا [illegible] المحسوس [illegible] عدم الحرارة [illegible] البرودة
بل [illegible] البرد [illegible] البرد شديدا [illegible]
البرودة [illegible] البرودة [illegible]
بل [illegible] للحرارة [illegible] كما نقلناه عن ابن سينا المقصد
الثاني في الرطوبة واليبوسة [illegible] سهولة الالتصاق [illegible] سهولة الالتصاق [illegible]
الانفصال [illegible] المختارة [illegible] الرطوبة [illegible] الامام الرازي [illegible] ابن سينا [illegible]
[illegible] الالتصاق [illegible] الالتصاق [illegible] للرطوبة [illegible]
[illegible] الالتصاق [illegible] الاصبع

كان يلزمه مثل الماء واشد التصاقا منه وكذا الحال في الدهن ولا شك ان كون العسل والدهن ارطب من الماء باطل فهي سهولة اي الرطوبة
كيفية تقتضي سهولة قبول الاشكال وسهولة تركها وكان الماء موصوفا بصفتين احديهما ما تقتضي سهولة الالتصاق والانفصال والثانية ما تقتضي
سهولة قبول الاشكال وتركها ولا شبهة في ان الماء موصوف بانه رطب باعتبار احدى هاتين الصفتين فاذا ابطل الاول تعين الثاني قلنا هو
اي العسل ادوم التصاقا واشد التصاقا من الماء لا اسهل التصاقا منه ونحن لم نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يلزم ان يكون ما هو
اشد وادوم في الالتصاق ارطب ولا بدوام الالتصاق حتى يكون الادوم التصاقا ارطب بل بسهولة الالتصاق فاللازم منه ان يكون الاسهل
التصاقا ارطب وليس العسل والدهن اسهل التصاقا من الماء بل الامر بالعكس وايضا قد اعتبر في الرطوبة الانفصال وليس العسل
انفصالا من الماء فلا يلزم كونه ارطب ويرد ذلك الاعتراض ايضا على تفسيركم بسهولة قبول الاشكال لانه اذا كان تشكل الجسم بالاشكال
الغريبة لاجل رطوبته لزم ان يكون ما هو ادوم شكلا ارطب وليس كذلك اذ الادوم شكلا ايبس فما هو جوابكم فهو جوابنا وايضا
فسهولة الانفصال معتبرة في حقيقتها والعسل وان فرضنا انه اسهل التصاقا حتى ادى سهولة الاتصال [illegible] لكن ليس اسهل انفصالا مع
تقدير كون العسل اسهل التصاقا من الماء لا يلزم ايضا كونه ارطب لانه ليس اسهل انفصالا منه ثم نقول مبطل تفسيرهم اي تفسيرهم
للرطوبة بسهولة التشكل قوله انه يوجب ان يكون الهواء رطبا بل ان يكون ارطب من الماء لانه ارق قواما منه واقبل للتشكيلات
الغريبة وتركها بسهولة واتفقوا اي الجمهور على ان خلط الرطب باليابس يفيد اليابس استمساكا على الشكل كما انه يفيد الرطب
استمساكا على السيلان ومحافظة الشكل فيلزم على تقدير كون الهواء رطبا ان يكون خلطه بالهواء بالتراب يفيد التراب استمساكا على التفرق
وبطلانه مشكل لانه لا خلطه به لا يزيد [illegible] وتفرقا وقد يقال [illegible] انا [illegible] عندكم وهذا التفرق الذي ذكرتم للرطوبة
موجب لكونها ارطب من الماء لانها ارق قواما من الماء والهواء ايضا فيكون اسهل قبولا للاشكال وتركا منهما والجواب منع ذلك في النار
البسيطة للقطع بان النار الصرفة البسيطة اسهل قبولا للاشكال من الماء وان رقة القوام وحدها كافية في سهولة التشكل حتى يلزم
ان يكون الارق اسهل قبولا ومع ذلك النار ليست [illegible] الهواء ومخالطة [illegible] حتى يكون سهولة قبولها للاشكال
وتركها [illegible] الهواء فلا يلزم كون النار رطبا فضلا عن كونها ارطب العناصر [illegible] المباحث ان الرطوبة
مغايرة للسيلان فانه عبارة عن تدافع الاجزاء سواء كانت متفاصلة بالحقيقة متواصلة بالحس او كانت متواصلة بالحقيقة
وقد يوجد السيلان بهذا التفسير فيما ليس برطب كالرمل السائل مع كونه يابسا بالطبع وقد يوجد ايضا فيما هو رطب كالماء السائل
وفي الملخص ان السيلان عبارة عن حركات توجد في اجسام متفاصلة بالحقيقة متواصلة في الحس يدفع بعضها بعضا وعلى هذا
التفسير يلزم ان لا يوجد السيلان في الماء [illegible] لانه متصل واحد في الحقيقة وفي الحس [illegible] اليبوسة
يقابل الرطوبة اتفاقا فهي اما عسر الالتصاق والانفصال اي كيفية تقتضي عسر ذلك على التفسير الاول للرطوبة او عسر
التشكل وتركه اي كيفية تقتضي ذلك على التفسير الثاني لها قال الامام الرازي [illegible] حقيقة اليابس انه عبارة
من الاجسام التي [illegible] بكيفيتها [illegible] اجزاؤه [illegible]
وهو اليابس [illegible] الكيفية التي يكون الجسم بها [illegible]

الصخرة الصلبة التي يكون كل واحد منها عسر التفرق في نفسه وهو الهش ومنها ما هو بالعكس مما ذكر فيسهل اتصاله
ويصعب تفرقه وهو اللزج قال [illegible] وجدت في مباحث [illegible] هذا الكلام منقول [illegible] المباحث المشرقية
وليس فيه ذكر اللزوجة [illegible] التقسيم [illegible] المذكورة في الملخص [illegible] الاجسام المتصلة [illegible] ومنها
ما ليس كذلك [illegible] اللزوجة [illegible] كون الجسم [illegible] الانفصال [illegible] كل واحد منها
منفردا او يكون كل واحد منهما صلبا عسر الانفكاك ولكنهما متصلان [illegible] سهل الانفكاك وهو الهش [illegible] ان يكون الجسم في طبيعته
تلك الحالة وهو اليابس واعلم ان اللزوجة كيفية مزاجية لا بسيطة فان اللزج هو الذي يسهل تشكله باي شكل اريد
ويعسر تفرقه بل يمتد متصلا فالمادة [illegible] رطب ويابس [illegible] الامتزاج جدا فاستمسك [illegible] وادعام
من الرطب واليابس في اللزج فهو الذي يصعب تشكله ويسهل تفرقه وذلك بسبب غلبة اليابس فيه وقلة الرطب مع ضعف
الامتزاج وههنا بحث [illegible] الاول [illegible] البلة والجفاف فنقول ان الجسم الرطب [illegible]
فالرطب هو الذي يكون صورته [illegible] بكيفية الرطوبة المفسرة بما تقدم والمبتل هو الذي التصق بظاهره ذلك
الجسم الرطب والمنتقع هو الذي نفذ ذلك الرطب في عمقه [illegible] فالبلة هي الجسم الرطب [illegible] اذا جرى على ظاهر جسم
آخر والجفاف عدم البلة عما من شأنه [illegible] وقد يطلق [illegible] الرطوبة [illegible] الاجزاء [illegible]
[illegible] القوام [illegible] قبول الاشكال [illegible] الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا
[illegible] الرابع [illegible] بعضهم ان الرطوبة [illegible]
[illegible] الرطوبة [illegible] انواع [illegible]
[illegible] الامام الرازي [illegible] الرابع [illegible] متوسط بين الرطوبة
اليبوسة [illegible] السواد والبياض [illegible] المباحث
المشرقية ان الرطوبة [illegible] الاشكال [illegible]
ان الجسم [illegible] قابل للاشكال [illegible] الجسم [illegible]
[illegible] الهواء رطب [illegible] الرطوبة [illegible] الهواء [illegible] فكان
الهواء [illegible] الجمهور [illegible] الذي بين السماء والارض [illegible]
[illegible] سهولة الالتصاق [illegible] ابن سينا
في فصل [illegible] الرطوبة [illegible]
قبول الاشكال [illegible] الالتصاق [illegible] هذا محصول الكلام فعليك بالتدبر فيه والاطلاع على [illegible]

المقصد الثالث في الاعتماد وهو المسمى بالميل عند الحكماء [illegible] الاعتماد [illegible]
ابن سينا في الحدود [illegible] للجسم المدافعة [illegible] الى جهة [illegible] الاعتماد [illegible]
وقيل هو [illegible] المدافعة المذكورة [illegible] وجود الاعتماد [illegible] المتكلمون [illegible] الاستاذ ابو اسحاق [illegible]

وانباعه وابنه المعتزلة وكثير من اصحابنا كالقاضي والغزالي اي قالوا بانه ضروري وشنعوا على ابن المحصل فان من حرك حجرا ثقيلا
احس منه اعتمادا او ميلا الى جهة السفل ومن وضع يده على زق منفوخ فيه تحت الماء احس ميلا الى جهة العلو وهذا الذي
ذكره انما ينتج انه ان الدافعة فانها محسوسة معلومة الوجود بالضرورة دون مبدا المدافعة فانه ليس محسوسا بل محتاج الى حجة
لا دليل فلذلك واما ما ثبت وجوبا اي وجود المدافعة بذكر ضعف المصدر فلانه لولاه اي لولا وجود الميل والمدافعة لم يختلف
في السرعة والبطء الحجران المرميان من يد واحدة في مسافة واحدة بقوة واحدة اذا اختلفا في الصغر والكبر اذ ليس للقوة
فيهما مدافعة الى خلاف جهة الحركة ولا مبدؤها اي ليس لهما ولا للمجموع ذلك المعاوق ومبدا المدافعة حتى انه لا يختلف حركتهما لان
هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لانه متحد فرضا ولا باعتبار معاوق خارجي المسافة لا اتحادها ولا باعتبار معاوق داخل
اذ ليس فيهما مدافعة ولا مبدؤها ولا معاوق اخر غيرهما حتى يوجب تفاوتهما في السرعة والبطء واجاب عنه الامام الرازي بان
الطبيعة مقاومة للحركة القسرية ولا شك ان طبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطا فلم
ما ذكرتم ان يكون المدافعة مبدا مغايرا للطبيعة حتى يسمى بالميل والاعتماد واما نسبتها الى المعاوق فهي بعدا وهو متكررها الى ما التزم الاعتماد
الاعتماد على زيادة ان بعد كل بسرى الاطلاع به الحيثية وقد يجتمع لاثبات مبدا المدافعة بان الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان
في القوة حتى وقفت في الوسط قد فعل فيها كل واحد منهما فعلا ما معاوقا لما يقتضيه جذب الاخر وليس ذلك الفعل هو الحركة ولا المدافعة فانها
غير موجودة في تلك الحلقة مع تحقق الاصطدام بل ضياق لحركة بمكان للمعالجة المجاذبة فعلم انه موجود فيه قوة باقية من الفعل الاول
فاذن قد فعل فيه كل واحد منهما فعلا غير المدافعة ولا شك انه الذي يفعل الحركة ولهذا ما نستحس منها عند زوال العارض اعني احد الجاذبين الى جهته
ومدافعة لما يمنعها عن الحركة في تلك الجهة فيه وجودي يقتضي الوقوف الى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لانه بحركها عن العلو
الى السفل وما فعله الجاذب وبانه ليس كذلك لان المدافعة المحسوسة عند عدم الطبيعة والقوى الطبيعية بانه ينتفي اي ثاني مباحث الاعتماد
ان المدافعة حركة لانها توجد عند السكون كما في الحجر المسكن في الهواء قسرا والمدافعة بالزق بالجذب الى فوق المنفوخ تحت الماء بالمسكن
الى تحته قسرا المدافعة حاصلة بالاعتماد انواع متعددة بحسب انواع الحركة فمنه يكون الاعتماد كالحركة الى العلو والسفل والى سائر
الجهات والكل انها متضادة بعضها مع بعض اختلف فيه ما علية هل يشترط ان التضاد غاية الخلاف والبعد ام لا يشترط فمن لم
يشترط غاية الخلاف جعل كل نوع من انواع الاعتماد بحسب الجهات متضادا ومن شرطها قال ان كل نوعين بينهما غاية التباعد فهما
متضادان كالميل الصاعد والهابط والميل بالتيامن والتياسر وان لم يكن كذلك فلا تضاد بينهما وان لم يمتنع الاجتماع كالميل الصاعد والميل المقتضي للحركة يمنة
او يسرة فهو نزاع لفظي مبني على تفسير التضاد واعلم ان الجهات على ما اشتهر بين الناس ست الفوق والتحت والقدام والخلف واليمين واليسار
والاطراف التي هي القدام والخلف واليمين والشمال والفوق والتحت اطلاقا للانسان يحيط بجسمه التي يعلمها البدن والظهر والبطن والراس
والقدم فاطلقت على الذي هو الجهة الغالبية وهنا بعد ذكرت سمي يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذي وجهه او بحركته بالطبع امامه قداما وما
الا بحذا سمي خلفا وما يلي راسه بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحتا وما لم يكن عند العامة سوى ذلك قدرها من ذكر على ست
الجهات الستة اعتبروا ذلك في سائر الحيوانات ايضا لكنهم جعلوا الفوق ما يلي الظهر وبالطبع والتحت ما يقابله ثم عمموا الاعتبار في سائر
الاجسام والزم لهما اعوا اثنينان في الوجه المذكور اخص ما هناك من اطراف الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة

القائمة فان لكل بعد منها طرفان هما جهتان فلكل جسم جهات ست الا ان امتياز بعضها عن بعض هنا بنوع ما عند اعتبار الاجزاء
المتمرة في الجسم فطرفا الامتداد الطولي سميا في الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد الوضعي
سميا باعتبار عرض قامته باليمين والشمال وطرفا الامتداد الباقي سميا باعتبار عمق قامته بالقدام والخلف في الاعتبار الخاصي
يشتمل الاعتبار العامي مع زيادة هي تقاطع الابعاد فان العامة غافلون عنها ولا يمكن ان يطلق الاعتبار عليها وانه اي انحصار
الجهات في الست هو بطولاته مشهور مقبول فيما بين العوام والخواص وما ذكره في بيان ذلك الانحصار ليس بشيء اما الوجه الاول
العامي فلانه اعتبار غير صحيح اذ ليست الجهات الحاصلة فيه متخالفة بالماهية ولذلك تحاول الجهات فيصير اليمين شمالا وبالعكس
والقدام خلفا وبالعكس وهو ظاهر اذ السلقي الانسان صار فوقه قداما وتحته خلفا وتبدل حال اذا انبطح فليست الجهات الحاصلة
بهذا الاعتبار حقيقية بل مختلفة ولو كان الاعتبار المذكور مختلفة الحقيقة اي ثابتة حقيقة لوجد جهات غير متناهية في كل جسم
بحسب الانسان من الوضع المختلفة بحسب شخص واحد او بحسب اشخاص او اوادرك تغير بسببه حال الجهة واما الوجه الثاني الخاصي فلان
الجسم بعد العقل في كل امر له فيه عند الاجزاء التي هي جواهر الفرد والابعاد المفروضة لا نهاية لها وعلى تقدير وجود الابعاد في الجسم فليس اعتبار
التقاطع على الزوايا القائمة فيه شرطا في تحقق الجهات فيه فنقول في الكعب وهو ما يحيط به ستة سطوح متساوية تعارضت وعشرون بعدا اي طرفا
وجهة بحسب سطوحه الستة وخطوطه الاثني عشر ونقطه الثمانية فان الابعاد فيما بين تقابل السطوح وتقاطع الخطوط وتقاطع النقط ستة وعشرون
وجب ان يكون لامتداد بحسب طرفان هما جهتان له وللامتداد السطحي اذا كان له طرفان والجهتي خطوط المحيطة به وان اعتبر النقط
في الخط فكان اطرافه التي هي جهاته ثمانية وعلى هذا قياس المخمس والمسدس وغيرهما من السطوح وكذلك الاجسام على قياس السطوح
فللكعب بسلاسطوح ستة وخطوط اثنا عشر ونقط ثمان فان اعتبر السطوح فقط كانت جهاته ستا وان اعتبر معها الخطوط كانت
ثماني عشرة وان اعتبر معها النقط كانت ستا وعشرين فاذا لاحقت بالفعل للدائرة والكرة جهتان بالقوة غير متناهية
عليها ان الدائرة لها طرف بالفعل هو الخط المستدير المحيط بها وكذا للكرة طرف بالفعل هو سطحها المستدير المحيط بها مع جواز ان يكون
لكل واحد منهما جهة واحدة بالفعل فان قيل هذا الكلام بدل الجهة على ان جهة الجسم غايته فكيف يتصور حركة الجسم الى ما هو
الى ما او القرب منها كما ثبت ذلك وايضا يلزم من هذا ان يكون جميع جهات الجسم متبدلة وهو ينافي كون الفوق والتحت
جهتين حقيقيتين قلنا قال ابن المحقق ان الجهة الحقيقية فوق وتحت لا غير قلنا ان للجهات مطلقة ومطلق الجهات لا الجهات المطلقة فهي
منتهى الاشارات ومقصد الحركات المستقيمة كما سنتفق عليه واما مطلق الجهات فيصدق بالاطلاق العام بكل جسم ان يكون اعتبار انتهائه
الاشارات والحركات اليها وهي واقعة الى الجهات المطلقة معا بناها وانا حكمنا بان الفوق والتحت اعني الجهات المطلقة جهتان حقيقيتان
لانهما جهتان متمايزتان بالطبع فان بعض الاجسام العنصرية يطلبهما بطبعه الفوق والاخر بطلب التحت كالنار والهواء وبعضها بالعكس
كالارض والماء وايضا فهما جهتان لا يتبدلان اصلا فان القائم اذا صار منكوسا لم يصر ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا
بل صار راسه من جهة رجله فوق وكان الفوق والتحت بحالهما وما ذكره من ان المستلقي لا يعد الفوق او التحت مع كونه فوقا او تحتا
بل وجهه الى الفوق وقفاه الى التحت نعم قد يتصف الفوق والتحت بوصفين اخرين باعتبارين اعني كونهما قداما وخلفا واما باقي
الجهات فلا تمايز بينها بالطبع وهي مستندة بحسب الفرض كما قرره وقد مثل الاول فرسي الفوق والتحت بما بين السماء والارض لم يتصور فيهما

تبدل الحلاف فيما اذا فرض ما بين راس الانسان وقدمه بالطبع فانهما يتبدلان كما اذا قام شخصان على طرفي قطر واحد من الارض فان راس كل واحد منهما وقدمه على النحو الطبيعي مع انه يحاذي راس احدهما قدم الاخر فيكون كل منهما فوقا بالقياس الا او تحتا بالقياس اليه وهي في قولنا بالطبع ليس صفة للمقدم والراس بل هو متعلق بالفعل المذكور ومعناه ان الراس كل شخص وقدمه ثابتة بالطبع حتى ان الجهة في الوضع والقرب لا تختلف بما اذا فرضنا قدم احدهما من الشخص حيث راس الاخر على النحو الطبيعي بل كان ذلك اشكالا واذا ثبت ان الجهة الحقيقية اثنتان فالاعتماد الطبيعي ايضا كذلك اثنان اعني الصاعد والهابط وما عداهما اعتماد انقطع طبيعة وجعلها القاضي بهذا القسم لقوله انواع بحسب انواع الحركة اي وجعل القاضي الاعتماد بحسب الجهات انواعا واحدا فقال الاختلافات النوعية فقط وهي كيفية واحدة بالحقيقة فيسمى تلك الكيفية الواحدة بالنسبة الى السفل ثقلا والى العلو خفة وفي غير ذلك بحالها بالنسبة الى سائر الجهات قد يجتمع الاعتمادات في جسم واحد قال الامدي القائلون بالاعتماد من اصحابنا اختلفوا في ان بعضهم الاعتمادات كلها جهة من الاعتماد في جهة الفوق والاعتماد في جهة عند اصحابنا انه ممتنع اوثبتت فلا يتصور اعتمادان في جسم واحد في جهتين او جهتين ضدان فلا يجتمعان ولا الى جهة واحدة او متماثلان فلا يجتمعان ايضا وقال اخرون الاعتمادات كلها في جسم واحد والمتعددة المتنوعة والمتحدة على هذا يجوز اجتماع الاعتمادات في جسم واحد من غير تضاد وهو اختيار القاضي بكره هذا هو الاشبه بصول اصحابنا العامليين حيث الاعتماد لو قلنا بتضاد الاعتمادات المتنوعة على تعدد ما كما ذهب اليه الطائفة الاولى لما اجتمعت المتضادة اجتماع المتضادين ولكنها قد يجتمع في الحجر الاول من ضرب [illegible] لما فوق فانا نجد فيه مدافعة هابطة وهي المتعلقة اي نحس بحجر لسفل فيه وذلك ميلة الى الاسفل وهو مدافعة صاعدة فوقه فانا نحس منه ايضا والى جهة الفوق وسلاسلها لما اليها السائحون الذين عادتهم اثنتان متعاونتان في جسم فيه كل واحد منهما من اعتماد او تعاون متى ما علامة فقد اجتمع فيه اعتمادان اجتمع مع ذلك يوجد اجتماع الاعتمادات الى الجهات [illegible] جسم واحد ثم قال الامدي ولو قلنا بالتعدد من غير تضاد اي لو قلنا ان الاعتمادات متعددة لكنها ليست متضادة متماثلة اصلا لم يكن هذا القول بعيدا من القول بالاتحاد الذي اختاره القاضي وصار اليه اقوال الاعتماد الاتحاد والتعدد مع التضاد وبدونه رابعها اي رابع مباحث الاعتماد قد علمت ان الجهة الحقيقية العلو والسفل الثابتان بالطبع فيكون الثابت في الطبيعة الاعتماد الموجب للصاعد الى الخفة والموجب للهابط الثقل وكلاهما اي الخفة والثقل عرض زائد على الجسم ومن قال القاضي وابا هاشم المعتزلي والفلاسفة ومنعه طائفة من اصحابنا منهم الاستاذ ابو اسحق حيث قالوا انما يوصف الجوهر بكونه خفيفا او ثقيلا والمراد في الجوهر ثقلا او خفة وذلك لانا نحول الجوهر متجانسة والاختلاف في الثقل والخفة بالتساوي في الاجسام عائدة الى كثرة الجواهر وقلتها اي قلتها حتى لا الاجسام عرض يسمى ثقلا وخفة ويبطله انا لو فرض ذلك الحجر في ميزان مع او ونحوه او الى صبة اي حجة من زيبق فان وزن ما يلاقي من الزيبق لتكون اضعافا مضاعفة لوزن ما يلاقي ثم يكون مع التساوي في الاجزاء الجوهرية والمقدار في الجملة الواحدة متساو والتناسب في ظرف الحاصل انما يكون في الزيبق وان هو الرقي الصغر فلا بد مع تساويهما في المقدار ان يكون الاحجار الذي تدخل فيه اجزاء متخلخلة والا لكان الحجر فيه الماء طبقا على التقدير والمثل فلا الجوهر المذكور اقل من اجزاء الزيبق لكنها متخلخلة متصلة عند ملاقاة اجزاء اصلا ومن تقدير ثم الى ان كل ما في الجوهر كانه شاربه والا يجب ان يكون على ذلك التقدير ان يكون زيادة وجعل على التداخل

الى ازدياده وزن الزيبق عليها اي على وزن اجزاء الماء اذا المفروض في زيادة وزنه عليها خمسين التعارف العلا اتفقا لا يتعدد اجلا فان الماء وهو اعم وزن الزيبق مما كان اكبر من عشرين مثلا لو وزن الماء وكان بارا كان هناك عشرون جزء خلاء فانه وجه منها من اجزاء الماء عشرون جزء من الاجزاء وانه ضرورة التطلان يكذبه الحس بما يجد التطاوف بين الاجزاء المالكة منها الحكم بسائر الاعتمادات مثلا ومثل الملة اقسام طبيعي وقسري ونفساني لانه اي المبدا ان يكون سبب خارج عن المحل او لا يكون سبب خارج فاما ان يكون بشعور وحيار عن المحل فالاول الوضع والاثنان وهو المبدا القسري كميل الحجر المرمي الى فوق والا يكون سبب خارج وهو المبدا النفساني كميل الانسان بحركة الارادية والا وهو المبدا الطبيعي كميل الحجر بطبعه الى السفل فالميل الصادر عن النفس الناطقة بدنه عند العامل مجرد ما نفساني لا قسري لا انها ليست خارجة عن البدن من حيث عنه والاثنان والميل المقارن للشعور اذا لم يكن متصادرا على الارادة لا يكون نفسانيا كما اذا سقط الانسان من على السطح وكذا الحركة يتحصص بهذا المبدأ الطبيعي والقسرية والنفسانية وستختص كل من هذه بحركة تقسيم الاقسام الثلاثة الكونية كحركة النبض فانها حركة صادرة من انبساط وانقباض لروح الروح الحيواني بالمنية ولذلك الطبيعة الطبيعي مع ان الروح لمجرد بعيدة لكن بطاس الا نهم حصروا الحركة الطبيعية في الصاعدة والهابطة وهي كحركة النبض ليست شاخصة منها وكونها ليست من الامور القسرية ظاهر وليس حركة النبض صادرة عن شعور واراده والعرسيات عن المتحركة فانه لحصروها فيها اي في المدلول الطبيعية الصاعدة والهابطة وانما كانت حركة النبض طبيعية لما اقتضاه وجه الانحصار لانا نعني بالطبيعة ههنا الا ان يكون جارا على الحركة ولا في علة با لا يكون وحركة النبض والتغذية والتنمية داخلة في الحركة الطبيعية بالمعنى المراد في هذا المقام كما سيأتي ولا يتحقق علمه انما الطبيعة الواحدة لا يكون منها الا على محل مختلف بل انما الطبيعة الا بسيط فحصوصا اذا كان الطبيعة عدم الارض وهبوط وتنزولها ادا كان في موضع الا مستقرا لا يكون طبيعيا الشريان منفعلا للانبساط اذا عرض للروح الذي فيه فيحتاج الى دفعها احدث ما احدث والانقباض اذ عرض للهوا المحذوف وصار كالذي الروح فيحتاج الى العلاج واستبداله سواء لو وجد او فقد على الحركة النبض قسرية والقاسر هو الروح فانه تحدث عنه الذي هو الهوا ودفعه فتضارب فيعرض لو عاء الانبساط لحدث والانقباض الدم وفعل القاسر هو القلب على سبيل الجر والحركة اذا انبسط القلب تبع حاله الروح الى الشرايين فينقبض او انقبض القلب تبع ما لروح الى الشرايين فينبسط واما على سبيل الانسباع كما في حركة الشيء حركة اعظم ووقع فيكون انبساطها بانبساط القلب انقباضها بانقباضه وقد يقال الاقسام الى اركان السطح وحركة والتحقق الاقسام الثلاثة هو كتابة البسيط فلا يعرض لوجوه عنها اما المبدا الطبيعي فلا يتصور ان الحكم الا وان العادم لما في المبدا الطبيعي لمبدأ لا يحرك بالطبع وسوقا فلا معنى للحركة الطبيعية الا ما مبدؤه الغريبة هو المبدأ الطبيعي ولا يكون ايضا بالعين الا الارادة او لو تحرك الى مكان لم يسبقه المبدأ الطبيعي يتوقف قسرية مثلا في مسافة ما ففي زمان لامتناع قطع المسافة المنقسمة الى ان لما تقرر من ان قطع بعضها متقدم على قطع كلها ويكون ذلك الزمان بالفرض ساعة والزمان المبدأ الطبيعي ان يحرك بتلك القوة المحركة بتلك المسافة المعينة ويقطعها في ذلك الزمان لوجود العائق عن الحركة وهو مصدا المبدا الطبيعي ولنكن ذلك الزمان اكثر مما في الاخر بالجسم لو مثلا عشر مثل الجسم الاول في حركة تلك المسافة بتلك القوة الحركة ويقطعها في ساعة او ادنى نسبة الحركة الى العارض في من النقش في المال المفروض فيكون الحركة مع العائق

القليلة كان مع الحركة السريعة والبطيئة لانهما قطعتا مسافة واحدة في زمان واحد وقد عرفت بطلانه فالقول بالخلا باطل
الخلا فاقتلها ما وبعضهم في هذا المقام كلام جامع بين المسلكين وملخصه انه لو وجد الخلا لكان يكون كل واحد من السريعة والبطيئة
لانها الا محالة يكون في مسافة وفي زمان فاذا فرضنا حركة اخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت
الحركة الاولى ابطأ من الاخرى على التقدير الاول واسرع منها على التقدير الثاني فلا يكون لما يوجد من حركة الا على حد معين من السرعة
والبطوء فان كانت الحركة النفسانية اي صادرة عن شعور وارادة جاز ان يحدد النفس لها من السرعة والبطوء ما يحدد طلبه
حد معين وحدها وينبعث عنها الميل بحسب ذلك الحد فتترتب عليه الحركة السريعة والبطيئة وان كانت قسرية او طبيعية احتيج
في تحديدها الى الابطاء والاسراع الى المعاوق وذلك لان الطبيعة لا شعور لها حتى يمكن استناد تحدد المحلية اليها
بل انما يحسب انه يطلب الحصول في المكان الطبيعي فيكون مقتضى قطع المسافة في نحو زمان لو امكن وكذا القاسر اذا وصل تحريكه
بقوة واحدة لم يعين نسبة الى ما بالحركة على الجسم المتحرك لا عاوق وان لم يكن فيه معاوق اصلا فلا بد في تعين
حد معين للحركة من معاوق المحركة ما شرح اولم يكن في طبيعته تعين حد معين للحركة من ذلك المعاوق
المتحرك او خارجة عنه كالخارجة من قوام ما في المسافة من الاجسام فيحصل بمعاونة في الرقة والغلظ كالهواء والماء مثلا
حدود الحركة في السرعة والبطوء والخارجة هو المعاوق الداخل لا يتصور في الحركة الطبيعية معاوق في اصل الحركة لان
تقتضي الطبيعة بذاتها شيئا ولا يتصور ذلك ايضا مما يعوق عنه بالذات بل في الحركة القسرية حتى يحدد حركة الطبيعة يحتاج
الى معاوق خارج فعلى هذا القسرية يحتاج حينئذ ذلك الى معاوق خارج فلا يمكن الاستدلال بواحدة من الطبيعية والقسرية
على امتناع الخلا وبين ذلك ان القسرية وحدها مثل الخلا لان بعد حصول الطبيعة ... او نقصانا مما كان واحد
منهما معاوق اصلا واما الحركة الارادية فلا يصح الاستدلال بها على امتناع الخلا لجواز ان يكون للارادة مدخل في نفس
تحدد المتعين لذاته بخصوص ما يكون ذلك ان كل ما ذكر المعاوق حتى يحدد انقسامه على حسب انقسامها ولا يتوقف ايضا
على وجود العاوق الداخل حتى يلزم ان يكون عادم الميل الطبيعي عادم الحركة الارادية كما ذكره الامام الحكم الثاني ان الميل الطبيعي
يعدم اذا كان الجسم في حيزه الطبيعي والا فاما الى ذلك الحيز الطبيعي وانه طلب للحاصل وهو غير معقول او الى غيره فيكون
مهربا عنه الى طالب للمهروب عنه بالطبع وانه باطل وبهذا الاستدلال ايضا يتبين نفي الدافع لانها
اما طلب لذلك المكان او مهرب عنه دون ما فانا اذا كان بعد المدافعة حاصلا في المكان الطبيعي موجودا بدون المدافعة يلزم
طلب الحاصل وهو ظاهر لا يتاسا اذا وضعنا اليد على حجر الموضوع على الارض وجدنا منه مدافعة لطلبه ولا شك ان
حاله اذا كانت اليد تحته كحاله اذا لم يكن تحته فالمدافعة موجودة في الحجر حال حصوله في موضعه الطبيعي لانا نقول ليس ذلك الحجر في
حيزه الطبيعي وانما يكون كذلك اذا كان مركز ثقله منطبقا على مركز العالم وتوضيحه ان الثقيل اذا كان كذا الحجر
بالفعل كان الكل واحدا وان اجتمع الثقل فكل واحد منها طالب للانطباق مركزه على مركز العالم ولا يكون بهذا المط
حاصلا الا لحجر في تلك الثقال فيكون المدافعة حاصلة بسائر اجزائه واذا كان الثقيل ليس الا واحدا بالفعل فاذا انطبق
مركز ثقله على مركز العالم لم يكن فيه مدافعة اصلا لانه كل واحد ليس له مطلوب بالطبع ولا في اجزائه اذ ليس فيه
موجود بالفعل واما الميل القسري فاثبتوا له ايضا حكم الاول قد يجامع الميل القسري الميل الطبيعي اذ ذهب

لا جهة واحدة فان الحجر الذي يرمى الى اسفل يكون اسرع نزولا من الذي ينزل بنفسه ... ويها في الحجم والثقل فقد اجتمع
في الاول ميل طبيعي وميل غريب من القاسر فلذلك كانت حركته اسرع ويجوز ان يقال ان الطبيعة وحدها تحدث
مرتبة من مراتب الميل وكذلك القاسر فاذا اجتمعا احدثا مرتبة اشد مما يقتضيه كل واحد منهما على حدة فلا يكون هناك
الا ميل واحد مستند الى الطبيعة والقاسر معا وقال بعضهم كما يجوز اجتماعهما اذا كان الجسم متوجها الى ما يوافق كالحجر
فانه لما ... وبعد ذلك المعاوق يحصل القسور فلا يبعد ان يحصل مع الميل الطبيعي ميل قسري واذا لم يكن له معاوق
كما اذا قدرنا المسافة خلاء كان تامة عنها مع الا ان الطبيعة اذا خلت عن العوائق اقتضت حصولها على اقصى ما يمكن
فيكون الميل الطبيعي على ذلك التقدير بالغا الى نهاية الشدة فيستحيل ان يجامعه ميل غريب في احد الوجهين بل ربما كان
من الطبيعة وحدها جاز ان يقوى على مرتبة من مراتب الميل ولا يقوى على ما هو اشد منها وكذلك القاسر وحده ربما يقوى على
مرتبة دون اخرى فاذا اجتمعا احدثا مرتبة اشد واقوى اذا احدث كل واحد منهما اسرع لا يقوى عليه غيره الثاني انهما
اي الميل القسري والطبيعي يتمانعان اي يجتمعان في جهتين مختلفتين اذا اريد بالميل المدافعة نفسها فلا يجتمعان لامتناع المدافعة
الى جهتين في حالة واحدة بالضرورة اذ يستحيل ان يكون شيء مدافعا الى جهة وفي ذلك الشيء عنها كالحجر المرمي الى فوق مدافعة
لا بطء وان اريد بالميل مبدأ المدافعة فيجوز اجتماعهما في هذه المدافعة الى جهة مع مبدأ المدافعة الى جهة اخرى بل يجوز اجتماع اكثر من
المدافعتين مع مبدأ الاخرى فان الحجر المرمي الى فوق بقسر واحد اذا اختلفت في الصغر والكبر تفاوتا في قبولهما
للحركة فان الصغير اسرع حركة من الكبير وما هي منه المدافعة القسرية قطعا وذلك المبدأ في ... استفادة من المتحرك المتحرك
وهو يضعف زمانا الى ان تبطلها معا كانه ما عاسه وهي في بطريقها المدافعة القسرية بالفعل ايضا فلولا ان يكون فيهما
مبدأ المدافعة الطبيعية لما تفاوتا في قبول الحركة فهذا اجتمع مبدأ المدافعة الطبيعية بل اضعفه مع مبدأ الاخرى وقد
ان التفاوت بينهما مستند الى الطبيعة فطبيعة الكبير قوية ذاتية بها وطبيعة الصغير مليسة ثم ان يكون فيهما
مبدأ المدافعة الطبيعية الا ان يراد به نفس الطبيعة وما يقال من ان مبدأ المدافعة على قربها فلو اجتمعا لم تكن الجهتين
المدافعتان ثم يجوز ان يكون اثر مبدأ المدافعة فيهما مشروطا بشرط يتخلف عنه واما الميل النفساني فهو الميل الارادي
وسيأتي تحقيق الكلام ان ما يتعلق به الميل المتحرك فمنكشف لك حاله زيادة انكشاف سادسها اي
سادس مباحث الاعتمادات اختلاف العقلاء في الاعتمادات شيئها اي من اختلاف تم فيها بعد الاتفاق على ثبوتها
اي انقسام الاعتماد ان من الاعتماد لازم طبيعي وهو الثقل والخفة الثابتان للعناصر الثقيلة والخفيفة المنفصلة كالحجر
والصعود والى المخالف منه ما عدا ما كان عن الاعتماد المعلى العلو او دفعه الى واعتماد الخفيف الى السفل كما جر
الى الماء ... عن الاعتماد المعلى والخفيف الى سائر الجهات غير العلو والخلف واليمين والشمال فقد اختلفوا في انها متضادة
متضادة فقال ابو علي الجبائي نعم الاعتمادات كلها متضادة لان تركيبها وبطلان اتساعها عن الجانب فان
جعل الاعتماد المجتلب للحركة نفسه والاعتماد اذا نص على جلب شيء منهما فلذلك لم يكن متضادا لا الاثار النزم للحركة ... بها
الى مثل الاعتماد ونافية يجوز ان يجتمع في شيء واحد اثنان متضادان بحسب ولا تخالفه للطبيعة المقتضية للحركة

بشرط الخروج عن الحيز الطبيعي والسكون بشرط الحصول فيه ايضا فلو فرض قام فان اجتماع الحركتين للجسم يوجب الحدوث
كونه في حيزين فانه اذا تحرك الجوهر الى جهتين وجب بالحركتين له في جهتيهما الحصول في حيز واقع في تلك الجهة غير الحيز الاول الذي
تحرك عنه فيلزم ان يجتمع له في حال واحد كونان في مكانين وانقص من الحيز الاول الى جهتين مختلفتين واجتماع الكونين كالضروري
فان البديهة تحكم بان الجوهر الواحد في حال واحد يمتنع ان يكون حاصلا في مكانين فقد علم ان امتناع اجتماع الحركتين في جهتين مستقيمتين والاعتماد
فان الاعتماد الذي الى جهة لا يستلزم الحصول في مكان واقع في تلك الجهة فبطل القياس التمثيلي لخلوه عن الجامع مع ظهور الفارق
وقال ابنه ابو هاشم لا تضاد في الاعتمادات اللازمة مع المجتلبة على سبيل الاعتمادات اللازمان والمجتلبان تردد فيه
فقال تارة بالتضاد وتارة بعدمه اما الاول فهو جزم بان لا تضاد للازم مع المجتلبة فلما علم ان الحجر الذي يرفع الى فوق
فيه مدافعة نازلة بحد الدافع وهذه اعتمادات طبيعية للحجر وفيه ايضا مدافعة صاعدة عن حد الدافع الى العلو وهي اعتمادات
مجتلبة للحجر فقد اجتمع فيه اللازم مع المجتلب فلا تضاد بينهما واما الثاني وهو تردده في انه هل يتضاد الاعتمادات اللازمة
بعضها مع بعض وكذلك المجتلبة فللحجر الذي اذا كان في سبيل النماء ومخفي بكل قرنان فان فيه مدافعة الى جهتي مختلفتين
اي الجهتين في مدافعة الحبل الى الفوق فان لكل واحد منهما يجذب بحد الحبل الى خلاف جهة يجذب الاخر اياه الى جهة
تحرك الحجر لكن الحبل الى خلاف جهة الاخرى والحجر والله اعلم والاول لا يحصل الى الحركتين فقد اجتمع في الحبل اعتمادان
مجتلبان ومدافعتان فيه وانما هو كالساكن الذي يمنع عن التحرك فان لكل واحد منهما في جذبه الى جهة الاخرى
مدافعة الى جهته فلا اجتماع هناك لما لم يعتد بهما اي بمحلهما فانه انما الاعتماد في الحجر لمن قسم الجبائي من غير تفصيل
ووافقه ابنه في المجتلبة فحكم بانها غير باقية وفي اللازمة فانها باقية عنده والجبائي في عدم بقاء الاعتماد مطلقا وجهان
الاول انه لو بقي الاعتماد اللازم في جهة السفل مثلا لبقي الاعتماد المجتلب الى جهة العلو ايضا كالاعتماد الحاصل للحجر الى السفل
بسبب دفع الانسان اياه اليه اي المجتلب لاشتراكهما في صفة النفس وهو كونه اعتمادا في جهة السفل مثلا وهو غير
الاشتراك في الاخص يوجب الاشتراك مطلقا اي في جميع الصفات عنده ابو هاشم العامل بالتفصيل فيلزم من الاشتراك
المجتلب اللازم في البقاء ايضا لكنه باطل بالاتفاق فيهما فوجب ان لا يكون اللازم باقيا ايضا قلنا لا نسلم كونه اي كون
ذكر اخص صفة النفس بل ذلك اي اخص صفة النفس عند ابي هاشم هو كونه اعتمادا لازما وكونه اعتمادا مجتلبا
وليس شيء منهما مشتركا بين اللازم والمجتلب فلا يلزم الاشتراك الموجب الثاني انه لا فرق في اجناس الاعراض التي تمتنع
بقاؤها كالاصوات والحركات في عدم بقائها بين المقدور وغيره فوجب ان يكون حال الاعتماد كذلك فلا يكون فرق في امتناع
البقاء بين المقدور منه وهو المجتلب وغير المقدور وهو اللازم قلنا ما ذكرتم تمثيل مجرد بلا جامع لا يرجع
الى دعوى مماثلة بين الاعتمادات وبين الاصوات والحركات في عدم الفرق بين ما هو مقدور وما هو غير مقدور في
امتناع البقاء وليس هناك علة مشتركة تقتضي ذلك لجواز ان يكون خصوصية الاصوات والحركات مقتضية لامتناع
بقائها على الاطلاق سواء كان مقدورا او غير مقدور ولا يكون خصوصية الاعتماد مطلقا كذلك مجوزة في ان يمتنع
بقاء المجتلب مع جواز بقاء اللازم واما ابو هاشم فتمسك في الفرق في بقاء الاعتماد اللازم اعني الثقل والخفة

في الاجسام الثقيلة والخفيفة والمشاهدة حاكمة به اي ببقاء الاعتمادات اللازمة كما في الالوان والطعوم فان الحس
كما يشهد ببقائها يشهد ايضا ببقاء الخفة والثقل في الاجسام ومنها انه قال الجبائي موجب الثقل الرطوبة وموجب الخفة
اليبوسة فعزل الاعتماد من اللازم من الطبيعة معللا بعلتين هما الرطوبة واليبوسة فانا اذا عرضنا الحجر الثقيل على
النار كالذهب مثلا ذابت طوبته الرطوبة التي كانت مع جوهره فقبل العرض واذا عرضنا الحجر الخفيف عليها كالخشب مثلا
يظهر كما صار رطبا ويبس الاصل الضالع للمركب من النوع واطلاقها ويتردد في صيرورتها والذي النار قد يبسها فالتي
الرطوبة القليلة التي كانت فيه خفت للنار فخف وتبدد ومنع ابو هاشم تردد قال بل انما كيفيتان غير معللتين
بالرطوبة واليبوسة كما ذكرنا في زوق اما والزيبق فان الزيبق اثقل اشياء فيها وفيه مع انه الرطبة بلا شبهة والحكم باجماع
تمسك الجبائي ان حال الرطوبة التي في الذهب لما يبست اليبوسة التي في الخشب من جوهر دون تعين بعينها قبل ما تماسه النار دعوى يستند اليهما
الثقل والخفة الموجودان قبلها واما قول الرطوبة واليبوسة فيما عدد مما حداث انه الماتع سبيل جر الغائي ومما الى الذهب
وما يشاء الحس قبلها اي قبل مماسة النار شيئان اي يتشاهد ويان في الجسم مع مخالفتهما في الثقل والخفة قبلها فلا يكونان مستندين
لا الرطوبة واليبوسة كما انهم لم يعرفوا ما ذكره عن وجود في الاجسام والمطلقة التي او قد عليها النار مدة مديدة حتى فرقت رطوبتها
ما المطلقة فانها لا تفصل شيئا من الخزن ولا رطوبة فيها اصلا اتفاقا واما يعاد ان الاجزاء المائية الظاهرة في حال الذوبان موجود في
الذهب قبله مع صلابته جدا وكذا الاجزاء المائية موجودة في الاجسام الصلبة التي تجد صلابتها شاهدا بالحس كما نفعله في الاكثر قبل
ان انها تخرج بعد العقاجواب اي القول بوجود الاجزاء المائية في الذهب وفي الاجسام الصلبة قبل ذوبانها خروج عن حد العقل
ورفع الامان عن المحسوسات اذ يجوز ان يكون بين يدينا انهار جارية ولا نحسها ولهذا قال الاستاذ ابو اسحق لم انا ندعي
الاول انه رطب بل هو باق على يبوسته وليس الرطوبة مع الميعان باعدمه عين الرطوبة في الاجسام المحسوسة بيبوستها ومنها
انه قال الجبائي الجسم الذي يطفو على الماء كالخشب مثلا انما يطفو عليه بالهواء المتشبث بمسامه فان اجزاءه متخلخلة يدخل الهواء
في مسامها ويتعلق بها وبينهما تلازم فيه والهواء يقتضي الهواء الصاعد كلما في الجذب فان اجزاءه متخلخلة
بالهواء فلذلك يرتفع قال الآمدي يلزم على مذهب الجبائي ان الذهب اذا بسط كالرسوخ والفضة يطفو عليه مع ان الماء عن مخالطة
حتى يتشبث الهواء بها ويلزم انه اذا حبسنا بفتح عنه اي عن الجسم الطافي الهواء فيطفو وحده وبقي الاجزاء الاخر راسبة
في الماء لان الهواء عنه صاعد بطبعه والخشب راسب بطبعه فوجب ان ينفصل احدهما عن الاخر ويرسب الخشب ويطفو الهواء
قال الامدي وقد يقرر كلامه ان يكون التركيب الواقع بين الاجزاء الهوائية وغيرها في الجسم الطافي او الوضع الذي بين الهواء والاجزاء
الطافي فاذا كان بين الهواء والاجزاء الاخر حالة موجبة للتلازم بينهما عن الانفصال كما يحسن بعض ان الجسم
الطافي جاز ان يكون مركبا من اجزاء هوائية وغيرها موجبا للتلازم بينهما بحيث يمنع عن انفصال الهواء عن سائر الاجزاء
اي الجسم الطافي الهواء فيما بين اجزائه على وضع مانع عن الانفصال فلا يلزم على هذا ما ذكره الامدي من انه يجب انفصال الهواء
ورسوب سائر الاجزاء وقال ابنه ابو هاشم انه اي الثقل والخفة اي الرسوب بالثقل والطفو بالخفة وهما اي الثقل والخفة كيفيتان

جسمان عارضان للجسم في نفسه كما هو مقتضى حدهما الرسوب والطفو ولا اثر للهواء في ذلك اصلا ويلزم
امران بطلان الحديد مرسب في الماء فاذا اتخذ منه صفحة رقيقة طفا وكذا الحديد الذي يجعل صفحة على الماء مع ان
الثقل في الحالين واحد فلو كان الثقل مطلقا موجبا للرسوب لما افترق الحال الثاني ان خشبة صغيرة ترسب في الماء
والف من خشبة لا ترسب فيه مع انه لا شبهة انها اثقل بحيث الى ثقل الف من ولهذا ذكر الامام ما ذهب اليه ابو
هاشم فاورد منهما وجعله فرعا بناء على ان المقصود كما علمت من المبحث السادس بيان اختلافات المعتزلة
في الاعتمادات فايراد كلام غيرهم فيه انما يكون على سبيل التبعية والفرعية قال تفريع قال الحكماء الجسم ان فلذلك
كان اثقل من الماء على تقدير تساويهما في الحجم رسب ذلك الجسم فيه لانه بثقله الزائد على ثقل الماء يغلب عليه و
يخرق ما يلاقيه منه وينزل فيه الى تحت وان كان الجسم مع مساواته للماء في الحجم مثله في الثقل نزل فيه حتى يماس
سطحه الاعلى السطح الاعلى من الماء فلا يكون طافيا عليه ولا راسبا فيه رسوبا تاما وان كان الجسم مع التساوي
في الحجم اخف منه اي من الماء نزل فيه بعضه وذلك البعض النازل يكون بقدر ما لو ملئ مكانه ماء كان ذلك الماء الذي
ملئ به مكانه موازنا ومساويا في الثقل لذلك الجسم كله ويكون نسبة القدر النازل في الماء الى القدر الباقي
منه في خارجه كنسبة ثقل ذلك الجسم الى فضل ثقل الماء وعلة الحكم في هذين القسمين تعلم بالمقايسة على الحكم
الاول فتامل واعلم انهم قالوا ان الحديدة المنبسطة انما لا تنزل في الماء لاحتياجها الى ان تنحي من تحتها ماء
كثيرا وذلك لا يطاوعها بخلاف الحديدة الموقوفة وقالوا ايضا ان سبب الحد في الاجرام الصلبة تخلخل
الهواء فيما بينها فالخشبة مثلا اذا كانت في الهواء لم يمكن للاجزاء الهوائية المتخللة فيما بينها فاذا وضعت في الماء
انبعث الميل الطبيعي للهواء الى فوق فان قوي وقاوم للاجزاء الثقيلة رفع الخشبة الى فوق وان لم
يقو على ذلك اذعن للهبوط قيل الظاهر ان ... له لا لانفصاله عنها وتجاوزناه ظاهرا لكن الا ان حمل كلامهم اي كلام
على ما قاله الحكماء انوع عند الاشاعرة من الفرق المذكوران عليه ثم اعلم ان الحق عند الاشاعرة هو ان الطفو انما يكون
بسبب سكون يخلقه الله تعالى في الجسم فيقتضي لقصاصه نحوه والرسوب انما هو بسبب حركات يخلقها الله
في الراسب ومباشات يخلقها الله تعالى في اجزاء الماء على طريقة جري العادة وانما لم يذكره في الكتاب لانه
معلوم من قاعدتهم المشهورة ومنها انه قال الجبائي للهواء اعتماد صاعد لازم وبطلانه ان لا يصعد ولا يطفو
الخشبة على الماء بل ينفصل الهواء منها ويصعد ويطفو وصح على الماء كما ذكرناه لا بسبب لطفو الخشبة الا
بتشبث الهواء بها واذا كان الهواء متصعدا بالطبع وجب ان يتصل بما هو متصل به بالطبع فيطفو المتصعد
ويرسب الثقل وقد عرفت ما فيه وهو انه ربما كان التركيب او الوضع موجبا للتلازم ومانعا عن الانفصال
كيف الكيف لا يتوجه عليه ما قد عرفته والهواء الذي فيه اي في المبحث الخشب لم يبق على لطافته المقتضية للانفصال
والصعود بل انكسر كيفيته بالامتزاج او للاختلاط التام فلا ينفصل ويحتبس برسب الخشب في الماء ومنعه

وقال ليس للهواء اعتماد لازم لا علوي ولا سفلي بل اعتماده مختلف بسبب حركة يرد عليه ان الزق المنفوخ في المعقود
في الماء اذا حل ربطه تصعد ما يتعلق به من جسم ثقيل اذا لا تحت يقوى ذلك الزق على تحريكه وتصعده ولو حل
وكان في شق الهواء الذي فيه الماء وخرج منه فلولا اعتماده الصاعد لم يكن كذلك ويمكن ان يقال بجواز ان يكون ذلك الصعود
والخروج لضغط الماء له واخراجه من ذلك الموضع لثقل وطأته ونفوذ عرضه اياه وهو مدفوع بان الزق اذا كان اكبر كان
صعوده او خروجه من الماء اصعد ولا شك ان ضغط الماء للاصغر اقوى لضعف وقلة مدافعة فكان يجب ان يكون اشد
صعودا وخروجا وليس كذلك فظهر انه مقتضى طبع الهواء الذي هو في الاكبر اقوى واشد اقتضاء للصعود ومنها ان الجبائي
لا يولد الاعتماد شيئا لا الحركة ولا السكون ما لم يولد الحركة اي لا يولد الحركة والسكون ... ان ... التوليد حركة اليد
ورا المفتاح فانه ما لم تحرك اليد لم تحرك المفتاح فحركة المفتاح متولدة من حركة اليد لا من الاعتماد وكذا ... في حركة
الحجر وسكونه في الموضع الذي ينفصل عنه الحجر اما طبعا او قسرا فان في ذلك السكون لانفصاله لم يوجد حركة ... متولد من حركة
اليد لا من الاعتماد الذي في الحجر وقال ابنه ابو هاشم اي الحركة والسكون من الاعتماد ولا حركة للحجر بل ... اذا اقيم عمود
على ... فانه ... راسه ... يعتمد عليه ... الدعامة ... العمود
الجهة فان الدعامة ... اذا ازيلت ... سقط الى جهة الدعامة وان لم ... الى جهتها فعلم ان
حركة العمود لم يتولد من حركة بل من الاعتماد واليه اشار بقوله وما هو اي سقوط الى تلك الجهة الا الاعتماد الذي كان فيه قبل الاعتماد
عليها ... اليد ... حركة الحجر ... ما ... حركة اليد ... الاجسام والمثال الاول
المتقدم ... اذا ... الدافع ... حركة اليد متقدم اذ
... حركة ... البعض ... ان يكون حركة اليد ... لحركة الحجر وقال ابو ... من ...
... اي ... والسكون ... اعتماد اخرى ... الجبائي ... تولدهما ... من غير
دلالة على ... تولدهما ... تولد ... الاعتماد ... والصواب ... تولدهما
من كل واحد من الاعتماد والحركة ولما كان القول بالتوليد باطلا كما ستعرفه كان هذا الكلام المبني عليه باطلا لكن الامر
... التوليد ... الجبائي ... حركة المفتاح ... حركة ... لا اعتماد اليد ...
... حركة اليد ... قال الجبائي قد استدل ... بالتوليد ... ولو
ان ... حركة ... من ... الحجر ... من ... حركة ... على
والاطفال ... اسناد ... حركة المفتاح ... اسناد ... الاعتماد ... فلم لا يجوز ان يكون حركة
الاطفال ... اعتماد اليد ... لما علمها ... ولا ... استدلال ... بالتولد و
وقال ... حركة العمود بدون حركة المعتمد الدافع ... حركة اليد لا يكون الا بعد حركة الحجر ... والاعتماد
مع كون حركة الحجر ... على حركة اليد ... ومنها انه قال الجبائي في ... المرمي بالثقل الى فوق اذا عاد ... و
... حركة ... متولدة من حركة الصاعدة ... اصلا ... الحركة ... يتولد من الحركة لا من الاعتماد وقال ابنه
... متولدة من الاعتماد ... اصلا ... الحركة انما يتولد من الاعتماد لا من الحركة فلذلك قال المص

خلاف

وقال بعضهم فرع الذي قبله ثم قال وعلى الرأيين فهو تحكم وترجيح بلا مرجح اما الاول فلانه اذا اتصل كل جزء من حركة المتعاقبة
في الصعود الثابتة للحجر المقسور ولدت حركة صاعدة الا الحركة الاخيرة فانها تولد حركة هابطة فهو تحكم بل كان ينبغي ان تولد
الحجر المقسور بلا غاية لانه ينبغي ان يتولد من كل جزء من الحركة الصاعدة حركة اخرى صاعدة بلا انقطاع واما الثاني فلان الاعتماد
الهابط الذي في الحجر اذا كان يوجب النزول فليوجبه اولا في ابتداء الحركة وايضا القولان كلاهما الاعتماد المجتلب
توجب اعتمادا صاعدا دون الاعتماد الاخر فيها ترجيح بلا مرجح هكذا قيل في الاعتراض على الرأيين وفيه نظر لان قوة القسر
تضعف كلما بعدت عن المبدأ القاسر بسبب مقاومة الطبيعة اياها مضعفا متفاوتة في المسافة من الهواء الذي يحتاج المتحرك الى خرقه
فليس طبعها بها تنابك بحيث يختلف بسببه في الاحكام فيتبعه الحركة الصاعدة في الضعف الى ما يوجب الى الطبيعة توجب
النازلة التي هي ضدها دون الصاعدة التي هي مثلها فان الشيء لا يولد مثله الا اذا كان قويا في الغاية وقد يولد ضده مع
ضعفه فاندفع التحكم عن الجانبين والاعتماد اللازم الذي في الحجر مغلوب في الاول الى ابتداء الحركة مع المجتلب الذي فيه
القاسر ثم يضعف المجتلب قليلا قليلا لاعتماد مقاومة الطبيعة والمخروق فيصير عند ضعف المجتلب مغلوبا واللازم غالبا فيوجب
الاعتماد اللازم النزول والجواب عن تولد الاعتمادات مترتبة تولد الحركة كما ثبت اندفع التحكم عن الثاني ايضا ومنها قال اكثر المعتزلة
ليس بين حركة الصاعدة والهابطة سكون اذ لا موجب الاعتماد اللازم فانه موجب لحركة الهابطة ولا المجتلب فانه مقتضى لحركة الصاعدة
فلا يتولد السكون منهما ولا شيء هناك غيرهما حتى يستند اليه السكون فلا سكون اصلا وقال الجبائي لا يتعدان يكون بين
الصاعدة والهابطة سكون ورد بان قصد ميه بان الاعتماد الصاعد غالب على الحال فيصعد الجسم الى فوق ثم يغلب الاعتماد
النازل فيغير الجسم الى تحت ولابد بينهما من التعادل فان المغلوب لا يصير غالبا حتى يصل الى حد التعادل والتساوي وعندك
اي عند التعادل يكون السكون اذ لا يتصور حينئذ صاعدة ولا هابطة لان الاعتماد مع حد التساوي فلا غلبة لاحدهما على صاحبه
وهذا اي الاستدلال الذي ذكره بتوهم لا يوافق مذهبه لان هذا الاستدلال يبنى على ان المحرك للصاعدة والهابطة متولدتان
من الاعتماد دون المجتلب واللازم وانما السكون في كل منهما متولد من مجموع الاعتمادين المتساويين وقد قرر الجبائي الاعتماد لا يولد
الحركة والسكون من الاعتماد وهذا معنى قوله اذ بحثه لا يعد الاعتماد لها اي الحركة والسكون خلافا لابن هاشم مكي ان الاعتماد لا يقال
بل ينبغي ان يقول هذا اي هذا الاصل ان الحركة الاخيرة من الثابتة للحجر المقسور مثلا يوجب سكونا اولا ثم حركة نازلة فان المتولد
قد يكون ضد المولد بل هو كان عنده ثم كما تقدر على الرأي فلا يحذور بنا تولد الحركة النازلة بتوسط السكون عن الحركة الصاعدة
المولدة اياه وبالجملة فرع الخلاف المتقدم فمن جوز ان يكون الحركة الصاعدة مولدة للهابطة لم يستبعد توليدها
للسكون ايضا فيتاتى الاول بعد من البتة ومن لم يجوزه ذلك لم يذكر هذا المستبعد واما قضية التعادل فغير معارضة اذ
لا يكون الاعتماد المجتلب غالبا في آن ومغلوبا في آن بعده بلا فاصل فلا يلزم سكون اصلا المقصد
الرابع الصلابة كيفية بها ممانعة الغامز اي كيفية للجسم بها يكون ممانعا للغامز فلا يقبل الاثر ولا ينغمز عنه
واللين عدم الصلابة عما من شأنه ذلك وانما اعتبرنا هذا القيد احترازا عن الفلك فانه لا يوصف عندهم بكونه لينا
الصلابة لانه وان لم يكن فيه ما يقبل الشيء لكن ذاته لا يكسبه اياه كالجسم العنصري فهو عدم ملكة اما او
بل اللين كيفية بها يطيع الجسم للغامز فهو على هذا التفسير ضد لكونها وجوديا اتفاقا قال الامام الرازي ان

او كان منه

الصلابة واللين ليسا من الكيفيات الملموسة وذلك لان الجسم اللين هو الذي ينغمز فهناك امور ثلاثة الاول الحركة
الحاصلة في سطح الشيء شكل التقعير المقارن لحدوثه في الجسم الثاني كونه مستعدا للقبول فذلك الامرين ليس
الاولان بلين لانهما محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك فتعين الثالث وهو من الكيفيات الاستعدادية وكذا الجسم
الصلب فيه امور الاول عدم الانغماز وهو عدمي الثاني الشكل الباقي على حاله وهو من الكيفيات المختصة بالكم الثالث المقاومة
المحسوسة باللمس وليست ايضا صلابة لان الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه مقاومة وكذا الرياح القوية فيها مقاومة
ولا صلابة فيها الرابع الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال فهذا هو الصلابة فيكون من الكيفيات الاستعدادية المقصد
الخامس الملاسة عند المتكلمين استواء وضع الاجزاء في ظاهر الجسم والخشونة عدمه بان يكون بعض الاجزاء ناتئا وبعضها غائرا
فهما على هذا القول من مقولة الوضع دون الكيف وعند الحكماء هما كيفيتان ملموستان قائمتان بالجسم تابعتان للاستواء
واللا استواء المذكورين وقيل قائمتان بسطح الجسم فان قيام العرض بالعرض جائز عندهم النوع الثاني من الكيفيات
المحسوسة المبصرات قال صاحب المباحث المشرقية الاليق ان يردف الملموسات بذكر الكيفيات المذوقة الا ان الكلام فيها
مختصر فاخرناه وارد في الملموسات بالكيفيات المبصرة وهي الالوان والاضواء فانهما مبصران بالذات واما غيرهما
من الاشكال والصغر والكبر والقرب والبعد والحركة والسكون والتفرق والاتصال والاستقامة والانحناء الى غير ذلك
فعند الحكماء انها تبصر بواسطتها واختلفوا في الاطراف اعني النقطة والخط والسطح فقيل انها مبصرة بالذات
وقيل بالواسطة فان قلت المبصر بالذات هو الضوء وصح العدم يوقف روية غيره وهي اللون بخلاف اللون فانما
يرى بواسطة الضوء فيكون مرئيا ثانيا وبالعرض اولا وبالذات قلت المرئي بالذات في العرض يكون ههنا
واصح ستعلم بهم بتلك الروية بعينها يتعلق بشيء اخر فيكون المرئي الاخر ثانيا وبالعرض والاول مرئيا بالذات اولا
مع الحركة بسفينة مدركها وهي اذا رايتها ممتحنة فهناك رؤيتان احدهما متعلقة بالضوء اولا وثانيا
والاخرى متعلقة باللون كذلك وانما نشأ من الاخرى مشروطا برؤية الاول وايضا الكشف يكون واحدا منهما عند الحس
انكشافا تاما بخلاف الشكل والحجم واخواتهما فانه لا يتعلق بشيء منها رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بكون الجسم ابتداء
تتعلق بشيء منها تابعا ان ابتداء وتتكلم وعنها فهي بنسبة تلك الرؤية لا بروية اخرى ولهذا لم ينكشف عند الحس انكشافا
الضوء واللون ومنهم من زعم ان الاطراف مرئية بالذات يجعلها مرئية بروية على حدة غير رؤية اللون واعلم انه لا شك في ان
نوعي الضوء واللون لظهورهما فان الاحساس يعرفانهما قد اطلعنا على ماهيتهما اطلاعا لا يفي بما يمكن من تعريفهما
مع تعدد حقيقتهما كما قرره صاحب المحصل وما يقال من ان الضوء كمال اول للشفاف من حيث هو شفاف وان اللون كيفية
تحصل للاول في الشفاف كمال الشفاف من حيث انه ذوي الوان بحيث شفافيته والمراد بكونه كمالا اولا انه كمال ذاتي لا عرضي
او اللون كيفية لا يتوقف ابصارها على ابصار شيء اخر ومن ان اللون بعكسه اي كيفية يتوقف ابصارها على ابصار شيء اخر وهو
الضوء فان اللون ما لم يستنر لا يكون مرئيا فتعريف للاخفى بالاخفى ولعل المراد بما ذكروه التنبيه على خواصهما
واحكامهما ليزداد امتيازهما ولما كان رؤية اللون مشروطة برؤية الضوء اورد كلامهما في قسم واحد وقسمه الى

فمن القسم الاول في الالوان قدمها على الاضواء مع كونها مشروطة بها اما في وجودها او في رؤيتها على ما سيأتي
لانها اكثر وجودا في الاجسام التي عندنا وفيه اي في القسم الاول مقاصد المقصد الاول قال بعض القدماء لا وجود
للون اصلا بل كلها متخيلة واما تخيل البياض فمن مخالطة الهواء المضيء للاجزاء الشفافة المتصغرة جدا كما في زبد الماء
فانه ابيض ولا سبب لبياضه سوى ما ذكره وكما في الثلج فانه اجزاء جمدية صغار شفافة خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء
فتخيل ان هناك بياضا وكما في البلور والزجاج المسحوقين سحقا ناعما فانه يرى فيهما بياض مع ان الاجزاء المتصغرة
لم ينفصل بعضها عن بعض عند الاجتماع حتى يحدث فيها اللون وكما في موضع الشق من الزجاج ومن بعض الجسم الشفاف
الثخين فانه يرى ذلك الموضع ابيض مع كونه ابعد عن حدوث البياض فيه وقد عرفت من الامثلة صدق الكبرى قالوا والسواد
يتخيل بضد ذلك من عدم نفوذ الهواء والضوء في عمق الجسم ومنهم من قال الماء يوجب السواد اي يوجب تخيله لانه يخرج الهواء
اذا وصل الى الجسم ويعسر مفارقته فاخرج منها الهواء ويبطل شفافه كما في شفاف العواصي يجعلها الضوء السطوح
فتبقى السطوح مظلمة فيتخيل ان هناك سوادا وايضا فان الثابت الذي الشك في السواد قد ذكر في المثال توجب
تخيل السواد وقيل السواد لون حقيقي فانه لا ينسلخ عن محله البتة فقد دل ذلك على انه حقيقي بخلاف البياض وايضا فان الابيض
قابل للالوان كلها والقابل لها يكون خاليا عنها واعترض عليه بان عدم الانسلاخ لا يدل على كونه حقيقيا او لم لا يجوز ان يكون
تخيلا لازما لبعض الاجسام على ان سواد الشباب ينسلخ بالشيب واما اهل الاكسير فيصبغون النحاس برصاص بكلس وزرنيخ
مصعدين بان انسلاخ البياض لا يدل على انه متخيل لجواز ان يكون حقيقيا مفارقا والقابل للشيء لا يجب ان يكون عاريا عنه
ولا امتناع في اتصافه به فلا يكون ما ذكر دليلا وقال ابن سينا في موضع من الشفاء اي في فصل توابع المزاج من المقالة الثانية من
الرابع من الطبيعيات لا اعلم حدوث البياض بطريق اخر سوى الطريق المتخيل فلا يثبت عندي كون البياض لونا حقيقيا
في نفس الامر وقال في موضع اخر في المقالة الثالثة من علم النفس من كتاب الشفاء قد يحدث البياض بطريق اخر سوى
طريق التخيل لوجوه فيها الاول ان بياض البيض مع كونه شفافا يصير ابيض بعد سلقه واغلائه بالنار ولم يحدث فيه بالنار
بالطبخ تخلخل فيه هواء بل صار اكثف مما كان قبله وما ذاك الا لخروج الهواء منه وايضا
لو دخله هواء لكان ذلك حسن تخيله لا لتخلخل الثاني الدواء المسمى بلبن العذراء ويتخذ من اعمال الخل وهو
خل طبخ فيه المرداسنج حتى يتحلل فيه ثم يصفى حتى يبقى شفافا في الغاية ثم يخلط به خل المصفى طبخ فيه القلي اولا
ثم طبخ فيه المرداسنج ناعما وصفي غاية التصفية حتى يصير كالماء الرائق فانه ينعقد ذلك المخلوط مستحيلا الى الابيضاض
كاللبن الرائب ثم يجف بعد الابيضاض وليس ابيضاضه لان شفافا انفرق ودخل فيه الهواء والا لم يجف بعد الابيضاض لكنه
لا يعقل بعد فرد ذلك في الارض وفي الباطن المشرقة اذا اختلط هلا ان لما ان سحقت في المنحل الشفاف وصار لونه
وسحق وليس كذلك لان شفافا انفرق ودخل فيها الهواء الا ان ذلك لا يتحلل ويتفرق في الخارج ولا اول من انسجام اعطاره حتى يعكس
ضوء بعضها الى بعض فان يضعف ماء العالم او الترقرق تارة ذلك سبب الابيضاض الثاني ان ليس مما في الوجه الذي ذكرنا وتعاكس
ان يتوقف هذين الوجهين جاز ان يكون تحلل البياض بسبب اخر لا نعلمه اذ المفروض انه لا اعتماد على الحس الا في الحكم بكون الشيء

ابيض حقيقيا الثالث ان الانتقال من البياض الى السواد يكون بطرق شتى من الغبرة فالعودة اي يتجه
الجسم من البياض اولا الى الغبرة ثم منها الى العودة ثم كذلك حتى يسود وهذا هو الطريق الساذج كانه باحدى
او اخذ سواد ضعيف ثم لا يزال يشتد السواد قليلا قليلا حتى يحصل ومنها الحمرة فالقتمة اي ياخذ من البياض
الى الحمرة ثم الى القتمة ثم الى السواد ومنها الخضرة فالنيلية اي ياخذ من البياض الى الخضرة ثم الى النيلية ثم الى السواد قال ابن سينا
وهذه الطرق انما تكون لاختلاف ما بين الابيض والاسود في تركيب الالوان المتوسطة فانه لم يكن الا بياض وسواد وكان اصل التخيل
هو الضوء الذي قد استحال بعض الوجوه لم يكن الا طريق واحد من البياض الى السواد الا طريق واحد لا يقع فيه الاختلاف
الا بالشدة والضعف على حسب اختلاط السواد بالبياض ولا نتصور هناك طرق مختلفة فانه ينشأ من سوق التلون
من غيرهما ولا بد ان يكون ذلك الضوء بحرم او بتخيل الاشياء اما نظر انه مرئي ليس سوادا ولا بياضا ولا مركبا منهما
الا الضوء فاذا جعل الضوء شاهدا بها امكن ان يتركب الالوان وتتعدد الطرق فانه اذا اختلط السواد بالضوء
وصفهما كان لخلط الحمرة لا اغبرار لا غير وان خالط السواد ضوء وكان مثل الغمام التي تشرق عليها الشمس ومثل
الدخان الاسود يخالطه النار كان نحو حمرة لكن ان غلب السواد وغلب الضوء وصغر ايضا فان السواد يتلون وكان
بينا كعلية باهر مشرقي ثم ان خالط الصفرة سواد الشيء اجزاء اشراق حدث منه الخضرة الى
تحصيل مقولة ولولا اختلاف ما يتركب منه الالوان المتوسطة عنها الا حد الطرق شان الالى نقلناه عن الرابع
الضوء لا يقبل السواد بحيث اي لو انعكس الضوء من جسم صقيل اسود الى جسم لم ينعكس اليه اسود فلولا كون
الاسود والبياض على الوجه الذي ذكره وجب ان لا يعطى المنعكس اليه الحمرة والخضرة لان هذه الالوان اما
الشفاف بالظلمة والانعكاس كما يكون من الاجزاء الشفافة دون السواد فوجب ان لا ينعكس الا البياض الذي هو الضوء و
شوبه قطعا قال الامام الرازي في هذين الوجهين انما يظهر لجواز ان يوجد هناك امور مختلفة لاجلها يحس
ما يحس من الالوان المختلفة وان لم يكن لها وجود في الحقيقة كما جاز ذلك في اللون الواحد كما مر ان الطبخ يعطي الجص
والنورة من البياض ما لا يعطيه السحق والتصويل اي الدق فليس بياضهما الا لان الطبخ افادهما تخلخلا وتفرق اجزاء
فداخلهما الهواء المضيء والا كان السحق والتصويل يعملان فيهما مثل فعل الطبخ بل ربما كانا اكمل من الطبخ
افادهما اجزاء لا توجد بتلك الا بعضا ضرورة قال ابن سينا فقد بان بهذا الوجه ان البياض قد يحدث بالاشياء
التي يتصور ليس ان يكون الهواء المضيء في التبيض قال فقد عرفت ذلك فانه قد اعترف
بان للبياض فيما ذكروه من الامثلة وهي زبد الماء او اضافة ويلزم سقط وارتفاع الامان بحس الطبخ ههنا
بحث وهو انه قد صرح مما نقلناه من ان المحسوس من هذه الامثلة امر موجود هو الضوء المنعكس وجعله ماهيا
هاذا بطريق محسوس وقد اوما اليه بان يكون سلخ غريبا فيها لا اعلم بعد انسلاخه ووجوده وقال الامام في هذا المعنى
الشفاف سحقا واشار به الى الوجه تحت الدلالة على ان البياض قد يحدث بطريق اخر فظهر ان البياض لون يضاف الى
المتقدم بتلك الامثلة بياضا ولكن هذا سقط وارتفاع الا ان ذكر الامام الرازي كما مر دابه سرعة فيما يفعله

ليس له مجال الاعتراض عليه ونقل في الكتب عنه فلذلك قال صاحب الكتاب وتحقيقه اي بيان ان البياض يحصل
من الامثلة والقوانين وذلك لان اختلاط الهواء المضي بالاجزاء الشفافة اصابة سبب لحدوث البياض وان لم يكن هناك [illegible] لعدم
حدوث اللون وليس ذلك الذي قلنا بابعد مما تقول الحكماء من كون الضوء شرطا لحدوث الالوان كلها اذ يلزم منه اختفاء
الالوان في الظلمة وحدوثها عند وقوع الضوء على محالها فاذا اخرج المصباح مثلا عن البيت المظلم اختفى الوان الاشياء
التي فيها واذا اعيد صارت ملونة بالوان لا كالاعادة المعدوم وعندهم لا شك ان هذا ابعد من حدوث البياض
في الاجزاء الشفافة من خلط الهواء بغير مزاج ومنهم من اعترف بوجود سواهما اي سوى السواد والبياض قال اي بعضهم مما [illegible]
والبواقي من الالوان يحصل بالتركيب منهما اي من السواد والبياض فانهما اذا اختلطا وحدهما حصل الغبرة واذا اختلطا لا وحدهما
بل مع ضوء كما في الغمام الذي اشرقت عليه الشمس والدخان الذي خالطه النار حصل الحمرة ان غلب السواد على الضوء في
الجملة وان اشتدت غلبته القوة مع غلبة الضوء على السواد حصل الصفرة وان خالطهما اي الصفرة سواد مشرف
بالخضرة حصل الخضرة واذا اختلطت الخضرة ببياض حصل الزنجاري التي هي الكهبة واذا اختلطت الخضرة مع سواد حصل الكراثي
الدسمة والكراثي اذا اختلط بها سواد مع قليل حمرة حصل النيلي والنيلي اذا اختلط بها حمرة حصل الارجوان وعلى
هذا القياس حال سائر الالوان وقال قوم من المعتزلة بل الالوان الاصلية خمسة السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة
فهذه الخمسة الوان بسيطة ويحصل البواقي بالتركيب منها على النسب المختلفة في الاجسام الملونة بالالوان الخمسة اذا سحقت سحقا
ناعما وخلط بعضها ببعض فانه يظهر منها الوان مختلفة بحسب مقادير المختلطات كما يشهد به الحس وهذا الكلام لسائر الالوان
مركبة منها والجواب ان ذلك لا يقتضي كون هذه الخمسة اي اشياء بعينها سائر الالوان محصورة فيما ذكرتم واما [illegible] لعدمه
لونه سواء بين الحمرة فيه وبين الفضل لمن ركب فيه انتفاء الاسباب الجزم بها ولا بعد في ان يكون مما [illegible]
في لون بسيط وهذا لا يكون صحيحا عند الحكماء مركبة منها لو احساس سوقعه فيه المقصد الثاني قال ابن سينا وكثير
من الحكماء الضوء شرط وجود اللون فيه تنفي اللون اما [illegible] الجسم [illegible] بعد حصول الضوء فيه واما اللون غير موجود في
الظلمة لفقدان شرط وجوده بل الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل فيه عند الضوء اللون المعين فانا لا نراه في الظلمة [illegible]
رؤيتنا اياه اما لعدمه في نفسه او لوجود العائق عن رؤيته وهو الهواء المظلم اذ لا عائق هناك سواه والثاني باطل لان الهواء
المظلم غير مانع من الابصار فان الجالس في غار مظلم يرى من في الخارج اذا وقع نارا او وقع عليه ضوء ما والهواء الذي بينهما كونه
مظلما لا يعوق عن رؤيته كيف لا يجعل الظلمة عائقة عن الرؤية مع كونها امرا عدميا والمشهور فيما بين الجمهور وهو المختار للامام
الرازي انه اي الضوء شرط لرؤيته لا لوجوده فان رؤيته زائدة على ذاته والتحقيق انه يتوقف على رؤيته في الظلمة اما عدم
[illegible] فلان انتفاء الرؤية في الظلمة لعدم شرط الرؤية لا لوجود العائق عنها ولا لعدم اللون في نفسه والجالس في الغار
انما يرى الخارج عنه لعدم احاطة الضوء به اي بالجالس في الغار فان شرط الرؤية ليس هو الضوء كيف كان بل الضوء المحيط
بالمرئي والذي يرى بالخارج المضيء بالنار [illegible] على المرئي فيه شرطا لوجوده ان الذي يرى الالوان
تضعف بحسب ضعف الضوء فكلما كان الضوء اقوى كان اللون اشد وكلما كان اضعف كان اضعف فكذا

من الضوء شرط لطبقة من اللون لانتفاء الثانية بانتفاء الاولى فاذا انتفى طبقات الاضواء كلها انتفى ايضا طبقات
الالوان بأسرها وهذا لو صح انه يثبت الالوان التي هي في ضمن تلك الطبقات [illegible] الظلمة لانتفاء شروطها التي
هي طبقات الاضواء حسب اللون المطلق ايضا لان العام لا يوجد الا في ضمن الخاص وما احتمل ان يكون للون طبقة توجد
في الظلمة فقط ولا يحس بها فوجد اللون المطلق في ضمنها فلا يلزم من انتفاء اللون مطلقا [illegible] وذلك يحتاج
الى الحدس فلا يكون حجة على الغير ولعل المراد ان يقول المختلف بحسب مراتب الاضواء انما هو الرؤية المشروطة بها لا اللون في نفسه
فيكون مرئيا حينا وخفيا بحسب تلك الاضواء وضعفها مع كون المرئي الذي هو اللون باقيا على حاله واحدا وانت تعرف
ان مذهب المحققين ان الرؤية سواء كانت متعلقة بالالوان او بغيرها امر يخلقه الله في الحي [illegible] ولا يشترط بضوء ولا
ولا غيره من الشروط التي اعتبرها الحكماء والمعتزلة على ما ستعرف في مباحث رؤيته تعالى [illegible] الا اعتماد
على ما عرفت فيما يناسبها فتفطن لقواعد اهل الحق في جميع المباحث وان لم نصرح بها المقصد
الثالث الظلمة عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة والدليل على انها [illegible] عدمية
ان الجالس في الغار المظلم اذا كان في الخارج ضوء [illegible] لا يرى الخارج الجالس [illegible] المذكور
الا لانه ليس الظلام امرا حقيقيا قائما بالهواء مانعا من الابصار اذ لو كان كذلك لم ير واحد منهما الاخر اصلا لوجود العائق
عن الرؤية بينهما فتعين انها عدم الضوء وحينئذ [illegible] شرط كون الجالس في الغار مرئيا فلا يرى [illegible] وشرط كون الخارج مرئيا [illegible]
فلذلك اختلفت الحالتان [illegible] وقيل لعل شرط الرؤية ضوء محيط بالمرئي لا الضوء مطلقا ولا الضوء المحيط بالرائي
فقد يكون العائق عن الرؤية ظلمة محيطة اي بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالرائي ولا الظلمة مطلقا فلم يكن هذا القول بعيدا او ان يكون
الظلام امرا موجودا عائقا مع اختلاف حال الجالس والخارج في الرؤية كما ذكره وقد يستدل على كونها عدمية بانا اذا قدرنا
خلو الجسم عن النور من غير [illegible] صفة اخرى لم يكن حاله الا هذه الظلمة التي تخيلها امرا محسوسا في الهواء وليس [illegible]
الا نرى انا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة الشديدة ولا شك انا لا نرى في حال التغميض شيئا
في ضوئها بل يلتبس علينا حالنا بان لا نرى شيئا فنتخيل انا نرى كيفية كالسواد وكذا الحال في [illegible] الظلمة امرا محسوسا
فرع منهم من جعل الظلمة شرطا لرؤية بعض الاشياء كالتي تلمع ويرى بالليل من الكواكب والشعل البعيدة ولا يرى في
النهار وما ذاك الا لكون الظلمة شرطا لرؤيتها ورد بان ذلك ليس لتوقف الرؤية على الظلمة بل لان الحس عند [illegible] ينفعل
عن الضوء القوي كما في النهار فيستعمل عن الضوء الضعيف ولا يدركه ولما كان في النهار منفعلا عن ضوء قوي لم ينفعل عن
الضعيف فلم يحس به وذلك كالهباء الذي يرى في البيت اذا وقع عليه الضوء من الكوة ولا يرى في الشمس لان البصر [illegible]
الا انه في نفس متغلو بضوئها فلا يتقوى مع احساس الهباء علاوة [illegible] منفعلا
عن ضوء قوي فلا جرم يدرك الهباء المشتمل على ضوء ضعيف ولا يخفى على ذي فطنة ان ما وراء هذا الفرع مقصدا
ثانيا عن المقصد الثالث ثم تجدد بيان حال الظلمة كونها عدمية فرعا للمقصد الثالث القسم الخامس في
المبصرات الاضواء وفيه مقاصد اربعة الاول زعم بعض الاقدمين ان الضوء اجسام صغار تنفصل من المضي وتتصل

بالمستضئ وبطله وجهان الاول انها اي تلك الاجسام الصغار التي هي الضوء اما محسوسة بالبصر فلا يكون الضوء محسوسا بالذات
بكونه او محسوسة فيستر ما هي تحتها فيكون الاكثر ضوءا اكثر استتارا والمشاهد عكس ذلك فان ما هو اكثر ضوءا يكون اكثر ظهورا و
فيه نظر فان ذلك انما يستر الجسم المرئي عنه شأن الاجسام الملونة فانها تستر ما وراءها بعدم نفوذ شعاع البصر فيها دون
الاجسام الشفافة التي ينفذ نور البصر فيها ويتصل بما وراءها فان صفحة البلور والزجاج الشفاف تزيد ما خلفها ظهورا
ولذلك يستبين في الطاعون … خطوط الدقيقة وقد يجاب لو كان جسما محسوسا لم يكن الا كذلك موجبا لستر
الاحساس بما خلفه لان الحس يشتغل به فكلما كثر كان الاشتغال به اكثر فيقل الاحساس بما وراءه والا ترى ان الضوء اذا غلظ جدا
او حيث ظلما تحتها ستر او ان الاشتغال بما لم يقع منها اما هي بالعيون الضعيفة دون القوية بل هي محال لها على ترك ما وراءها
الثاني لو كان الضوء جسما لكان حركته بالطبع اذ لا ارادة لها قطعا ولا قاسر معه يقسر ايضا ولو كانت حركته بالطبع
لا جهة واحدة فلم يقع الضوء بحركته الا من جهة واحدة فقط والتالي باطل لان الضوء يقع على الاجسام من جهات متعددة مختلفة
واعترض عليه بجواز ان يكون الضوء اجساما مختلفة الطبائع مقتضية للحركة الى جهات مختلفة نعم لو ثبت ان الضوء مطلقا حقيقة
واحدة لتم وهما بقوله وكذلك عدم كون الضوء جسما ان النور اذا دخل البيت من الكوة ثم سد دفعة واحدة فاما ان
ذلك الجسم الذي فرض انه النور لا يخرج من البيت لانا قبل السد ولا بعده دوما ولا يعدم ذاته والا لزم ان يكون حيلولة جسم
بين جسمين منفذه لا عدمهما كما سبق ولا يبقى ايضا على حاله التي كان عليها بل يعدم كيفيته التي كانت وهي ضوئية او سواد يكون تلك
الكيفية حاصلة بمقابلة المضيء الزائل بزوال … الضوء واذ لم يحكم بعض الاجسام بعدم اللطف المنقطع بعدم السواد
وايضا فالشمس اذا طلعت على الافق استنارت الدنيا اي وجه الارض يتصل بها في اللحظة ومن حركة النور العابر من
الدنيا من الفلك الرابع الى وجه الارض لا نعرف فيها الا تلك اللحظة اللطيفة وما كان يمتنع لحركته عندهم جوز خرق الافلاك
غير متخلل بل مستمد كما يستعملوا ايضا بالجسم الحائل بينه وبين غيره … بين الوجهين … لا دليل
مستقل لانا لا نساعد ولا نكون دليلا على ما يطلبه النفس احتج الخصم على كون الضوء جسما بان الضوء متحرك لانه منحدر
عن المضيء العالي كالشمس والنار وكل منحدر متحرك وينتقل مع المضيء المتحرك اي يتحرك بحركته كضوء الشمس والمصابيح
وينعكس الضوء عما يلقاه اذا كان صقيلا والانعكاس حركة فيثبت بالوجوه الثلثة ان الضوء متحرك وكل
متحرك جسم قلنا لا نسلم ان الضوء متحرك اصلا بل حركته وهم محض وتخيل باطل سببه انه لما تجدد حدوثه في المقابل لحدوث الضوء
في المقابل المقابل للمضيء حسبوه متحركا منه ووصل الى المقابل ولما كان حدوثه فيه متقابلا عن ذلك كالشمس … منه
منحدرا من العالي الى السافل فلا هو بل اذ لو كان منحدرا لرايناه في وسط المسافة فالضوء انما يحدث في المقابل العالي
دفعة ولما كان حدوثه في الجسم تابعا للوضع من المضيء اي لوضعه منه ومحاذاته اياه وكذا انتقاله يحاذاه الى
قابل اخر زال الضوء عن الاول وحدث في ذلك الاخر فظن انه متحرك بحركته ومنتقل من الجسم الاول الى الجسم الاخر ولما كان الضوء
حدث في مقابل المستضيء الذي وقع عليه الضوء من غيره كما حدث في مقابل المضيء لذاته والمتوسط الذي هو هذا المستضيء
بالعرض شرط حدوثه اي حدوث الضوء فيما يقابل هذا المستضيء اعني الجسم الذي انعكس اليه الضوء ظن انه انتقل

وحركة الضوء المستضيء الى المنعكس اليه فظهر بطلان الوجوه الثلثة التي ذكروها في حركة الضوء ويرد انه يعلم
الظل نقضا على ما سلم فانه متحرك ومتنقل بانتقال صاحبه مع الاتفاق على انه ليس بجسم فان اجابوا بانه لا حركة له
بل هو … وحدث في … اخر … المحاذاة قلنا كذلك الحال في الضوء ايضا فرع على بطلان كون الضوء
جسما المعترفين بانه اي الضوء ليس بجسم بل هو كيفية في الجسم من قال هو مراتب ظهور اللون وادعى ان الظهور المطلق
هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل ويختلف مراتبه بحسب القرب والبعد من الطرفين فان الظهور
مرتبة من مراتبه ثم انما يرى ما هو اكثر ظهورا من الالوان حيث مثال يرى بالنهار ولمعانا وليلا وكذا … ليس له
زائد عليه فان اورد عليهم انا ندرك التفرقة بين اللون المستنير وبين اللون المظلم قالوا ان ذلك بسبب انا اذا احدهما خفي
الاخر فلا بسبب كيفية اخرى موجودة مع المستنير وقد ابطل بعضهم ذلك بانه ضوء الشمس ليس الا الظهور التام للونه
ولا انه ظهور وبلغ الغاية في ذلك يعني الابصار حتى صح اللون الا خفاء … البصر عن ادراكه كما هو حال في الغاية
… وبطله انه اي الغاية اعترف بانه امر متجدد اعني … يعبر عنه بالظهور وسماه ضوءا فلا
الضوء الذي هو المتجدد نفس اللون لكونه امرا … ولانه اعني الضوء امر مشترك بين الالوان
فان السواد والبياض وغيرهما قد يكون مضيئا مشرقا ولا شك ان الضوء مشارك في الماهية بين مالوفيها فلا يكون
الضوء نفسها وفيهما اي … بهذين الوجهين المبطلين لمذهبهم نظر اذ ربما يعترف ذلك القائل بالامر المتجدد الذي عرفت
لون … فلا يكون الضوء امرا زائدا على اللون … مراتبه تحدد الالوان بحسب اشتداد الضوء فانا … سواء
كانت متغايرة في الوجود او متحدة في المحل وكلامنا باطل عنده حتم قال الامام الرازي هؤلاء الذين قالوا الضوء ظهور اللون
ان جعلوا الضوء كيفية زائدة على ذات اللون وسموه بالظهور لانه سبب له فذلك نزاع لفظي وان زعموا ان ذلك الظهور يحدد
حالة نسبية يعني ظهور اللون عند الحس فهذا باطل لان الضوء امر غير نسبي فلا يمكن تفسيره بالحالة النسبية وان جعلوه عبارة عن
اللون المتجدد فلا يكون لقولهم الضوء ظهور اللون معنى واعترض عليه … ولانه يحدد اشتراك الاضواء …
بماهيته امر ذاتي او عرض محمول … اشتراك الالوان المختلفة الحقائق في كونه … الظهور الذي هو …
متفاوتة وهذا اضعف … اذ المراد ان الضوء الذي في البياض مثلا غير الضوء الذي في السواد كما يشهد به الحس ومما
لا … قطعا فلا يكون ضوء كل منهما عين اللون … واذ قد بطل هذان الوجهان فالمعتمد في الرد
على هذا القائل ان البلورة في الظلمة اذا وقع عليه ضوء يرى ضوءه بدون لونه وكذا حال الماء في الظلمة اذا وقع عليه الضوء
فانه يرى ضوءه ولا يرى لونه لعدمه فقد وجد الضوء بدون اللون كما قد وجد ايضا اللون بدونه في السواد
من الالوان … وايضا لو كان الضوء عين اللون لكان بعضه ضد البعض … لان الضوء لا يقابل الا
الظلمة … ان الضوء … ظهور اللون لا كيفية … اذا … الا على
… بانه تزول الضوء الاضعف بالاقوى … البراعة … فانه يرى
… الظلمة ولا يرى ضوءه في … السراج فانه يرى … في ضوء القمر

اي البراعة حيلولة الذي … … ۱۲

فانه يضيء ولا اضوأ في الشمس ثم الشرق فانها الغاية في الاضاءة التي يزول فيها ضوء ما عداها وما هو اي ليس فوق الاضعف
بالاقوى الا ان الحس لا يدرك الاضعف عند الاقوى ولا يزول الا من نفس الامر بل من الحس اما ضعف الظلام وكان اللامع
بالليل قد ظهر الظهور وظن ان ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه ثم اذا اتقوى بنور السراج وظل اللامع لم يرد له لعنا انوال
ضعف البصر وكذا الكلام في السراج والقمر فقد ظهر ان اضواء هذه الاشياء ليس الا ظهور الوانها عند الحس كان زوالها
ليس الا اختفاء الوانها عنه فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون وظهوره قلنا هذا تمسك لاي امر ولا شك ان ما عاصه
يكون لذلك المعنى كون آثره في اختلاف احوال الادراك في قوتها وضعفها على اختلاف محسوسه في قوته وضعفه ولا ريب
ان الضوء ليس كيفية موجودة زائدة على اللون وظهوره اذ قد يكون الحس لا ينفعل عن الاضعف الموجود في حضرة الفعال
عن الاقوى فيجوز ان يكون للامع مثلا ضوء ضعيف مع لونها الا انه لا يرى في ضوء السراج **المقصد الثاني** في مراتبه
اي مراتب الضوء مطلقا العام بالمعنى لذاته هو الضوء الذي قد يخص هذا الاسم بالكيفية الحاصلة للجسم المضيء بذاته بعد
اطلاقه على ما يعمها وغيره كالشمس وما عدا القمر من الكواكب فانها مضيئة لذواتها غير مستفيدة ضوءها من غيرها وانا نعلم
بالمعنى لغيره نورا اذا كان ذلك الغير مضيئا لذاته كما في القمر ووجه الارض المستضيئين بضوء الشمس في ان اور
الضوء بالنور ورد بما بيان المعنيان فالله سبحانه وتعالى جعل الشمس ضياء والقمر نورا او الحاصل في الجسم من مقابل المضيء لغيره
هو الظل كالحاصل على وجه الارض حال الاسفار وعقيب الغروب فانه مستفاد من الهواء المضيء وكالحاصل على وجه الارض
من مقابلة القمر المستنير بالشمس فالضوء اما ذاتي للجسم مستفاد من غيره وذلك الغير اما مضيء بذاته او بغيره فالحصر مراتبه
في ثلث وقد يفسر الظل بالحاصل من الهواء المضيء فيخرج عنه الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر وقد يقسم الضوء الى اول
وثان فالضوء الاول هو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته والضوء الثاني هو الحاصل من مقابلة المضيء لغيره فيكون الضوء الاول
خارجا عن الضوء الاول والثاني والظل مراتب كثيرة متفاوتة في الشدة والضعف بحسب اختلاف الجدران
ثم الذي في البيوت ثم الذي في المخادع فان الحاصل في فناء الجدار اقوى واشد من الاخر لكونه مستفادا من الاهواء
المستضيئة من مقابلة الشمس الواقعة في جوانبه ثم الحاصل في البيت اقوى من الحاصل في المخدع بضم الميم او كسرها مع فتح
الدال وهو الخزانة لان الاول مستفاد من الشمس والثاني مستفاد من الاول فالاختلاف هو المرتب الاظلال لاختلاف
معداتها في القوة والضعف وكما ترى اي وكالظل الذي نراه يختلف شدة وضعفا لضوء الكوة اي الثقبة
النافذة ولكن فانها كلما كانت اكبر كان الظل الحاصل في البيت اشد واقوى وكلما كانت اصغر كان ذلك الظل اضعف
وينقسم الظل داخل البيت بحسب مراتبه في الشدة والضعف الى غير النهاية لان الامور غير منحصرة في عدد يمكن اختلاف
وانقسام الكوة بحسب مراتبها في الصغر والكبر كذلك لا الى الظل يضعف بحسب صغر الكوة في المثال المذكور حتى يعدم
بالكلية هو الظلمة [illegible] الظلمة عدم الضوء عما من شانه ان يكون **المقصد الثالث** في انه اي الضوء على [illegible] الهواء
بالضوء اولا وانما اوردنا هنا لانه ما ذكر في المقصد السابق من مراتب الظل [illegible] تكيف الهواء بالضوء [illegible]
مرتبة وجعله شرطا اي شرطا للكيفية للضوء اللون ولا لون للهواء لكونه بسيطا فلا يشترط الضوء اللون شرطه

ولما كان لقائل ان يقول قد تقرر ان الضوء شرط لوجود اللون عند الحكيم فلو كان اللون شرطا للضوء ايضا لزم الدور اجاب
عنه بقوله فكل من اللون والضوء شرط للآخر والدور دور معية فلا امتناع فيه لما عرفت من جواز امتناع الانفكاك من الطرفين
ويبطله اي يبطل قول المانع انا نرى في الصبح الافق مضيئا وما هو الا الهواء يتكيف بالضوء وقد يجاب عنه بان ذلك للاجزاء
البخارية المختلطة به اي بالهواء والظلمة الهواء الصرف بخلاف الاجزاء الدخانية والهبائية والبخارية القابلة للضوء الحاصل في
قبل الطلوع وبعد الغروب في افقه بجدران اضعف وكلما كان البخار والغبار فيه اكثر كان الصبح اقوى كما لا بالعكس
واحتج على استضاءة الهواء بجواز ايضا هواه لو لم يتكيف الهواء بالضوء لوجب ان يرى بالنهار الكواكب التي في خلاف
جهة الشمس لان الكواكب باقية على ضوئها والحس لم ينفعل عن ذلك المقدار من ضوء اقوى يمنع من الاحساس به واحتج المانع
بانه لو تكيف الهواء الاضعف اي بالهواء لما يحجب الجدار المتكيف به لكن الهواء لا يحجب اصلا فلا يكون متكيفا بالضوء
وجوابه منع الملازمة لجواز ان يكون اللون شرطا للاحساس به فلا يكون المتكيف بالضوء وحده كافيا في رؤية المتكيف
بالضوء الضعيف والهواء [illegible] بالظلمة [illegible] اللون ضعيف جدا بحيث يكون اللون اضعف حالا والاحجار المتخللة
فلا يكون ذلك اللون كافيا في رؤية الهواء مع كفايته في قبوله الضوء ان جعل قبوله مشروطا باللون **المقصد**
الرابع ان من شان الضوء ان يفرق اي يتلألأ ويلمع على بعض الاجسام المستنيرة كانه يغيض منها اي [illegible]
ويكاد يستر لونها وسواء على المترقرق لذاته للجسم لذاته او [illegible] شعاعا كالشمس [illegible] واللؤلؤ واللمعان [illegible]
ويسمى بريقا كالمرآة التي حاذت الشمس ونسبة البريق الى الشعاع نسبة النور الى الضوء اي الشعاع والضوء ذاتيان للجسم
والبريق والنور مستفادان من غيره **النوع الثالث** من المحسوسات المسموعات وهي الاصوات والحروف والبحث فيها عن كيفية عرض
للاصوات وفي مباحثه اي مباحث النوع الثالث قسمان القسم الاول في الصوت قدمه على الحروف لكونه [illegible] ما
عليه بالطبع وفيه مقاصد الاول في ان الصوت وان كان من [illegible] كسائر المحسوسات الا انه قد اشتبه عليهم
ماهيته فسببه القريب [illegible] البعيد فقيل الصوت هو التموج اي تموج الهواء وهو سببه القريب وقيل الصوت هو القرع
او القلع مع ان [illegible] سببان بعيدان والحق كما اشرنا اليه انه [illegible] مستغنية عن التعريف وما يتبع
لما هو تموج فان التموج محسوس باللمس لا ترى ان الصوت الشديد ربما ضرب الصماخ بتموجه فافسده وانه قد يعرض
من الرعد ان يدك الجبال وكثيرا ما يستعان على هدم الحصون العالية باصوات البوقات والصوت ليس بملموس
وايضا التموج حركة والصوت ليس كذلك والقرع مماسة والقلع تفريق والصوت ليس شيئا منهما وانما كلاهما
مبصر بتوسط اللون ولا شيء من الاصوات بمبصر اصلا وسببه اي سبب الصوت القريب تموج الهواء وليس معنى هذا [illegible]
انتقاله من هواء واحد بعينه بل هو صدم بعد صدم وسكون بعد سكون فهو حالة شبيهة بتموج الماء في الحوض
اذا القي حجر في وسطه واما جعل التموج سببا قريبا فلانه متى حصل التموج المذكور حصل الصوت واذا التموج
فانا نجد الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق والآلات الصناعية وينقطع بانقطاعه وكذا
الحال في طنين الطست فانه اذا سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء قال الامام الرازي واحتج بان الدوران لا يفيد

الا الظن والمسئلة مما يطلب فيه اليقين على ان الدوران ههنا ليس بتام اما وجودا فلانه قد يوجد تموج الهواء بالصدمة ولا صوت
هناك واما عدما فلان ما ذكره من انا نتيقن عدم الصوت في بعض صور عدم فيه التموج لا في جميعها فلا يفيد ههنا
ظنا ايضا وقد يقال ان استقراء بعض الحيوانات في الحدس القوي من الاذان فان الثاقبة بفطرتهم يكون الصوت معلولا
لتموج الهواء على وجه مخصوص كذا الحال في اكثر المسائل العلمية يستعان فيها بالحدس الصائب بلا تعويل على النوع من كون
معلوم يقينيا وسبب التموج المذكور قلع عنيف اي تفريق شديد او قرع عنيف اي امساس شديد وانما كانا سببين
للتموج اذ بهما ينقلب الهواء من المسافة التي سلكها الجسم القارع والمقلوع عنه المنحبس بعنف ويعاد له اي لذلك الهواء
المنقلب ما يجاوره من الهواء فيقع هناك التموج المذكور وحكمه اتصادم الامواج ويتموج الى ان ينتهى الى هواء الاستعداد للتموج
فينقطع هناك الصوت لعدم الاستعداد كما في الحجر المرمي في وسط الماء فظهر ان كل واحد من القرع والقلع سبب بعيد للهواء وان
كان التموج القرعي اشد انبساطا من التموج القلعي وذكر بعضهم ان الهواء المتموج بهما على شبه مخروط قاعدته على سطح
الارض اذا كان المصوت ملاصقا به وراسه في السماء واذا فرض المصوت في موضع عال حصل هناك مخروطان متطابق
القاعدة ما ومنها المنصوص … باختلاف مواضع وصول الصوت بجوانبه وانما اعتبر العنف في القرع والقلع لانك
لو قرعت جسما كالصوف مثلا قرعا لينا او قلعته لينا كذلك لم يوجد هناك صوت قطعا وانما جعلوهما سببين للصوت
ابتداء حتى يكون التموج والوصول الى السامع سببا للاحساس لا للوجود في نفسها على ان القرع وصولا والقلع
لا وصولا هما انيان فلا يجوز كونهما سببا للصوت لانه زماني ورد ذلك بان التموج ايضا كذلك انها فقد جعل سببا
للصوت الزماني وان كان زمانيا فقد جعلوا القرع والقلع الانيين سببا لحصل الاني سببا الزماني لازم على كل تقدير
ولا محذور فيه اذ لم يكن السبب علة تامة وجوا اخراهما اذ لا يلزم ح ان يكون الزماني موجودا في الان **المقصد**
الثاني الصوت كيفية قائمة بالهواء يحملها الهواء الى الصماخ فيسمع الصوت لوصوله الى السامع لا لتعلق حاسة السمع
الى الصوت حيث كونه بعيدا على الحاسة كما في الرؤية بعد على ما نصح لاجل تعلق بها كما ستعرفه المقصود ان الاحساس
بالصوت موقوف على ان يصل الهواء الحامل له الى الصماخ لا يعني الهواء واحدا بعينه يتموج وينكيف بالصوت هو يوصله الى النفخ
السامع بل بمعنى ان مجاورة لذلك الهواء المنكيف بالصوت يتموج وينكيف بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج وينكيف الهواء
الراكد في الصماخ فيدركه السامع وانما قلنا الاحساس بالصوت موقوف على وصول الهواء الحامل له الى حاسة السمع
لوجوه الاول ان من وضع فمه على طرف انبوبة طويلة ووضع طرفها الاخر في صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك
الانسان دون غيره من الحاضرين ان كانوا في الوسط المتكلم وذلك الانسان وما هو الا لحصر الانبوبة ذلك الهواء الحامل للصوت ومنع
عند الاختلاط الاشوب الهواء الى حامل الصوت … اياه من الانتشار والوصول الى صماخ الغير فلا يصل الا الى صماخ ذلك
الانسان فلا يسمعه الا هو الثاني انه اي الصوت يميل مع الريح كما نرى صوت المؤذن على المنارة اذا كان من يتأمله
جنب الريح الهابة يسمع صوته وان كان بعيدا … وكان في غير تلك الجهة لا يسمعه وان سار … في مسافة البعد وليس ذلك
الا لان الريح تميل الهواء الحامل وكذلك الى جانب الذي هبت اليه الريح فقد ثبت لزوم العنف الصوت موقوف على وصول حامله

الى قرع السمع الثالث انه اي سماع الصوت يتأخر عن سببه كضرب الفاس فانا نشاهد ضرب القاصر على
الخشب من بعيد ونسمع صوته الذي يوجد معه بلا تخلف بعده بزمان يتفاوت ذلك الزمان بالقرب والبعد وما هو الا لتوقف
الهواء الحامل له وتكيفه بالصوت حتى يصل الى صماخنا واعترض الامام الرازي بان الوجوه الثلاثة انما تدل على الدوران
اذ متى وجد وصول الهواء الحامل وجد السماع ومتى لم يوصل لم يوجد فلا يفيد الا الظن وقد سبق ان مثلها يحتاج الى
حدس يفيدهم ما احتج الحكماء عليه ان الاحساس بالصوت لا يتوقف على وصول حامله الى الحاسة بانا نسمع الصوت
من وراء جدار غليظ جدا وان فرض كونه محيطا بجميع الجوانب ايضا ولا يمكن ان يكون ذلك السماع بسبب نفوذ الهواء الحامل
الى السامع فان الهواء المتشكل بشكل مخصوص منه كيف بالنظم المخصوص … ونفوذ الهواء الحامل للصوت فيها اي الجدار
المذكور ومنافذه الضيقة الغاية بما يمانع شكله الذي بسببه تكيف بالنظم المخصوص … حصوله الى الحاسة بحالة
بعينها فلو كان السماع موقوفا على الوصول لم نتصور هنا سماع اصلا قلنا شرط بقائه على كيفيته اي شرط
السماع بقاء الهواء على كيفيته التي هي الصوت المتنوع على التموج ولا نسبة لان تبقى الهواء في المنافذ الضيقة شكلها
بها اي بالكيفية التي هي الصوت المخصوص واطلاق الشكل على الكيفية تجوز فان الهواء الحامل للصوت يتشكل
بشكل مخصوص اراد تكيفه بكيفية المعينة على سبيل التجوز ولم يرد انه يتشكل بالشكل الحقيقي حتى لا نتصور تفرقه
في تلك المنافذ مستقيما لشكله على حاله وربما يحتج على عدم توقف الاحساس على الوصول بانا نحو في الصالة لا وجود
لها الا وانا يدرك صداها فلا بد ان يكون سماعنا اياها قبل وصول الهواء الحامل لها الينا وفساده ظاهر مما تصورناه في كيفية
الوصول وقد يحتج عليه ايضا بان حامل حروف الكلام الواحد اما هواء واحد او متعدد فعلى الاول يجب ان لا يسمعها الا
واحد وعلى الثاني يجب ان يسمعها السامع الواحد مرارا كثيرة واجيب بانه اي حامل لها هواء متعدد لكن الداخل في الصماخ الواحد
جاز ان يكون واحدا ولو فرض تعدد الواصل اليه جاز ان يكون السماع مشروطا بالوصول اول مرة فيكون شرط السماع
فما بعده ما سمعنا **المقصد** الثالث الصوت موجود في الخارج اي خارج الصماخ لا انه انما يحصل
في الصماخ كما توهم بعضهم من ان التموج انما يتم اي القرع او القلع اذا وصل الى الهواء الذي في الصماخ حدث شيء
الهواء بتبعية الصوت لا يوجد في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ والا اي ان لم يكن الصوت موجودا خارج
بل وجد داخل الصماخ فقط لم يدرك جهته اصلا لانه لم يوجد الا في داخل لم يدرك الا كذلك لكن الى لا انه التحاب معهما
موجب انا لا ندرك ان الصوت من اي جهة وصل الينا كما في اللمس التي حصل يلقيه وتصل تلك الى
لانه الى ما لم يمكن عندنا بالملموس الجهة اي جهة ولكن لم يحصل للملموس ولم يدرك انه من اي جهة انا تناكله ندرك في بعض
الاوقات جهة الاصوات وحينئذ يكون الصوت موجودا قبل الوصول الى السامع وان لم يجب مدركا هناك ايضا للتميز
جهته وليس هناك دليل … اما يكون بعيدا عنه لسائر هم على … الاحساس بالصوت مشروط بوصول الهواء الحامل له
الينا بل يجوز ان يكون قريبا عنا فيكون واصلا الينا … بوصول … وفي كلام الفرس
ولذا يكون لان الصوت موجودا في خارج الصماخ ميز بين الصوت القريب والصوت البعيد اذ لولا ان الاصوات

موجودة في خارج الصماخ ويدرك جهته لما أمكننا أن نميز بها عند القرب والبعد وهذا الدليل الثاني
لابتنائه على إدراك الصوت يتفاوت بالقرب والبعد من السامع أي نظامه مع اشتراط الاحساس بالوصول كما قال
صاحب المعتبر إنما يدل على أن هذا الإدراك إنما يحصل أو لا يتم في الهواء المتموج لتخرق الصماخ ولذلك يتصدر الأبعد
في زمان أطول لكن وجود إدراك الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ لا يحصل لنا الشعور بالجهة القرب والبعد
بل ربما كان إنما يحصل بسبب الأثر الوارد من جهة ورود وبسبب ما يبقى في الهواء الذي يتوسط المسافة التي ورد فيها وحال
وأي حال أنا عند غفلتنا يرد علينا هواء قارع فندرك الصوت الذي فيه عند الصماخ وهذا القدر لا يقتضي إدراك الجهة
ثم إنا بعد ذلك نتأمل فيتأدى إدراكنا إلى الذي وصل إلينا أي قبله فأقبل من جهته ويبعد ورود كان
نعي منه شيء فإذا أدركناه أي حسب سقط وبقي في مدرك الوارد ومورده وما بقي منه موجودا وجهته وبعد مورده
وقربه وما بقي من قرع أمواجه وضعفها وإن لم يبق في المسافة فإنه يبقى هناك على المبدأ لم يعلم من قدر البعد إلا ما يقدر به في
ولذلك لا نفرق في البعد بين الرعد الواصل البناء إعادة الجو وسط ذو الرجاء التي أقربنا وسوف نفسر كلام من قال
لا يدرك ما بعد أحدهما مثناه ودائع وبعد الأخر داعيا فإنا إذا أسمعنا كلاهما موقفا قرب أحدهما وبعد الآخر قال الإمام
الرازي هذا منتهى ما قيل في هذا المقام وقد بقي وبحث وسواء قيل إن السامع يسمع والذي وصل إليه ما قبله
ولكن يدرك السمع هو الصوت بغير الجهة فإنما يدرك بالسمع أصلا وإذا لم يكن الجهة مدركة لم يمكن كون الصوت حاصلا
في تلك الجهة مدركا إذ معنى أن يكون مدركا الصوت الذي في تلك الجهة إلا من حيث أنه في تلك الجهة بل من حيث أنه صوت فقط وهذا القدر
المدرك بالسمع لا يختلف بأصله وجهات فلا يكون حاصلا إدراك الجهة أصلا وضعيف فإن الصوت إذا أدرك جهته علم أنه
في تلك الجهة أي لم يكن الجهة والمكان الصوت حاصلة فيها مما يدرك بالسمع لا يرى أن الرائحة إذا أدركت جهتها علم أنها فيه
وإن لم يكن الجسم ولا كون الرائحة حاصلة فيه مما يدرك بالشم لا يقال إنما يدرك للمتوجه منها أي إنما يدرك جهة الصوت لأن الهواء
القارع للصماخ موجه من تلك الجهة لا أن الصوت موجود فيها كما ذكر في الدليل الأول ويميز القرب والبعد لأن
أثر القرب أقوى من أثر البعد فإن التموج مثلا إذا كان قريبا كان الأثر الحادث منه أقوى من الأثر الحادث من البعيد فلذلك
امتاز القريب عن البعيد لا لأن الصوت موجود في خارج الصماخ في حيز من مكان قريب أو بعيد كما ذكر في
الدليل الثاني لأنا نجيب عن الأول أن مستند إلى شيء واحد إذ لا يكون الصوت في الصوت أخرى في جهة
وعلى أن الصوت إنما وصل الرجال إلى الأذن المسدودة ولا أثر للتموج لاتصال الصماخ المسدود إلا بالقطع فيكون
الهواء القارع واصلا للسامع من خلاف جهة الصوت فلا يكون إدراك جهته بسبب الهواء القارع منها ويجب
على الثاني أنه أي أن السامع قد يميز القوي البعيد عن الضعيف القريب قطعا فلو تم ما ذكر ليلتبس القوي ولو صح ذلك
لوجب أن يلتبس علينا الحال في القوي والضعيف والقرب والبعد حتى إذا سمعنا صوتين قويا وضعيفا بعد أو قرب
في القوة وجب أن يتردد ونجوز كون أحدهما قريبا والآخر بعيدا ويكون التفاوت بينهما في القوة لذلك لا لتفاوت في
أنفسهما قوة وضعفا وليس الأمر كذلك المقصد الرابع الهواء المتموج أي حامل للصوت إذا صادم جسما

أملس كجبل أو جدار أو غير ذلك من الأجسام الصلبة فيها والمشهورة الكثيفة عن نحو جدار دون الجبل ورجع ذلك الهواء المصادم
لأن ذلك الجسم يقاومه ويصرفه إلى خلفه ويكون شكله التموج باقيا على هيئته كالكرة المرمية إلى نحو المقاوم
فينبو إلى خلفه أي ينحدر في جوانب الذي يرجع ذلك الهواء المتموج فيحدث في الهواء المصادم الراجع صوت مثل الأول
وهو الصدى المسموع بعد الصوت الأول مع تفاوت ونحيف في المقاوم وبعد وفي عبارة القول بوجود الصدى الأول
الظاهر أن الصدى أي سبب الصدى تموج هواء جديد لا تموج الهواء الأول وذلك لأن الهواء إذا تموج على الوجه الذي
عرفته فهو ما ذكر حتى صادم المتموج جسما تقاومه ويرده إلى خلفه فيتموج الهواء المصادم بذلك المتموج الذي كان
حاصلا إلى أن يحصل سببه مصادمته ورجع عنه تموج شبيه بالتموج الأول فهذا التموج الجديد حاصل بالمصادمة
والرجوع هو سبب الصدى الشبيه بالصوت الأول كما أن التموج الأول كان يحصل بقدر صدم وسكون كما
كان الأول التموج الثاني الذي كان يتداوم عنهما في الأول وقد يظن أن الهواء المصادم رجع منعطفا بتموج الأول بعينه
فيحدث ذلك الصوت الأول عند السامع لا يرى أن الصدى يكون على صفته وهيئته وهذا وإن كان محتملا إلا أن الأكثر
الظاهر هو الوجه الثاني فقد ظن بعضهم أنه لكل صوت صدى قال الإمام الرازي الأشبه ذلك لأنه إذا تموج هواء
عن مكان لا بد أن يتموج إذ لا بد له أن يحويه والأمتناع الخلاء فيكون تموج الهواء الآخر سببا للصدى وأنه حصل هنا إنما
يتم إذا كان الصدى حادثا بانتقال الهواء الأول أعني الهواء المتموج أي الحامل للصوت بأن يرجع الهواء أي حال رجوعه
مصادمة لما يقاومه على أحد الوجهين ثم إنا لكن قد لا نحس أي بالصدى أما في الأقرب فلقرب زمان الصوت من زمان الصدى
الصوت والصدى في زمان متقاربين بحيث يستوي الحسن في إدراكنا بينهما فلا تميز بينهما أي بين الصوت وصداه لكن
يحصل عن التميز بين الأمثال فيحس بهما أنهما صوت واحد كما في الحمامات والغابات للأملس الصقيلة جدا
وأما لأن العاكس لا يكون صلبا أملس فيكون الهواء الراجع من مقاوم العاكس المذكور كالكرة التي ترمى إلى شيء لين
فلا يكون رجوعها عنه إلا مع ضعف فيكون رجوعه أي رجوع الهواء عن ذلك العاكس ضعيفا فلا يحدث مثل الأصل بل
ضعيف خفي يتعذر الإحساس به هذا إذا اشترط في الصدى وجود المقاوم العاكس وأما إذا لم يشترط ذلك كما لزم
من كلام الإمام فيقال كما ذكر فلا يسمع الصدى إما لقرب الزمانين وإما لأن شأن كافي الصحراء ولذلك أي ولما
ذكرناه من أن الصدى كان صوتا يحدث في الصحراء ضعيفا منه في المسقف أي لسبب سبب هذا إلا أن الصدى
مع الصوت في المسقف متقويه ويتضاعف صوته مع الصدى المحسوس معه في زمان واحد ولا في الصحراء إذ لا يتيسر
هناك الصدى أو لا يوجد فيه على القول باشتراط العاكس للقسم الثالث أو وفي مقاصد أربعة والوقف
أي الحروف ابن سينا بأنه كيفية أي منه وصفة يعرض للصوت بها أي بتلك الكيفية يتميز الصوت عن صوت
آخر مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع هذا تعريف وأما الكشف عن مفهومه فمما يقول يعرض للصوت
أراد به ما يعرض ويقابل الطرفين عرضا لأن المراد بالحروف الأشياء وهذا التعريف الذي ذكره الإمام
الرازي من أن التعريف المذكور لا يتناول الحروف الصوامت كالتاء والطاء والدال فإنها لا توجد إلا في الآن الذي

هو بداية زمان الصوت او نهايته فلا يكون عارضا له حقيقة لان العارض يجب ان يكون موجودا مع المعروض وهو
الآن لا يوجد مع الصوت الذي هو زماني قال ويمكن ان يجاب عنه بانها عارضة للصوت عروض الآن للزمان والنقطة للخط
مع انه عرض الكلمتين للشيء قد يكون بحسب حصول حد منه في الزمان وقد لا يكون وقد يجوز ان يكون كل واحد من الحروف الآنية طرفا للصوت
عارضا له عروض الآن للزمان فيمتنع الاشكال وقوله مثلها كالحاء والنقل غير مستويه كالحاء اي الزبرة والنقل
اي البحة فانهما اي الكيفيتان صفتان مسموعتان عارضتان للصوت يمتاز بهما ذلك الصوت عما لا يكون له الصفة العارضة
الا انه لا يمتاز الحلق صوت عن صوت آخر مثله في الحدة ولا ما النقل صوت عن آخر كذلك فقوله بمنزلة المسموع الحرف
الغنة التي تظهر بسبب الهواء منفذا الى الانف وبعضا الى الفم مع انطباق في الخيشوم والبحة التي هي غلظ الصوت بحادث
من الحلق فان الغنة والبحة ايضا كما مر صفتان عارضتان للصوت يمتاز بهما عما يشاركه في الحدة والثقل فكلها
لما كانت مسموعة فلا يكون التي هي اصلها بمنزلة المسموع في كونه مسموعا ونحوهما كطول الصوت وقصره وكونه طيبا
وغير طيب فان هذه الامور ليست مسموعة ايضا اما الطول والقصر فلانهما من الكميات المحضة او مأخوذة مع اضافة ولا شيء منهما
مسموع وان كان ما يعرض هذه المسموع فلا الطول انما يحصل باعتبار مجموع صوتين هو حاصل في ذلك الآن فهو مسموع وصوت
حاصل قبله في ذلك الآن وليس بمسموع واما كون الصوت طيبا اي ملائما للطبع او غير طيب فهو مدرك بالوجدان دون
السمع فهما ليسا مسموعين اذ قد يختلف هذه الامور اعني الغنة والبحة ونحوهما والمسموع واحد وقد يتحد المسموع مع
تختلف هذه وذلك لان هذه الامور وان كانت عارضة للصوت المسموع الا انها في انفسها ليست مسموعة فلا يكون اختلافها
مقتضيا لاختلاف المسموع ولا اتحادها مقتضيا لاتحاده بخلاف العوارض المسموعة فان اختلافها يقتضي اختلاف المسموع
الذي هو مجموع الصوت وعارضه واتحادها اي والمسموع لا مطلقا بل باعتبار تلك العوارض المسموعة فاما ولا اعلم
ان الحكم بان الغنة والبحة والجهارة والخفاء ليست مسموعة منظور فيه والحروف قد يطلق على النفس التي تكون العارضة
للصوت وعلى مجموع العارض والمعروض وهذا ان [illegible] وبالجملة فانه لو قرر واوضح مرد لك
الذي ذكره لو تعقبها مما ورد من الاحساس [illegible] عامة المحسوسات مربوطة بها بالافعال
الشارحة اذ لا يمكن لنا ان نعرفها الا بالاضافات اعتبار [illegible] لما لا نهتدي بها موجود خاصياتها وكان الحقوق
بان ذكره تونعاتها البينة عن خواصها وصفاتها **المقصد** الثالث في تقسيم الحروف الاول الحروف
اما مصوتة وهي التي تسمى في العربية حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع
ما قبلها من الحركات المجانسة لها فان الضمة مجانسة للواو والفتحة مجانسة للالف والكسرة مجانسة للياء واما صامتة
ما سواها اي ما سوى الحروف المذكورة والصامتة قد يكون متحركة وقد يكون ساكنة بخلاف المصوتة فانها لا تكون
الا ساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف لا تكون الا مصوتة لامتناع كونه متحركا مع [illegible] الحركة
مما قبله على ما قبلها واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظي واما الواو والياء فكل واحد منهما قد يكون مصوتا
كما عرفت وقد يكون صامتا اما متحركا او ساكنا لم تجانسه حركة ما قبله من جنسه الوجه الثاني الحروف اما زمانية صرفة

شبهة

كالحروف المصوتة وكالفاء والقاف والسين والشين فان المصوتة زمانية عارضة للصوت يمكن مدها بلا
وكذلك الصوامت المذكورة ويطابق ما يمكن تمديدها بلا توهم تكرار فانه لا يغلب على الظن انها زمانية انفا واما
آنية صرفة كالتاء والطاء والدال وغيرها من الصوامت التي لا يمكن تمديدها اصلا فانها لا توجد الا في آخر زمان حبس النفس
كالكلمة لفظ ثلث وخطه وقد او في اول زمان ارساله كما اذا وقعت في اواسط الصوت
في اواسط الكلمة نسبتها الى الصوت الذي يقطع كنسبة النقطة والآن بالنسبة الى الخط والزمان كما نبهت عليه وتسمى الحروف
اولا ويسمى غيرها لانها اطراف الصوت والحروف هو الطرف واما التي تشبه الزمانية وهي التي يتوارد افرادها الآنية فيظن
انها فرد واحد زماني كالراء والحاء فان الغالب على الظن ان الراء التي في آخر الدار مثلا انات متوالية كل واحد
منها آني الوجود الا ان الحس لا يشعر بامتيازاتها فظنها حرفا واحدا زمانيا وكذلك الحال في الحاء والخاء والقاف
الثاني الوجه الثاني الحروف واما متماثلة لا اختلاف بينهما بذواتها ولا بعوارضها المسماة بالحركة والسكون كالباءين الساكنين
او المتحركين بنوع واحد من الحركة او متخالفة اما بالذات كالقاف والجيم فانهما حقيقتان مختلفتان سواء كانا
ساكنين او متحركين بحركتين متماثلتين او مختلفتين او بالعرض كالباء الساكنة والمتحركة فانهما متفقان في الحقيقة و
مختلفان بسبب العارض الذي هو الحركة والسكون **المقصد الثالث** في انه هل يمكن الابتداء بالساكن الحرف اما
متحرك او ساكن ولا نعني بذلك حلول الحركة والسكون فيه لانهما من خواص الاجسام بل نعني بكونه متحركا
ان يكون الحرف الصامت بحيث يمكن ان يوجد عقيبه شيء من تلك المصوتات [illegible] فيقول الاظهر انه لا يمكن
او كان الحرف مصوتا لم يمكن الابتداء به انما الخلاف في الابتداء بالساكن الصامت قد منعه قوم اي امكان الابتداء به
قوم من النحويين اي عموا ال النحوية [illegible] امتناع الابتداء به فان كل من حاول ذلك من بعد علم انه لا يمكنه ان يبتدئ به باللفظ
بالساكن الصامت كما لا يمكنه الابتداء بالمصوت فلا فرق في ذلك بينهما لاشتراك السكون الذي هو الامر بينهما
وجوزه آخرون لان ذلك اي عدم جواز الابتداء بالساكن ربما يختص بلغة العرب فانه ليس في لغة العرب الابتداء بالساكن
ولا يجوز فيها ذلك لا لانه ممتنع في نفسه بل لغتهم مبنية على [illegible] الاحكام والرصانة [illegible] الابتداء بالساكن نوع من اللكنة
وبشاعة ولذلك لم يجوزوا الوقف على المتحرك مع امكانه بلا شبهة ويجوز اي الابتداء بالساكن في لغة غيرهم كما في اللغة
الخوارزمية مثلا فانا نرى في المحاورة اطلاق [illegible] الى ان بعض الناس يقدر على التلفظ بحروف [illegible]
المعتبرة في اللغات [illegible] ومنهم من لا يقدر الا على بعضها واختلافها بحسب [illegible] وما ذكره من النحوية فهو حكاية عن
السنتهم المخصوصة فلا يقوم حجة على غيرهم وامتناع الابتداء بالساكن في الحروف المصوتة انما هو لذاتها فانها
مرات حاصلة من اشباع الحركات المتقدمة عليها فلا يتصور وجودها في مبدأ الالفاظ التي تكون بها ساكنة **المقصد**
الرابع في انه لا يمكن الجمع بين الساكنين اما صامتا [illegible] قبله مصوت [illegible] الضالين فجاز جمعهما اتفاقا
واما الصامتان او صامت غير مدغم قبله مصوت فجوز ان يجمعهما قوم كما في الوقف على الثلاثية الساكن الاوسط
كزيد وعمرو ومنعه [illegible] في قبلها مصوت فيمتنع في حال [illegible] كما في اللغة الفارسية

كالدال وكونه ومنهم من سماه جامدًا أي فيما ذكر من الصفة حركة مختلسة خفيفة جدًا فلا يحس بها على ما سبق فظن أنه اجتمع
هناك ساكنان أو أكثر وأما اجتماع ساكنين حقيقيين أو صامت بعده مصوت فلا نزاع في امتناعه قال الإمام الرازي
الحركات أبعاض المصوتات لما أن الأفلان من المصوتات قابلة للزيادة والنقصان وكلما كان كذلك فله طرفان ولا طرف
في النقصان للمصوتات إلا الحركات لوجوب انتهائها في الاستواء وأما أنها أبعاض فلأن الحركات لو لم تكن أبعاض المصوتات لما حصلت
المصوتات بمدها فإن الحركات لو كانت مخالفة لها ... لم يمكن أن يذكر المصوت إلا باستئناف صامت ثم يجعل
المصوت بتمامه لكن الحس شاهد بحصول المصوتات بمجرد تمديد الحركات ثم إن أوسع المصوتات باعتبار انفتاح الفم هو الألف ثم الياء
ثم الواو وأنها الفتحة المحتاجة إلى ... الكسرة ثم الضمة فقد جعل الحركة في أخف المصوتات فلذلك تقسم المصوتة
للمصوت ... الحركات ... الحروف المصوتة أو الحروف الصامتة سابقة على الحركة لوجهين الأول أن الصامت البسيط حقيقته
آني ... زمانه والآن ... الآن الذي هو أول زمان وجود الحركة كان سابقًا على الحركة وقد عارضه بأن لا يكون
حدوث الحرف الآني الذي هو آخر زمان الحركة لا بد ... سابق على الحرف لأن النطق بالحرف مستغن عن التكلم
بالحرف لأن ... المسبوق المحتاج إليه والثاني لأنا نجد من أنفسنا وجدانًا ضروريًا أنه لا يمكن لنا أن ننطق بالحركة دون التكلم
بالحرف واعترض عليه بأنه ليس يلزم من بطلان تقدم الحركة على الحروف الصامتة تقدمها عليها لجواز أن لا يسبق أحدهما الآخر ...
على أنا نقول ... لا يكون السابق مستغنيًا عن المسبوق ... بطلان تقدم الحركة على الحرف ...
ببطلان ... الابتداء بالساكن ... الصامت المتقدم على المصوت ... المحتاج إلا ... المتقدم ثم
النوع الرابع من الكيفيات المحسوسة الذوقيات المدركة بالقوة الذائقة وإنما أخرها عن المبصرات والمسموعات لما
من أن الكلام فيها مختصر ... لا ... الطعوم ... إلى أن الإحساس للحيوان المغتذي هو اللمس الذي يميز به
ما يغتذي به ... الذوق الذي يستعين به على ... اعتداله ... وأيضًا إدراك القوة الذائقة
مشروط باللمس ... الطعم ... وهو الرطوبة اللعابية وأيضًا ... الذوق حاس
واحد ... النفس ... اللامسة والذائقة ... الطعم ... فإنه إذا ورد على
سطح اللسان ... الطعوم ... الأول منها
أي ... الطعم لا بد ... بحرارة أو برودة أو الكيفية المتوسطة بينهما والمحل
فإما هو الكثيف أو اللطيف أو المعتدل بينهما ... الفاعل إما حار أو بارد أو معتدل ... الفاعل إما اللطيف أو الكثيف
أو معتدل ... أقسام ... الطعوم ... الحرارة والبرودة ... عن
اللطافة والكثافة ... يكون ... الطعم ... على ... البسيط
... محصورة ... التسعة ... وأيضًا ... ليس
من التسعة المذكورة وأيضًا الاختلاف ... والضعف ... الاختلاف ... واقعًا ... كان
القبض والعفوصة نوعًا واحدًا لا اختلاف بينهما إلا بالشدة والضعف فإن العفص ... سطح اللسان وحده

والبعض ... ظاهره وباطنه معًا والقابض ... الطعوم التسعة على ... المختص ... لم يقم على ... الأمر
... الظن ... الطعوم ... ذكره ... أو ...
لبعض ... فإن ... المشهورة ... الكثيف أو ... فإن ...
هو ... النوع ... فاعلها ... الأجسام التي يدركها أو ...
... والكثيف ... البارد ...
كيفية ... الطعوم ... ببعض الأجسام ... عن
الاعتدال ... وكون ... الفاعل ... الكثيف ...
... الحرارة ... لأن الحرارة المحتاجة ... فلا بد أن يكون الكيفية الحادثة
في غاية ... الحرارة الفاعل اللطيف ... عدم الملائمة ... أو أو
أي ... الكيفية ... اللطيف ... أن الفاعل ...
... الحرارة ... فلا بد أن يكون الكيفية الحادثة
فيه ... المرارة ... الفاعل المعتدل ... حرارة ...
... المعتدل ... الحرارة ... الكثيف ... اللطيف ... متوسط ...
... الكيفية الحادثة في المعتدل الضعيف المرارة وعدم الملائمة ...
متوسط ... الملوحة ...
أنه ... الملوحة ...
... الملوحة ... الطعم ...
... الطعم ... الأرضية ...
... الملح ... الماء ...
... والبارد ... الكثيف ... الأجسام ... عدم ملائمة
... عدم ... الكيفيات الحادثة بواسطة ... الكيفية ... بتوسط
الكيفية ... من الكيفيات ... عدم الملائمة ... القوة والضعف ... يقول
في الكثيف ... البارد في الفاعل الكثيف عفوصة ... أن الكثيف ... البرودة على النفوذ
... أجزاء البرودة ... العفوصة ...
... المرارة ... البارد في الفاعل اللطيف حموضة لأن اللطيف ... البرودة ...
والكثيف ... الفاعل الكثيف ... عدم ملائمتها ... العفوصة ...
... الحموضة ... البارد ... الفاعل اللطيف ... والعفوصة ...

اي بسبب لطافته فيضعف فيه تاثيره فيكون عديم ملائمة اي عديم ملائمة الطعم الحادث وذلك القابل اللطيف من حيث
ولا يجوز عليه ان الصواب عدمها بما فيه كما اشرنا اليه ولذلك ولان الحموضة يحدث منه فعل البارد في اللطيف قال الشيخ
العفص يشتد برده وكثافته وكلما ازداد تاثيره ولطافته واعتدل قليلا ما ينبغي ان الشمس ينضج ازداد حموضته وفعل
البارد في القابل المعتدل قبضا وهو في عدم الملائمة دون العفوصة وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة في المعتدل اقل من
تكثيفها في الكثيف واكثر من تكثيفها في اللطيف كما يشاهد في قرصه يد كيفية عدم ملائمتها من حيث هو القبض اي كونه
في عدم الملائمة فوق الحموضة واما كونه في ذلك دون العفوصة فلما مر ان العفص يقبض ظاهر اللسان وباطنه
فيستر الطبيعة عنه نفرة شديدة والقابض يقبض ظاهره فقط فلا تكون النفرة عنه بتلك الغاية والمعتدل الذي هو بين الحار والبارد
يفعل فعلا ملائما وذلك لانه لا يفرق تفريقا شديدا ولا يكثف ايضا تكثيفا قويا بل يفعل فعلا بين بين فيحدث منه طعم ملائم
اي يحدث منه في القابل الكثيف الحلاوة وذلك لشدة التفاوت بين القابل الكثيف والفاعل المعتدل فيحصل فيه تاثير قوي
تاثيرا ما فعلا ما حدا من التفريق والتكثيف اللطيف فيحدث منه كيفية في غاية الملائمة وهي الحلاوة التي هي الذ الطعوم
ملائمة للامزجة المعتدلة والذها عند القوى الذائقة وهو في اللطيف الدسومة لعدم التفاوت بين القابل اللطيف والفاعل
المعتدل فيتشابهان فيفعل فيه فعلا ضعيفا ملائما فيحصل منه كيفية ضعيفة ملائمة هي الدسومة وهو في القابل المعتدل التفاهة
وذلك لان القوى المعتدلة لما لم يكن تاثيرها في القابل المعتدل اقوى من تاثيرها في اللطيف فيحصل كيفية اضعف من الحلاوة
واقوى من الدسومة لان تلك الكيفية لا تؤثر في الذائق لضعفها ولحاجز من الرطوبة فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة فلا تحس
بتلك الكيفية لعدم التاثير في القابل المعتدل في القوى الذائقة لا لانه لا طعم له فالتفاهة اي ذلك الطعم حاصل
كالحلاوة والدسومة فانها وان كانت ضعيفة الا ان حاملها لطيف يخالط الذائق فيؤثر فيه لمادته وان لم يؤثر بكيفيته فتحس
بالدسومة دون التفاهة ومن هنا يظهر ان التفاهة طعم فوق الدسومة ودون الحلاوة الا انها غير محسوسة احيانا
ويقال التفاهة لعدم الطعم كما في الاجسام البسيطة ويسمى هذا تفاهة حقيقية والمنفعل هذا التفاهة من بينهما وسمي
ويقال ايضا لكون الجرم بحيث لا يحس بطعمه لكثافته فلا يتحلل منه اجزاء لكثافته تخالط الرطوبة اللعابية العذبة الخالية
في نفسها عن الطعوم كما في النحاس والحديد فلا يدرك بالقوة الذائقة لصعوبة تحلله وعدم نفاذه فاذا احتيل في تحليله احس
بطعم قوي حاد كما في الزنجار اي كما اذا احيل النحاس الى الزنجار ويسمى هذا تفاهة حسية وتفاهة حسية هذا وقد يوهم
بعضهم ان المعدود في الطعوم هو التفاهة بمعنى عدم الطعم قال وانما عدوها منها كما عدت الظلمة في المبصرات ولاجل ذلك
الامام الرازي فقال بسائط الطعوم ثمانية وذكر بعضهم ان المعدود منها هو التفاهة بمعنى الحسية فانها طعم بسيط
ورد عليه بان هذا باطل لا ذكره من ان التفاهة في المرارة والتفاهة في الحقيقة وقد ذكروا ان احر الطعوم الحار ثم المرارة ثم الملوحة
لان الحرارة في الحريف اشد التحليل من الحرارة في المرارة لان المر كثيف رطوبته باردة ملائمة فيه بخلاف الحريف ولهذا الملوحة ادون الحرارة
للملوحة على المرارة في السخونة الحلاوة واعدل الطعوم الملح وابرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة
فان الفواكه التي هي حلوة تكون اولا عفصة لشدة البرد فاذا اعتدلت قليلا قليلا بسبب الشمس ازداد القبض الى

الى الحموضة ثم ينتقل الى الحلاوة والحامض وان كان اقرب من العفص لكنه في الاغلب اكثر برد منه لشدة غوصه بسبب
لطافته ومن هنا يعلم ان كون الحريف اقوى على التحليل لا يدل على انه اسخن من المر لجواز ان يكون ذلك بسبب شدة نفوذه
لاجل لطافته واعترضوا بان الكافور مع شدة برده مر وكذا كثير من الشاهترج وبعض الهندباء والخيار والعسل حلو
حار والزيت دسم حار والدماغ دسم بارد وكثير من الادوية كذلك واجابوا بان غلبة البرودة على المر والدسم وغلبة
الحرارة على الحلو والدسم انما تكون بحامل من اجزاء مختلفة الطعوم واما العارض وتحقيق ذلك وتفصيله في الكتب الطبية
المقصد السادس الطعوم المذكورة هي الطعوم البسيطة كلها وتركيب الطعوم لا نهاية لها وذلك لان
بحسب التركيب من اجسام ذوات طعوم بسيطة مختلفة المراتب لا تنحصر عدة فانها اذا ركبت حصل الممتزج بطعم
واحد مركب من تلك البسائط واما بحسب تركيبها بسبب اجتماع اسباب الطعوم المتعددة فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة
في جسم واحد واقتضى كل منها فيه طعما من تلك البسائط حصل فيه طعم مركب منها ولا شك ان كل واحد من التركيبين
المذكورين كثير غير منحصر فتتعدد الطعوم المركبة بتعدد تلك الكثرة وقد يجعل بعض من الطعوم فعلا بالعرض
لا بالذات فيعطي ذلك قياسا على ما ذكرناه من كيفية حدوث الطعوم من الفاعل والقابل المذكورين كما ان الافيون مثلا
مع حرارته يبرد تبريدا عظيما يتخلل انه بارد فيشبه بما ذكرناه مرارة في الجملة سودان لكنه يحل فاسدا كما
يقول قد كان ذلك التبريد الذي اي الافيون بحرارته وتحليله بسطا الروح ويحلله ايضا اذ من شأن الحرارة احداث
الميل النفساني والتحليل واما تحليله بعض من الروح فحامل الحرارة اليوم وانبسط بعضه الباقي حتى تحلل كثيرا اي كثيرا الروح
فانه تحلل به فحصل بالعرض منه اي من الافيون تبريد لانه لما ازال المسخن عاد اجزاء البدن المقتضية للبرودة بطبعها
الى تبريد فهذا التبريد ليس فعلا للافيون حتى يلزم كونه باردا بل هو فعل لاجزاء ازال عنها الافيون حرارة ما كان سخنها
من فعل القابض اصلا ولكن يدخل الفاعل على ذكرنا فانها ينفعل مواضع عديدة من الطعوم المركبة ما له اسم
مع صفة كما البشاعة المركبة من المرارة والقبض وكذا المخصص بنقع القضاد الاولى وصحيحا ايضا وهو يضم تركيبه لتصير مشهور
بتداوى وكذا الزعوقة المركبة من ملوحة ومرارة كطعم الشيح والسبخ ومن الطعوم المركبة ما ليس له اسم مخصوص
بل له طعم المركب من الحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ وكالمركب من المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان وكالمركب
من المرارة والتفاهة في الهندباء كما ذكره الامام الرازي في هذه الطعوم على ان كيفيات حقيقية وعليه سؤال وهو
ان هذه الطعوم انما تكثر بحسب الكيفيات كما عرفت وقاعدتهم ان كل واحد من الكيفية الطعمية والتاثير
الحسي امر واحد لا ينقسم الحس فيه فمن ذلك الواحد كطعم واحد مخصوص من مشابه انه يكون طعم من الطعوم يحنه
[illegible] بعض الطعوم نوعا واحدا ان يسمى ذلك كما انه وطعم الحريف بحسب ... فلا ان يسمى ذلك المجموع حموضة
وطعم الحريف حرافة بكيفية واحدة يسمى ذلك المجموع عفوصة وعلى هذا القياس فلا يتحقق الطعوم المذكورة حقيقة
متعلقة منكشفة في انفسها بل يجوز ان تكون بعددها حقا تقايسا على هذا الاحتمال وهذا الحكم هذا البحث ولو ورد
بعضهم الهاء اي لما الطعوم كيفيته فلا يجوز بعينهما اي بين الكيفية الطعمية والكيفية اللمسية فيعسر تحقيقهما

كطعم واحد متوسط بين سائر الطعوم وذلك كاجتماع نوعين او اثنين من طعوم من الطعوم فيظن مجموع ذلك طعما واحدا وضعفا
لكثافته وتخفيفه من طعوم الطعوم فيظن مجموع ذلك طعما [illegible] واذا كان هذا محتملا بل واقعا في بعض الصور فلا
يومننا ان يكون الحرافة والعفوصة من هذا القبيل في جميع المواضع وقد توهم بعبارته انهما طعمان [illegible] بلا اشتباه
الا انه قد يقع الاشتباه فيهما في بعض المواضع **النوع الخامس** من الكيفيات المحسوسة في المشمومات وقد مر بيان انه
ولا اسم لها عندنا الا من جهة [illegible] الاول باعتبار الملائمة والمنافرة [illegible] الطيبة والمنتنة [illegible]
تسمى بحسب ما يقارنها من طعوم كما يقال حلو او حامض او بالاضافة الى محالها كرائحة الورد والتفاح وانواع
الروائح غير مضبوطة ومراتبها في الشدة والضعف غير منحصرة كمراتب الطعوم وغيرها **الفصل**
الثاني من الفصول الاربعة التي هي اقسام الكيفيات **في الكيفيات النفسانية** اي المختصة بذوات الانفس
من الاجسام العنصرية فقيل المراد الانفس الحيوانية ومعنى الاختصاص بها ان تلك الكيفيات توجد في الحيوان دون النبات
والجماد وعلى هذا فلا يتجه ان بعضا من الكيفيات كالحب والعلم والقدرة والارادة ثابتة للواجب والمجردات فلا تكون
مختصة بالحيوان [illegible] ان القائلين بثبوتها للواجب [illegible] من المجردات لم يجعلوها مندرجة في جنس الكيفية [illegible] الاعراض
وقيل المراد بها ما يتناول النفوس الحيوانية والنباتية ايضا [illegible] الكيفيات [illegible] النبات
[illegible] التغذية والتنمية [illegible] ذلك [illegible] فان الكيفية النفسانية [illegible] موضوعها اي
[illegible] او يعسر زوالها [illegible] ملكة واما ما لا يكون [illegible] يسمى حالا لا قبولها التغير
والزوال بسهولة والاختلاف بينهما بعارض مفارق [illegible] فان الحال بعينها تصير ملكة بالتدريج الا ان الكيفية النفسانية
الواحدة بالنوع [illegible] مثلا الكتابة اذا حصلت لها حالا [illegible] بالتدريج ملكة كالمرض [illegible] الواحد
قد يكون [illegible] فالحال [illegible] استحكمها كانت حالا وليس [illegible] ملكة وان [illegible] ان
الكيفية النفسانية قد تتوارد افرادها على موضوع [illegible] فتتفاوت لذلك [illegible] الموضوع
في تلك الكيفية [illegible] الاولى [illegible] فهذا الفرد ملكة لم يكن [illegible]
وسمى الكيفيات النفسانية كالكيفيات المحسوسة [illegible] المباحث فذكروا الحياة ثم العلم ثم الارادة
ثم القدرة ثم بقية الكيفيات النفسانية [illegible] **النوع الاول الحياة** فقدمها على سائر الانواع لانها
[illegible] فيها اي الحياة [illegible] تلك القوى اعتدال
النوع [illegible] من انواع المركب العنصري [illegible] مخصوص [illegible] والخواص المطلوبة منه
[illegible] الحياة [illegible] الحيوان [illegible]
[illegible] الاعتدال النوعي [illegible] النفس سائر القوى الحيوانية [illegible] الحس والحركة والتصرف
[illegible] الاعتدال النوعي [illegible] حيوان [illegible] قوة الحياة [illegible]
[illegible] والقوى [illegible] النافع ودفع [illegible] العلم [illegible]

تابع للاعتدال المذكور وهو متوسط بين سائر القوى الموجودة في الحيوان وقد توهم ان الحياة هي قوة الحس والحركة او اذا
وقوة التغذية بعينها لانها قوة لها يستتبع تلك القوى كما ذكره ولذلك قال ابن سينا وكذا القانون دفعا
لهذا التوهم انها اي الحياة غير قوة الحس والحركة وغير قوة التغذية والتنمية [illegible] الكون انها اي
الحياة توجد للعضو [illegible] من الاعضاء اي [illegible] للاجزاء العنصرية [illegible]
والحال ان العضو [illegible] الامور ليس اي العضو [illegible] قوة الحس والحركة وكذا الحال في
العضو [illegible] فانه [illegible] فاقد للحس والحركة مع وجود قوة الحياة فيه [illegible] للقوى [illegible]
التي هي القوى المدركة والمحركة واما مغايرتها للقوى الطبيعية التي هي [illegible] فقد اشار اليها بقوله وتوجد الحياة
في العضو [illegible] فانه لو لم يكن حيا [illegible] بالتعفن [illegible] مع عدم قوة التغذية فيه وايضا توجد [illegible]
التغذية مع عدم الحياة فيه [illegible] قوة التغذية [illegible] فكانتا متغايرتين قطعا ومن
ههنا يتبين ان اجناس القوى الموجودة في الحيوان ثلاثة جنس القوى النفسانية وجنس القوى الطبيعية وجنس القوى
الحيوانية كما هو المشهور عند الاطباء [illegible] قوة رابعة يدرك بها المعقولات [illegible] الى ان [illegible]
[illegible] والمطلوبة [illegible] ابن سينا ان الاعراض [illegible] اي قوة الحس والحركة مفقودة في العضو المفلوج و
قوة التغذية مفقودة في العضو [illegible] اي قوى الاحساس والحركة والتغذية [illegible]
الموجودة [illegible] المفقودة في العضو المفلوج [illegible] الاحساس والحركة
الارادية وذلك [illegible] ان القوة المقتضية لها مفقودة فيه [illegible] لوجود المانع لا لعدم المقتضي
وكذلك المفقودة في العضو [illegible] التغذية وليس يلزم من فقدانها فقدان القوة المقتضية لها ولا امتناع ان
[illegible] التغذية في [illegible] موجود في النبات [illegible] الحيوان [illegible] الحيوان
وذلك [illegible] قوة التغذية في النبات [illegible] قوة التغذية [illegible]
[illegible] التغذية [illegible] المختلفتان [illegible] في لازم واحد [illegible]
المقصد الثالث في شرط الحياة عند الحكماء المشروط بالبنية المخصوصة وهو جسم مركب من العناصر
[illegible] المخصوصة [illegible] الكيفيات [illegible] المخصوصة
[illegible] المزاج [illegible] فانهم زعموا ان البنية للحياة [illegible] العناصر الاربعة [illegible] معتدل
مناسب لنوع من الحيوانات [illegible] صورة نوعية حيوانية تستتبع الحياة [illegible] الروح
الحيواني المتولد من لطافة الاخلاط [illegible] الحياة الى اعضاء البدن [illegible] القلب [illegible] الروح
الحيوانية على اعتدالها [illegible] تابع لتلك الصورة النوعية فاذا تغير المزاج وزال عن الاعتدال
[illegible] الحياة [illegible] الحيوان [illegible]
[illegible] الحياة عند [illegible] بالبنية المخصوصة [illegible] الحياة [illegible]

المزاج [illegible]

اى بجواهر النوع يتقوم بها اى بتلك الاجزاء المتخالفة لا نتصور قيام الحيوة به وبها وبدون تلك الاجزاء مع ذلك البناء
والمراد انه لا يمكن تركيب الحيوان منها سواها فلو من تلك الاجزاء وذلك لانهم لا يجوزون قيام الحيوة بجوهر واحد ونحن
معاشر الاشاعرة لا نشترطها اى لا نشترط البنية المخصوصة في الحيوة بل نجوز ان يخلق الله في الحيوة في جزء واحد من
الاجزاء التي لا تتجزى وبعد من الجوهر الانقسام والتجزى والذى يبطل مذهبهم اى مذهب الحكماء والمعتزلة في اشتراط البنية
المخصوصة انه اى الشان لا يخلو على تقدير الاشتراط اما ان يقوم بكل من جزئين حيوة واحدة فيلزم قيام العرض الواحد بالكثير وانه
محال واما ان يقوم بكل منهما حيوة على حدة وح فاما ان يكون كل واحد من الجزئين قيام الحيوة به مشروطا بالاخر ويلزم الدور
لان قيام الحيوة بهذا موقوف على قيام الحيوة بذاك وبالعكس او يكون احدهما اى قيام الحيوة به مشروطا بالاخر دون عكس
فيلزم الترجيح بلا مرجح وذلك لان الجزئين اعنى الجوهرين متفقان في الحقيقة وكذلك الحيوتان متماثلتان فالاستغناء من احد الجانبين
تحكم بحت او لا يكون شيء منهما اى من قيام الحيوة به مشروطا بالاخر وهو المطلوب اعنى عدم اشتراط الحيوة بالبنية والجواب بعد ان يختار
المذكور انه اذا اردت بقيام حيوة واحدة بالجزئين معا انها تقوم بكل واحد منهما فذلك محال لاستحالة ان يكون هنا قسم لجزء وان
يقوم الحيوة الواحدة بمجموعهما من حيث هو مجموع وان اردت ما سواه ولم لا يجوز ذلك حتى يلزم قيام العرض الواحد
بمحال متعددة ينقسم بانقسامها لكن لا يحصل فيه الا فلا وايضا قد عرفت مرارا ان دور المعية لا يبطل
فنختار هنا ان قيام الحيوة بكل من الجزئين مستلزم بالاخر فهما متلازمان معا من غير تقدم فلا محذور على انا نقول
الحيوة بكل منهما مشروط بانضمام الجزء الاخر اليه لا بقيام الحيوة بالاخر فلا دور اصلا ولئن سلمنا الاشتراط من جانب
فقط ولا الترجيح بلا مرجح كما قد علمته في الاولوية فانه يجوز هنا ايضا ان يكون لاحدهما خصوصية ليست في الاخر
الا ومع انه تكون اى كل منهما لا يحتاج الى ان يشترط فاما احدهما او احد الجزئين من لانعلم او لانه يحتاج
لم يعد كلامه من العلم بنفي الاستلزام عدمه في نفس الامر والحق ان الاشتراط من احد الجانبين فقط يلزم قيام الحيوة بالجزء
الاخر بدون اشتراط البنية وهو المطلوب قلنا قيام الحيوة باحد الجزئين انه مشروط بقيامها بالاخر وعلى ان الحيوة
بالجزء الاخر مشروطة بانضمام الجزء الاول اليه والمقصود بالبنية ذلك **المقصد الثالث** في ان الموت
لحيوة الموت عدم الحيوة عما من شانه ان يكون حيا والاظهر ان يقال عدم الحيوة عما اتصف بها وعلى التفسيرين فالتقابل
بين الحيوة والموت تقابل العدم والملكة وقيل الموت كيفية وجودية لقوله تعالى خلق الموت والحيوة فانه صريح في ان الموت
مخلوق والخلق لا يكون الا لامر وجودي والجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير والايجاد
وتقدير الامور العدمية كتقدير الوجودية **النوع الثاني** من الانواع الخمسة **العلم** وفيه مقاصد عشرة
الاول العلم لا بد فيه من اضافة اى نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم بها يكون العالم عالما بذلك المعلوم والمعلوم معلوما
لذلك العالم وسواء ذكرناه من الاضافة والنسبة هو الذى يسميه بعض معاشر المتكلمين التعلق بهذا الامر الذى يتعلق
لابد منه في كون شيء عالما بالعلوم بحيث لا ينكره فلذلك اقتصر جمهور المتكلمين عليه وقالوا ان العلم صفة حقيقية
ذات تعلق والقائلون بها عامة من الاشاعرة وسم الذين هو بماهية صفة موجبة بمحل الاحتمال التعلق وقد عرفت

من توابعها عند المعتزلة فلا يعقل وعلى قواعدهم لانهم انما ان العلم وهو تلك الصفة والعالمية اى ذلك التعلق
القاضي الباقلاني العلم الذي هو صفة موجودة والعالمية التي هي حال الاحوال عنده واثبت معهما تعلقا ثابتا بالعلم
فقط والعالمية فقط وهما ثلاثة امور العلم والعالمية والتعلق الثابت لاحدهما او لكليهما معا فههنا اربعة امور
العلم والعالمية وتعلقهما وقالت الحكماء العلم هو الوجود الذهني اى الموجود الذهني كما قالوا العلم حصول الصورة
وارادوا به الصورة الحاصلة على ما صرح به بعضهم وقد علمت انهم جعلوا العلم من مقولة الكيف مع ذكر عرض مخصوص
الصورة والاشبه ان الحصول ليس من مقولة وانما ذهبوا الى ان العلم هو الوجود الذهني اذ قد يعقل ما هو نفي محض
وعدم صرف يمتنع الخارج كالممتنعات في كثير من الممكنات لبعض الاشكال الهندسية الا ترى انا نحكم عليها ولا يمكن ذلك الا بتعلقها
ولا شبهة ايضا في انه ليس للعاقل والمعقول تعلق مخصوص كما في التعلق فانه مقصود ليس متحصص ولا عارض الا بان يكون
لكل منهما ثبوت بالجملة ولا ثبوت للمعلوم ههنا في الخارج فاذا لا متصور الا الا والوجود في الذهن وهو ذلك
الامر الموجود في الذهن هو العلم واما التعلق المذكور فلو خارج عن حقيقة العلم لازم لها وهو المعلوم ايضا فان اعتبار
قيامه بالشيء العاقل علم وباعتبار انه في نفسه من حيث هو معلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار
واذا كان العلم بالمعدوم الخارجي كذلك مع الحال او حالنا يكون العلم بسائر المعلومات كذلك لا اختلاف في افراد حقيقة
واحدة نوعية ثم ان ذلك الامر الموجود في الذهن قد يطابق امرا في الخارج بان يكون تلك الماهية المتصفة بالوجود الذهني
متصفة بالوجود الخارجي ايضا وقد لا يطابقه بان لا يكون تلك الماهية موجودة في الخارج وبهذا الاعتبار اى اعتبار
المطابقة تحقق اى ذلك الموجود الذهني الاحكام الخارجية كالسواد والبياض والحركة والسكون ونظائرها فان
الماهية اذا وجدت في الخارج لم تحاط ولم تعرض لها بسبب الوجود وتختص به فلا يمكن عارضة لها حال كونها موجودة
في الذهن ويحتمل ان يراد بهذا الاعتبار اعتبار المطابقة واللامطابقة على معنى ان الوجود الذهني من حيث حصوله فيه
محفوظ من حيث هو ومن حيث الحكاية يجوز ان يكون لها مطابقة لانها تكون وتكون مطابقة اى يجري عليها حكم ما في الخارج
صادقا او كاذبا وهذا الاحتمال انسب بقوله واما من حيث هو موجود في الذهن فلا حكم اى لا يمكن للعقل ان يحكم عليه
من الحيثية الا بانه متصور فقط بانه من حيث انه في الذهن فحكم عليه فكذا لا يمكن الحكم عليه بالعرضية والجوهرية
والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية ونحوها من احكامها فانها معقولات ثانية ومحصول الكلام
الماهية اذا وجدت في الذهن كانت ملحوظة بنفسها وحينئذ لا يحكم عليها بامور لا تعرض لها الا في الخارج ولها ان
العوارض الخارجية عن حيث انه يحكم عليها بامور لا تعرض لها الا في الذهن من حيث هو كالحكم من حيث تصورها فانها مسلمة
عروض هذه العوارض لها فيحكم بها عليها واما لوازم الماهية من حيث هي فهي عارضة لها في الوجودين فيصح ان يحكم بها
عليها في كل واحدة من الملاحظتين وانما سميت العوارض الذهنية معقولات ثانية لانها في الدرجة الثانية من التعقل واعلم ان
الماهية الموجودة في الذهن ان اخذت من حيث هي في الذهن كانت ممتنعة الحصول في الخارج سواء كانت تلك الماهية في نفسها
من الممتنع او الممكن واما اذا نظر اليها من حيث هي مع قطع النظر عن اعتبار كونها في الذهن وقد يكون ممتنعة وقد تكون

الآن الحكم بامتناعها او امكانها لا يمكن الا حال وجودها في الذهن قال المتكلمون يعني كون العلم عبارة عن الوجود الذهني
بطل لوجهين الاول لو كان التعقل بحصول ماهية المعقول في ذهن العاقل لزم من تعقل السواد والبياض وهما متضادان ان يكون
قد حصل في ذهنه السواد والبياض فيكون الذهن اسود وابيض اذ لا معنى للاسود والابيض الا ما حصل فيه السواد
والبياض لكنه باطل قطعا لان من عرف الصفات يمتنع عنه والضابط ايضا الضدان في محل واحد وهو سفسطة الجواب
انا حصول ماهية الحرارة والسماء في ذهننا معلوم لا اشتباه بالفرق ويكون مكان محضة وجواب الوجه الاول
انه انما يلزم كون الذهن ابيض واسود لو حصل فيه هوية السواد والبياض اي ماهيتهما موجودة بالوجود العيني
بالوجود الخارجي الذي هو مصدر للآثار ومظهر للاحكام واما نفسهما الموجودة بالوجود الظلي المسمى بالوجود الذهني
اذ قد علمت ان الوجود الذهني انه لا معنى له الا الصورة العقلية المتصفة بوجود عن صدره وعلى ايضا اياها التي هي
العقلية مع ان الهويات الخارجية المتصفة بوجودات اصلية اللوازم التي تكون للوجود الخارجي باعتبار خصوصه
كانت هذه لم تقبلها وكون المحل اسود وابيض من قبيل الوجود العيني مخصوصه فلا يلزم اتصاف الذهن بهما
قطعا ولا اجتماع الضدين وجواب الوجه الثاني ان الممتنع حصول هوية الجبل والسماء في ذهننا فان هذه الهوية
المتصفة بالعظم المانع من حصولها في ذهننا لا ماهيتها ولئن فرضنا امتناع حصولها وهو الذي ذكره المتكلمون
ما نشأ الشبهة غلط واقع من اشتراك اللفظ فان الماهية لفظ يطلق على الامر المعقول الذي هو الماهية الموجودة
بالوجود الذهني وعلى ما يطابقه اي يطابقه ذلك الامر المعقول وهو الموجود الخارجي فظنا او اطلاقا على اشتراكهما
في الاحكام كلها وقد يتمسك ههنا بان ذلك الطرد ما صح اي حكى العلم او عدمها فقالوا هو وجود العالم والعلوم
ورد بانه يلزم منه ان يكون كل شخص انسان عالما بجميع الموجودات فان النفس الان موجودة عند مهم واقرب منه ما قال
انا العلم حصول صورة مجردة عن المادة عند المدرك عينا ولا بأس بخروج ادراك الحواس عنه اذ العلم الان الكلام
في التعقلات دون الاحساسات كما دل عليه المباحث السابقة قال الامام الرازي في المباحث المشرقية قد اضطرب كلام
ابن سينا في حقيقة العلم فحيث بين كون الباري عقلا وعاقلا ومعقولا لا يقتضي كثرة في ذاته فسر العلم بالتجرد
عن المادة وحيث فسر اندراج العلم في مقولة الكيف بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض جعله عبارة عن صفة ذات
اضافة وحيث ذكر ان تعقل الشيء لذاته ولغيره انما ليس الا حضور صورته عنده جعله عبارة عن الصورة المرتسمة
في الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول وحيث زعم ان العقل البسيط الذي للواجب وللعقول الفعالة لاجل
صور كثيرة فيه بل لاجل فيضانها عنه حتى يكون العقل البسيط كالمبدأ الخلاق للصور المفصلة في النفس جعله عبارة عن مجرد
اضافة فقال في التعليقات انا نعلم بالضرورة علمنا بالسماء والارض حين وجودهما ولذا انتفيا والاضافات والترتيب وسائر
سائر الاحوال النفسانية وذكر ايضا فيها في الصور التي هي العلم وسبق علمه بما لا يلزم ذلك ان يكون ثبتنا فتصور العلم
بديهي ثم ان من مع حالة الوجدان المشاهد بالعلم ليس عينه لانها مشارع عن غيرها بالفرق والعلم لا يكون كذلك ايضا
لو كانت نفسها لكانت عينها لعالمها وهو ايضا الجهل البسيط الذي هو عدم ملكة العلم عما للعدم فيكون هو نتيجة من

من فرض كونه جسدا واما الجهل المركب فهو بطل ايضا لخلو المجرد عنهما معا فاجاب الجاهل لا بطال جاز ان يكون عبارة عن التجرد
عن المادة لانا نقول قد يعقل كون الشيء مجردا وشك في انه هل يكون حيا ولا اجسام ام لا ثم يثبت كونه عالما وايضا يصح ان يقال
في الشيء انه عالم بهذا دون ذاك ولا يصح ان يقال انه مجرد عن المادة بالنسبة الى هذا دون ذاك واما الممكن بجعل الجاهل قدم
في وجوده حقيقة او اضافة اما الحقيقة فاما ان يكون نفس الصورة المساوية لماهية المدرك وهو باطل لانه لو حل السواد
حاصلة للجاهل ولا علم هناك فان احتج عليه بان العلم ليس نفس حصول ماهية شيء لامر ما بل هو حصول خاص اعني حصول ماهية المدرك
للذات المجردة والجاهل ليس كذلك اما مجردة فقلنا هذا اعتراف بان العلم ليس نفس الحصول واما ان يكون او صفة له الصفة
وهو كمال لم يقم عليه دلالة وان يقال حملها واما الاضافة فلا شبهة في تحققها لانا نعلم بالضرورة ان الشعور لامر
الا عند اضافة مخصوصة بين الشاعر والمشعور به واما انه هل بعثرة تحقق هذه الاضافة فالشأن بالشعور
امر اخر حقيقي او اضافي او عدمي فلا ذلك حال الاحتجاج اليه البحث عن ماهية العلم هنا ما يتخلص عن كلامه ولا يخفى عليك ما فيه واعلم
ان العاقل ان العلم هو الصورة المساوية للمعلوم يرد عليه الاشكال في علم الشيء بذاته وبصفاته القائمة به اذ يلزم ان يحل
في ذاته صورة مساوية لذاته ولصفاته وذلك اجتماع المثلين واحتج عنه بانه يجوز ان ذاته وصفاته موجودات
عينية وصورها موجودات ذهنية فالممتنع هو اجتماع عينين من المثلين وانضمامه فلا يتنفسها وصورة ذاته قائمة
بها والممتنع حلول المثلين في محل واحد احلوا حدهما في الاخر واجيب بان علم الشيء بذاته وصفاته علم حضوري
لا حصولي ومعنى ذلك ان المعلوم ههنا حاضر عند العالم بنفسه لا بحصول صورته وفي علم الشيء بذاته يتحد العاقل والمعقول
والعقل في الوجود العيني وفي علمه بصفاته يتحد العاقل والمعقول فرقا فان قلت كيف يتصور حضور الشيء
عند نفسه مع ان الحضور نسبة لا يتصور الا بين شيئين قلت ان التغاير بالاعتبار كاف في تحقق النسبة والاشارة
ان النفس من حيث انها عاقلة لان يكون عالما بشيء من الاشياء مغايرة لها من حيث انها عاقلة لان يكون معلوما لشيء ما و
بهذا التغاير انما يندفع الاشكال في علم الشيء بنفسه عن القائل بان العلم اضافة محضة او صفة حقيقية مستلزمة
للاضافة واما الاشكال في العلم بالمعدومات الخارجية فانما يندفع عنه باختيار الوجود الذهني كما ذهب
اليه الامام الرازي في المباحث المشرقية وادعى ان العلم اضافة مخصوصة لا تصح عقلا وهي ضعيفة
الجهل واما بان الاضافة هو الامتياز الذي لا يتوقف وجود المتضايفين لا في الخارج ولا في الذهن

المقصد الثاني العلم الواحد بحادث هل يتعلق بالحدوث لان العلم الواحد بالعدم يتعلق بالمعلوم
عرفنا هنا هل يجوز تعلقه بمعلومين اي على سبيل التفصيل اذ لا خلاف في ان العلم الواحد الاجمالي يتعلق بمعلومات كثيرة
ثم مذهب ابعد الاول لبعض اصحابنا من الاشاعرة يجوز ذلك مطلقا كعلم الله تعالى فانه علم واحد متعلق
بمعلومات متعددة قلنا هو المختار وقياس الشاهد على الغائب بلا جامع فكونوا طلك وايضا لزم علم
صح من اصحابنا بحكم العدد فان القدرة الحادثة لا تتعلق بمقدورين على اصلنا كما سيأتي مع ان القدرة
القديمة يجوز تعلقها بمقدورين فصاعدا او الفرق بين العلم والقدرة وذلك متعذر الثاني هو مذهب

الشيخ ابي الحسن الاشعري وكثير من المعتزلة لا يجوز ذلك مطلقا اي ليس عدد اولى من عدد فيلزم من جواز تعلقه باكثر
من واحد تعلقه بل جواز تعلقه بامور غير متناهية فيلزم ان يجوز كون احدنا عالما بعلم واحد بمعلومات لا نهاية لها وهو باطل
قطعا وقد عرفته وانه ضعيف جدا لان عدم الاولوية يقتضي الامكان وعدمها عندنا بالاجرى شيئا والصحيح انه
الحجة ان كان معتزليا ورد عليه القدرة الواحدة الحادثة فانها على اصله يجوز تعلقها بمقدورين واكثر ولا يجوز
تعلقها بمقدورات لا تتناهى وايضا فلا يسد احدهما مسد الآخر فهذا دليل ثان على المذهب الثاني وسوانح تعلق العلم
الواحد بمعلومين ليس العلم باحدهما مسد العلم بالآخر ضرورة ان الشيء لا يسد مسد غيره المماثل فاذن لا يتعلق العلوم واختلاف
في جميع اي جميع العلم فاذا علم احد المعلومين كان التعلق والمحال به العلم دون التعلق بالعلوم الآخر واذا علم
الآخر انعكس الحال فلا يتصور قيام العلم باحدهما مقام العلم بالآخر ونقض هذا الدليل ايضا بعلم الله تعالى فانه جاز فيه
مع كونه متعلقا بامور متعددة وسائر الصفات ونقض ايضا بسائر الصفات المتعلقة باشياء متعددة كالحياة الواحدة
فانها تتعلق بالمحل الموجود تتعلق القدرة بالمحل القابل وتتعلق ثالثا بالعلم الذي وجدت فيه الى غير ذلك فتعددت التعلقات
لا ينتفي تعلقها في الذات ليس يلزم من وحدة الذات ان يكون مع تعلق مخصوص ...
لو انا قلنا نحن لا نقول الا بالتعلق ... العلم الواحد بنظرين اي بمعلومين
لانه يستلزم اجتماع نظرين ... واحد ... بالفرد الواحد انه يجوز تعلقه ... الا
من العكس على علم انه ... وقد عرفت فساد هذا العكس واما الجواب عن اجتماع نظرين فيهو ما ذكره بقوله قلنا
اي المعلومين النظرين بنظر واحد كما يعلمهما بعلم واحد فانه اذا كان العلم بهما واحدا كفاه نظر واحد فاجتماع
النظرين انما يلزم ان لم يجز تعلق علم واحد بهما وذلك مصادرة المذهب الرابع وهو مختار القاضي وامام
الحرمين لا يجوز تعلقه بمعلومين يجوز انفكاك العلم بهما اي كل معلومين يتصور العلم باحدهما مع امكان عدم العلم بالآخر كالقديم
والحادث والسواد والبياض فانه لا يجوز ان يتعلق بهما علم واحد لانه ان جاز انفكاك الشيء عن نفسه اذا لم نفرض جواز الانفكاك
بين العلم بهما فاذا كان ذلك العلم واحدا جاز انفكاكه عن نفسه قلنا انما يلزم ما ذكرتم اذا جاز الانفكاك بين العلم بالسواد
وبين العلم بالبياض مطلقا وهو ممنوع لجواز ان يقول انما اذا علما بعلمين جاز الانفكاك بين العلم بهما واما اذا علما بعلم
واحد فلا نسلم جواز ذلك الانفكاك والى هذا اشار بقوله فيعلم ما ذكرتم اعني المعلومين اللذين يجوز الانفكاك بين
العلم بهما بان يعلما بعلم واحد فلا يجوز ذلك الانفكاك وتارة يعلمان بعلمين فيجوز الانفكاك فلا تنافي بين ذلك لان جواز الانفكاك
وعدم جوازه حالان لهما ... واللازم مما ذكرتم جواز تعلق علم واحد بهذين المعلومين تارة وتعلق علمين بهما تارة اخرى لاستحالة
عن تعدد الصفات ... ان لا يجوز ان يكون علم واحد موجبا للعالمية بالسواد والعالمية بالبياض مع الاتفاق على انه اذا تعدد
العلم بهما كان موجبا لعالميتين انما لكان الصفة الواحدة موجبة لحكمين متغايرين كالصفات المتعددة ويجاز
ان يكون صفة واحدة موجبة للعالمية والقادرية معا فلا حاجة الى اثبات صفات متعددة للاحكام المختلفة وهو باطل
بالضرورة والاتفاق فانه اي ما ذكر فرع مراد من ... ثبات الصفات كما هو حال على الجامع لجواز ان يكون صفة واحدة

موجبة لحكمين متجانسين كالعالميتين ويمتنع ايجابها لحكمين متخالفين كالعالمية والقادرية على انه يلزم العالمية الواحدة اما الاول
انفكاك العلم بهما كالعلم بالشيء والعلم بالعلم به كما يجوز انفكاك فان العلم مضاف حقيقي فلا يكون الا مع العلم المضاف
الآخر اياه وكذا الكلام في الاضافات والتقابل وسائر الاضافات فانه قد يتعلق بهما علم واحد اي يكون تعلقهما ادخل علم شيئا
علم علمه به بالضرورة والآخر انه بعض ما ذكرناه من استلزام العلم بالشيء العلم بذلك العلم جاز ان لا يكون احدنا عالما بالجهل
والجهل وما كنا بان العلي رضي الله عنه قد ذكره علي على طريق علم الحروف ... في كتاب ... النواقض للعلم وكان الائمة
الموصوفون من اولاده يعرفونها ويحكمون بها وفي كتاب عهد العهد الذي كتبه علي بن موسى رضي الله عنه الى المأمون انك قد عرفت
من حقوقنا ما لم يعرفه اباؤك فقبلت منك عهدك الا ان الجفر والجامعة يدلان على انه لا يتم وللمشايخ المغاربة نصيب من علم الحروف
ينتسبون فيه الى اهل البيت ... بالشام نظما اشير فيه بالرموز الى احوال ملوك مصر وسمعت انه مستخرج من ذينك
الكتابين وان كان تالي احدنا لا يعلم علمه اي علم من الجزوين كما هو ... ضروري البطلان فظهر انه يعلم شيئا علمه به
مع انه يعلم ايضا علمه به لما ذكرناه من استلزام العلم العلم بالعلم وعلم ... فيتم معلوما ... فعلم ان يكون
علمه من هذه المعلومات معلومة بعلم واحد بل استحضار معلومين بهما على وجه الزم ان يكون لاحدنا اذ علم شيئا واحدا
علوم غير متناهية بالفعل وانه اي الوجدان خفيفا يشهد بكونه محالا ولو يحوال لفاني العلم بالشيء يستلزم العلم
بذلك العلم اذ قد يعلم الشيء ويعلم العلم به الا ان التفصيل الذي هي انه ما كان موجودة الذهن لا يمكن ان يكون علما غير صحيح
موجود فيه الا بان يتصور نحو ماله فلما يلتفت اليه من حيث انه في الذهن ولا بهذا الالتفات لا يمكن ان يستحضر من علوم
غير متناهية بل ينقطع بانقطاع الاعتبار ولا وقت لذلك من معلوم واحد معلوما ... او يجوز الغفلة عن العلم
بالعلم ولكن لما كان الالتفات ... العلم ... حاصل عن ... الحصول او ... الفعل وهو علم ...
قوله وقال من قال ... الآمدي فانه قال في الجواب الكلام انما هو في جواز تعلق العلم الواحد بمعلومين والعلم لا يتعلق بنفسه لان
النسبة التي هي التعلق لا تتصور الا بين شيئين متغايرين ... ونفسه فقول القائل في الشيء ونفسه بطلان
نسبة الشيء الى نفسه الا انه مجاز لا حقيقة له ومعنى كون الواحد منا عالما بعلمه انه يحصل فيه علم بنفسه فقط البطلان لان
تعلق العلم بالعلم ليس من قبيل تعلق الشيء بنفسه بل من قبيل تعلق شيء من العلم ... ولا محذور فيه قال الامام
الرازي والمختار عندنا ان الخلاف متفرع على تفسير العلم فاذا قلنا انه نفس التعلق فلا ... التعلق بعد عدم
التعلق بهما فلا يتعلق علم واحد بمعلومين وان قلنا انه صفة ذات تعلق جاز ان يكون العلم صفة واحدة يتعدد
تعلقاته ولا يتعدد التعلقات بحال ... حقيقة الصفة لاختلاف الصفة ... ما ذكرناه قال المصنف والحق ان جواز الكل
لا نزاع فيه والجواز الخارجي انما هو ... فيعني انا اذا نظرنا الى ان العلم صفة ذات تعلق جوزنا ان يكون منه
العلم واحدا شخصيا متعلقا بامور متعددة لا بمعنى ان العقل يجوز من حيث الملاحظة الامكان بامتناع تعلق علم واحد
بمعلومين وهذا هو المسمى بالامكان الذهني وليس يلزم منه الامكان الخارجي ... ان يكون متحققا في نفسه
لكن العقل لم يطلع على وجه ... لا استدلال على امكانه ... بان العلم المتعلق بكل السواد مضاد للبياض

ان لم يكن هو بعينه متعلقا بهما لم يكن متعلقا بالمضافين التي هي بهما بل بمطلق المضاف وكلامنا في المضافين المخصوصين
وان كان متعلقا بهما فهو المطلوب لان المضافين المخصوصين مفهوم متعلق بهما والعلم بهما موقوف على العلم بهما
معا فليس هناك علم واحد علم متعلق بن قطعا وفيه نظر المحصل ان العلم اذا فرض التعلق جاز تعدد المعلوم
مع وحدة العلم كما اذا علم مجموع من حيث هو ان الاواد اخطر في الجواب ... وتعلق العلم الواحد بمتعدد
على سبيل التفصيل لا يكون متعلقا بخصوصية هذا وخصوصية ذاك معا فانه يجوز جماعة كثيرة والبتل بالمجموع
منها القبيل **المقصد الثالث** الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق سوا كان مستندا الى شبهة او تقليد
فليس للبيان معنى الجهل المركب مو المشهور والمثبت وانما سمي مركبا لانه يعتقد الشي على خلاف ما هو عليه فهذا جهل
بذلك الشي ويعتقد انه يعتقده على ما هو عليه فهذا جهل اخر قد تركبا معا وهو ضد للعلم لصدق حد الضدين عليهما فانهما
معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد بينهما غاية الخلاف والعناد وقالت المعتزلة اي كثير منهم سوى الجهل
المركب ليس ضدا للعلم بل يوجد مثله كالاجتماع منهما انما هو للماهية المضادة وانما قالوا ذلك لانه لو كان
الاول اي الجهل المركب ضدا للعلم النوعي والتي هي لكل النسبة الحاصلة منهما مطابقة والا مطابقة فان العلم الا مطابق متعلقة
والجهل المركب غير مطابق لها والنسبة لا يحصل صفة لتثبت لان النسبة في طرفيها فيكون خارجا عنهما والامتياز بالامور
الخارجة لا يوجب الاختلاف في الذات والعلم منهما اختلاف في الاسما الوجه لزم اشتراكهما في تمام الماهية الوجه السادس
من اعتقد ان الصانع جسم ... الطريق ... كان له اعتقاد واحد مستمر الصانع الى الحال
لا يختلف ... بل الحقيقة ... في الاعتقاد والا على ما هو عليه جهلا مركبا والاعلاب
من ... الاتصور ... بعد ... الذات والحقيقة وكذا الشي فيكون ... انقلاب حدهما الا الاخر
بسبب ... العوارض ... المتضادين ... المتضادين التي ... الحقيقة ... الانقلاب ... يقتضي الانقلاب
الحقائق وهو ... وانما ... الاتحاد العلم والجهل المركب في الذات فلم لا يكون الاختلاف بالعوارض
قال الاصح ... بالمطابقة واللامطابقة ... صفتان اي صفة العلم والجهل المركب ... الاختلاف
فيما ... الصفات الاختلاف في الذات ... ولا في ... صفات ... البعض ... بعبارة
... الاشتراك ... الاخص ... الاشتراك ... العلم حصوله بالنظر الصحيح وذلك
غير متصور في الجهل المركب بالاتفاق فلا يكون ... للعلم ... ان اعتقاد المقلد للشي على ما هو عليه ليس
للعلم **المقصد الرابع** الجهل على المركب ... ما ذكرنا ونقال ايضا للبسيط وهو عدم العلم عما من شانه ان
يكون عالما فلا يكون ضدا للعلم بل ... مقابلا له تقابل العدم والملكة ويقرب منه اي من الجهل البسيط السهو وكانه جهل بسيط
سببه عدم استثبات التصور اي العلم تصورا كان او تصديقا فانه اذا لم يحكم التصور ولم ... حكم ...
... ونزول ... تصور ... احدهما بالاخر اشتبها ... غير مستقر حتى اذا نبه الساهي
ادنى تنبيه عاد الى التصور الاول وكذا الغفلة ... الجهل ايضا ويفهم منها اي من الغفلة عدم التصور

مع وجود ما يقتضيه وكذا الذهول يقرب منه فلذلك سببه عدم استثبات التصور حيث ... قال الحكيم ...
كثير ... من ... ضرب ... ما ... قسم ... السهو والجهل البسيط بعد العلم يسمى نسيانا وقد يفرق بين السهو والنسيان
بان ... الاول زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة والثاني زوالها عنهما معا فيحتاج في حصولها الى سبب جديد
قال الامدي ان الغفلة والذهول والنسيان عبارات مختلفة لكن يقرب ان يكون معانيها متحدة وكلها مضادة للعلم
بمعنى انه يستحيل اجتماعها معه ... والجهل البسيط يمتنع اجتماعه مع العلم لذاته فيكون ضدا له واما ...
ولعله اي الجهل البسيط ضد ... الجهل المركب ولا الشك ولا الظن ولا النظر ... كل منها ... يضاد النوم والغفلة
والموت لانه عدم العلم عما من شانه ان يقوم به وذلك غير متصور في حال النوم واخواته واما العلم فانه يضاد جميع ضده
الامور المذكورة **المقصد الخامس** ادراك الحواس الخمس الظاهرة عند الشيخ الاشعري علم متعلق بها
فالسمع اي الادراك ... علم بالمسموعات والابصار اي الادراك بالباصرة علم بالمبصرات وكذا الحال في الادراك
باللامسة والذائقة والشامة ... الحواس ... تلك العلوم ... كالوجدان والبديهة والعلم ...
بملك العلوم المستندة اليها ... الجمهور المتكلمين فانا اذا علمنا شيئا كاللون مثلا علما تاما ثم راينا فانا نجد
بين الحالين ... وقد ... بين الحالة الاولى ... والحالة الثانية ... الابصار ... بالبصر لكن هناك فرق في
... الفرق بين العلم ... الصوت ... ادراك ... الرائحة ... الكتب
بان ذلك الفرق ... اي كونه اي ادراك الحواس ... سائر العلوم المستندة الى ... المحسوس ... بالنوع
او بالهوية فيكون العلم ... جنسا ... ادراك الحواس ... نوعا متناولا
لا ... الاختلاف ... ادراك ... الحواس ... ادراك ... الاتفاق
... اختلاف ... بالنوع ... الراي ... لا ان العلم اسم لمطلق الادراك او للنوع ... لانا نقول ...
الاختلاف في النوع ... الفرق ... ذكر الاختلاف في النوع ... الى استدلال
... الجمهور ... العلم ... الادراك الحسي ... الا ...
... الا ... سوى الحسي فان ... الجسم ...
على ما هو ... بالبصر ... ضروريا ... العلم ... الاول ...
غلط ... عدم الفرق ... ادراك ... ادراك ... على وجه كلي ... **المقصد**
السادس ... على القول ... الصورة العقلية ... قالوا الصورة العقلية ... مع التساوي
في ... الصورة العقلية ... حلول ... في محل واحد بخلاف الصور
الخارجية فان ... بشكل مخصوص ... يتشكل ... السطح ... وكذا ...
بالصورة ... ان ... بصورة ... الصور العقلية ...
... العلوم ... بعض العلوم ... استعداد ...
انتقاشها ... الصورة العقلية ... الصفحة ... وذلك بعد ... النقوش

والارض والجبال والامور العظيمة بالمرة معا بخلاف الصور المادية فان العظيم منها لا يحل محل الصغير بل تجتمع
معها الثالث انه لا تنمحي الصور الضعيفة بالقوية يعني ان الصور العقلية الكيفية الضعيفة لا تزول عن القوة المدركة بسبب حصول
الكيفية القوية فيها بخلاف الخارجية فان الكيفية الضعيفة منها تنمحي عن المادة عند حصول الكيفية القوية فيها الرابع ان الصورة
العقلية الحاصلة في العاقلة [illegible] والدار البيت مثلا استرجاعها من غير حاجة الى تجشم كسب جديد بخلاف الصور الخارجية
فانها واجبة الزوال [illegible] العنصرية لا تكاد تعود ابدا والدار الناقصة استرجاعها الى مثل السعة الاولى ومن الفروق
بينهما ان الصورة عارضة قد تكون محسوسة بالحواس الظاهرة بخلاف الصور العقلية ومنها ان الصور العقلية كلية بخلاف الخارجية
ثم انهم ذكروا لما منع كون حصول الانسان في العقول امرا كليا امرين الاول ان الانسان مثلا لاق وان لم يشترك اللفظ فرقا
مثل اشتراك لفظ العين بين معانيه التي وضع لفظ بازاء كل منها على حدة بل هو اي مدلول اسم الانسان معنى مشترك بين افراده واطلاقه
عليها باعتبار ذلك المعنى وهذا هو الذي يعني اشتراكه معنويا ولا بد فيه اي في ذلك المعنى من المشخصات لجعل استناده الى افراده بعضها
عن بعض والالم يكن ذلك المعنى مشتركا بين جميع افراده بل المشخصات كلها خارجة عنه فالعقل لما طلبه اذا استحضر صورة الانسان
اي صورة ذلك المعنى المشترك مجردة عن المشخصات التي هي عوارض غريبة لواحق خارجية كان تلك الصورة كلية على معنى انها تكون
مطابقة لزيد وعمرو وبكر وسائر افراده والمراد بالمطابقة ما يحقق بقولهم ان كل واحد من تلك الافراد واحد من الصورة بالجردة
عن المشخصات كان تلك الصورة اعني صورة المعنى المشترك بعينها الاكلية صورة اي مثل ذلك الواحد الذي جرد عن المشخصات
لا تختلف تلك الصورة باختلاف الافراد التي جردت عن المشخصات حتى اي اسبق واحد منها الى النفس فانه اثر فيه تلك الاثر
المجردة عن العوارض لم يكن لما بعده من الافراد اذا احضر عنده فيه تأثير لوجود الاثر بعد المماثل السابق للعقل الى انفسها ولو كان
الحاضر من افراده كون مثل له ان الاثر الحاصلة في النفس العاقلة بالتجريد عن المشخصات صورة لم تكن سوى صورة الاثر
الذي منع كون الصورة العقلية كلية مشتركا بين كثيرين فان قلت الاشكال ان الصورة العقلية الان في الخارج الفرق
العاقلة صورة جزئية موجودة في عوارض مخصوصة باعتبار حصولها في محل شخصي ولذلك اعتبار من الصورة الان في الخارج
في نفس اخرى فكيف تكون كلية تحكم بها حقيقة انها قلت الاضافة لان كليتها باعتبار انها ان اخذت نفسها لا يمنع من
الذهنية مطابقة الامور الكثيرة كما قدمنا من ان المطابقة انما هو ان تلك الصورة الماخوذة مجردة لو وجدت
في الخارجة متشخصة بتشخص فرد من افراده كان بعينه ذلك الفرد ومن البين ان كليتها بهذا المعنى لا ينافي جزئيتها من حيث انها محفوفة
بمشخصات ذهنية عارضة لها بواسطة محلها لا انها كلية الصورة العقلية تطابق افرادها الخارجة كلها واحدة منها مطابقة
لان المطابقة لا يتصور الا بين فيا من كل فرد مطابق لسائر الافراد العارضة بين اشتراكها في مطابقة واحد
فيكون كل فرد كليا بالمعنى الذي ذكرتم لانا نقول ليس الكلية عبارة عن المطابقة مطلقا بل عن مطابقة ذات ليس
من شأنه الوجود الا في ظرفها واعلم ان ذكره تصور المطابقة التي هي معنى الكلية كما نظرت الكليات الى انواع
حقيقة فاذا اريد لو وقع في سائر الكليات فلم تحصيها الى ما افرادها لاعتبارها فيها انواع حقيقية
بالقياس اليها او جعلها حد المعنى المشترك بين افرادها منتزع المشخصات التي يدخل فيها الصاحب الاخر من الاذكر وما
في معنى الكليات العلوم بها اي بالصورة العقلية وكان في ذاوصف الصورة بالكلية كان بين ذلك معنى انها

كلية ما علم بها وهذا الامر الثاني لمن يرى العلم عين الصور الذهنية المساوية في الماهية للمعلومات بل يراه اي صورة ذهنية
مخالفة لها في الماهية وتوضيح الكلام ان الكاملين بالصور فرقتان فرقة يدعي ان تلك الصورة مساوية في الماهية
للامور المعلومة بها بل الصورة هي ماهيات المعلومات من حيث انها حاصلة في النفس فيكون العلم والمعلوم متحدين بالذات
مختلفين بالاعتبار كما مر وعلى قول هؤلاء يكون للاشياء وجودان وجود خارجي ووجود ذهني ويكون الكلية عارضة للصورة
العقلية حقيقة لانها ماهيات المعلومات المحمولة على افرادها وفرقة تزعم ان الصور العقلية مثل واشباح للامور المعلومة
بها مخالفة لها في الماهية وعلى قولهم لا يكون للاشياء وجود ذهني بحسب الحقيقة بل بحسب المجاز وانما هو كان مثلا النار
موجودة في الذهن ويراد انه يوجد فيه شبح له نسبة مخصوصة الى ماهية النار بسببها كان ذلك الشبح علما بالنار لا بغيرها
من الماهيات وكان ما قد اسر بلا ذلك فيما سبق وكذا على قولهم لا يكون الكلية عارضة للصورة العقلية حقيقة لان تلك المثل
والاشباح ليست محمولة على افراد المعلومات مثل الصور بل المحمول عليها ماهيات المعلوم بها فاشار المصنف الى ان القول
بان الصورة العقلية كلية انما يليق بمن هو المعلوم بها على مذهب الاول الذي هو مذهب الفرقة الاولى اذ العلوم والعلم
عندهم متحدان ذاتا فقوله يرى العلم عين الصور الذهنية اراد به ما ذكرناه من انه يرى العلم عين الصور الذهنية المساوية
للمعلوم في الماهية بل يراه صورا ذهنية مخالفة في الماهية لما علم بها فحصول الكلام بمن توهم ان العلوم عين الصور
الذهنية واوضح بعض العبارات لانتظام اول الكلام مع اخره الذي يشير اليه بالخلاف ان شبه بكل فرقة مبنية
قال المصنف وفي الامر الثالث المبني على الفرق الثاني بطريق تهكم عليها انه كان على ذكر مثل منه قلت
في المقصد الاول من هذا النوع الذي يعرف الصورة الذهنية من العلم والمعلوم ذلك لانا نعقل ما ليس بمتحقق وعدم
صرف في الخارج ولاشك انا اذا علمناه حصل بيننا وبينه تعلق واضافة مخصوصة ولا يتصور تحقق النسبة الا بين شيئين
متمايزين ولما لم يكن ثبوت كلام المتقدمين في الجملة وادليس المعلوم منه في الخارج فهو في الذهن بالصورة الذهنية
هي ماهية المعلوم فيتحد العلم والمعلوم بالذات ووجب ان تكون المتصف بالكلية هي الصورة العقلية وبطلان
قيل ان المتصف بالكلية ليس هو الصورة بل المعلوم بها وان كنت تحتاج منه الى زيادة بيان فاستمع لما يتلى عليك
الثاني ان المعلوم مغاير للعلم واما الموجود في الذهن كانت صورة اي حصول المعلوم وثبوته في الخارج لا في الذهن
من ثبوته في الجملة لا يتصور تحقق النسبة بينه وبين العالم ولا ليس ثبوته في الذهن كانت في الخارج قطعا فيكون متحققا
اي موجودا في الخارج منعنا في صحة نفي ما حصلنا في الوجود وسوى الكلية فاذا كان العلوم مغاير العلم منه
بالكلية احتملوا الخلاف كان الصورة العقلية متصفة بالكلية فلا يصح ان الكلية عن الصورة وانها بالمعلوم بها
الثالث ان ... لما ان الامور المعقولة لها ارتسام في غير العقل الانساني مثل القوى العاقلة ارتنا ما عقلنا
... الا ارتسام الاعراض في محالها حيث الوجود الخارجي والا كانت تلك الامور المعقولة التي صاغت سنخ
اتصافها بالكلية وسواء الارتسام في غير العقل او في الوجود الذهني في النفس الناطقة لانه لا انتساب على الاكون
لما نصورته النفس الناطقة بنوع عرض لا اصلها ولا ظلمة وسواء عني به الوجود الذهني فهو على انا نقول

المرتسم في سائر القوى العاقلة يجب ان لا يكون تعرض لها المعلومات حتى يصدق الاحكام الاجمالية الجارية عليها ويتحقق النسبة
بينها وبين العالم بها واذا لم يكن ارتسامها فيها بعينها كان ارتسامها علمها وتحد العلم والمعلوم هناك ويكون المعلومات
متصفة بالكلية كما ذكرنا بالعلم وهو المط هكذا حقق المقام في هذا النسق وذر الذين لا يعلمون في خوضهم يلعبون

المقصد السابع العلم ينقسم الى تفصيلي وهو ان يلاحظ اجزاءه ومراتبه اي اجزاء المعلوم ومراتبه بحسب اجزاءه
بان يلاحظها واحدا بعد واحد والى اجمالي كمن يعلم مسئلة فيسئل عنها فانه يحضر الجواب الذي هو تلك المسئلة باسرها في ذهنه
دفعة واحدة وهو اي ذلك الشخص المسئول متصور في ذلك الزمان للجواب لانه عالم بانه قادر عليه ولا شك انه عالم
بالقدرة على الجواب بتصوره علم بحقيقته لكن الجواب لا انه العلم بالاجمالي متوقف على العلم بملاحظتها ثم يأخذ في تقرير
اي تقرير الجواب فيلاحظ تفصيله فيلاحظ اجزاءه واحدا بعد واحد فهي في ذهنه حالة بسيطة هي مبدأ التفاصيل الحاصلة
في ثاني الحال والتوقف بين تلك الحالة الحاصلة دفعة عقيب السؤال وبين حالة الجهل السابقة قبل السؤال وملاحظة التفصيل
المتنوع على التفسير ضرورية وجدانية وفي حالة الجهل المسماة عقلا بالفعل ليس ادراك الجواب حاصلا بالفعل بل النفس في
في تلك الحالة بقوة بعيدة الخفاء وتفصيله بل الجزم كسبي وهناك قوة محضة وفي الحالة الحاصلة عقيب السؤال قد حصل
بالفعل شعور وعلم بالجواب لكن حاصلا قبله وفي الحالة التفصيلية صارت الاجزاء ملحوظة قصدا ولم يكن كذلك حاصلا
في تلك الحالة السابقة ويشبه ذلك ما يرى نعم كثيرا من دفعة فانه يرى في تلك الحالة جميع اجزائها اي اجزاء تلك النعم
ونار [illegible] بان يحدق البصر نحو واحد واحد فيميز اي النعم ويفصل اجزاءه بعضها عن بعض فالرؤية الاولى رؤية اجمالية والثانية
رؤية تفصيلية والفرق بينهما معلوم بالوجدان فقس حال البصيرة بالنسبة الى مدركاتها على حال البصر بالقياس الى مدركاته
في ثبوت حالة بين الحالتين فيها ايضا قال الامام الرازي في انكار العلم الاجمالي يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة
لامور مختلفة لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة لكانت مساوية في الماهية لتلك الامور المختلفة فتكون
لتلك الصورة حقائق مختلفة فلا يكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد من الامور المختلفة صورة على حدة
ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك فلا يعقل ان يكون للمعلومات الكثيرة صور متعددة بحسبها فيكون لكل معلوم منها صورة
وعلى ما ذكرناه اعترض بانه قد يحصل الصور المتعددة لامور متعددة كاجزاء المركب بالتفصيل دفعة كما اذا تصور حقيقة المركب
مرتبة بتمامه في زمان كما اذا تصور اجزاءه واحدا بعد واحد فان ارادوا بما ذكروه من العلم الاجمالي
والتفصيلي ذلك الذي ذكرناه من حصول الصور المتعددة دفعة واخرى مترتبة فلا نزاع فيه الا انه لا يطابق هذا المعنى
لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل لان حاصله ان اجتماع
العلوم قد يكون في زمان واحد وقد لا يجتمع بل يتعاقب وذلك لا يخالف حال العلم بالقياس الى العلوم لطلعا الحالتين على
بالحقيقة والحالة وفيه انه تم باعتبار الاجتماع العارض للعلوم لا باعتبار [illegible] المعلومات [illegible]
من انه عقيب السؤال عالم بالجواب اجمالا لا تفصيلا لتوقفه على التعبير فرد دون آخر لذلك الجواب حقيقة وما نسب ولا [illegible]
ثم يصلح جوابا لذلك السؤال والمعلوم عقيب السؤال هو ذلك اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما الحقيقة فهي مجهولة في تلك الحالة

ولط

ونظيره ذلك انا اذا عرفنا النفس من حيث انها شيء محرك للبدن فانا لا نعلم منها الا كونها محركا معلوما تفصيلا وحقيقتها مجهولة
لا ان نعرف بطريق [illegible] فيطلب ما قالوه وظهر ايضا ان العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة فاقول وبالله [illegible] ان العلم الاجمالي
ثابت فانه لا اشتباه في التصورات والجواب انه اذا علم المركب بحقيقته حصلت في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة
بحسب تلك الاجزاء والعقل يتوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها في العقل لا يتوجه العقل
الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت ملحوظة بالبال ملحوظة قصدا انكشف بعضها عن بعض
انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في الحالتين معا فظهر انه قد يتفاوت
حال العلم بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما بحقيقته وكان اجزاؤه معلومة بلا قصد واخطار
واذا فصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول فللعلم بالقياس الى معلوم مرتبتان احدهما اجمال
والاخرى تفصيل كما ذكروه وقوله العلوم عقيب السؤال عارض من عوارض الجواب قلنا الكلام فيما اذا كان المركب
حاصلا في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه فان ذلك ليس علما باجزائه لا تفصيلا ولا اجمالا واما قوله
العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة فجوابه انا اذا قلنا كل انسان حيوان حكمنا بالامكان العام فلا شك انا حكمنا على
جميع افراد الشيء فلا بد ان يكون معلوما لنا ولا علم بها في هذه الحالة الا باعتبار مفهوم الشيء الشامل لها باسرها
فان المعلوم حينئذ هو المفهوم لا ملاحظة الافراد حتى يمكنه الحكم عليها ولم تختص ان المفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه
وقد يلاحظ على انه يحكم عليه الا على افراده وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة افراده فيصح الحكم على تلك الافراد دونه
ولم يكن هذا المثال الا قيدا تاما منضبطا عندكم كانها ينفعكم في مواضع عديدة فان قيل الاول العلم الاجمالي علم بعد
جواز تنويعه [illegible] امام الحرمين [illegible] والقراءة ومنه كثير من اصحابنا وابو هاشم واتباعه انه اشترط في
اي العلم الاجمالي جهل بالتفصيل امتنع علمه تعالى والا فلا فان قيل يستحيل عنه تعالى علم حاصل للمخلوق وهو العلم
الاجمالي قلنا نعم وهو اي ذلك العلم الممتنع عنه تعالى هو العلم المقرون بالجهل وهذا القسم يجب انتفاؤه عنه بالجملة
فالممتنع عنه هو القدر على كونه مع الجهل وانما هو حسب اصل العلم بل هو بالنظر الى تجرده عن ذلك النقص الذي يسجل
عليه النوع الثاني المشهور ان الشيء الواحد قد يكون معلوما من وجه ومجهولا من وجه قال القاضي الباقلاني المعلوم
غير المجهول ضرورة فتعلق العلم والجهل بشيء واحد متعارضان قطعا وان كان احدهما عارضا للآخر كما اذا علم
الانسان باعتبار ضاحكيته وجهل باعتبار حقيقته او بهما عارضان له كما اذا علم باعتبار وجهل باعتبار
ما عنده وكما بينا او منهما تعلق تنوع سوى تعلق الموصوف باحد الوجهين الى تعلق كل من المتعلقات كالجزئية والكلية
والاتصال والمجاورة فان في هذا التعلق لا يقتضي اتحاد المعلوم والمجهول بل تغايرهما والتسمح مجاز يعني انه اذا كان
المعلوم عارضا للمجهول او كانا عارضين لما للشيء [illegible] تعلق بوجه او واطلق على وجه الصورتين اما
من قبل كون الشيء الواحد معلوما من وجه مجهولا من آخر كان هذا الاطلاق من باب التجوز ولا مشاحة ولا نعارض
فيه اي في الاطلاق في مجاز فالغاية مفتوح ولا يشتغل بتلك المسألة انما عارضا الشيء قد يلاحظ في نفسه
فيكون العارض معلوما مع كون حقيقة الشيء مجهولة فتغاير المعلوم والمجهول وقد يجعل آلة لملاحظة الشيء وحينئذ يكون ذلك

الشيء معلوما باعتبار عارضه ومجهولا باعتبار حقيقته فيتحد المعلوم والمجهول لكنه معلوم من حيثية ومجهول من
حيثية اخرى ولا استحالة فيه ومثل هذا الذي ذكره القاضي استدلال الامام الرازي على نفي العلم الاجمالي المتوسط
فقال المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه ومجهول من وجه والوجهان متغايران فالوجه المعلوم لا اجمال فيه والوجه
المجهول غير معلوم البتة لكن لما اطلعناه [illegible] ان العلم الجملي نوع مغاير للعلم التفصيلي وتحققت ان الاجمالي و
التفصيلي [illegible] على نوع من العلوم فيهما واحد والمختلف هو العلم المتعلق بذلك المعلوم فجاز ان يكون ذلك
العلم في نفسه على وجه واحد على وجه كما حققناه فليس [illegible] بان يكون الشيء معلوما من وجه ومجهولا من وجه اخر واذا قلنا هذا الشيء
معلوم من حيث الاجمال دون التفصيل كان [illegible] الى العلم دون المعلوم [illegible] تبين ان النوع الثالث
[illegible] على ثبوت العلم الاجمالي [illegible] من قبيل العلم بالشيء من وجه دون وجه واولا المقصد الثامن قال بعض
المتكلمين قد يعلم بالفعل وهو ظاهر وقد يعلم بالقوة كما اذا كان في يده اثنان فسئلنا ازوج هو اي ما في يده
او فرد فانا نعلم في هذه الحالة ان كل اثنين زوج وهذا الذي [illegible] الواقع فيكون [illegible] علمناه فعلا
الحال انه زوج على [illegible] بالقوة القريبة من الفعل [illegible] انه بعينه زوج وكذلك جميع [illegible] الاحكام المندرجة تحت
منها فانها معلومة بالقوة قبل ان يتنبه للاندراج واما بعد التنبه فانها تكون معلومة بالفعل فالنتيجة في الشكل الاول
حاصلة في المقدمتين [illegible] بالقوة ولا يشك [illegible] في الشكل الاول [illegible] الامام
الجزئي المندرج فيها من القوة الى الفعل ولذلك [illegible] المقدمة [illegible] الاحكام [illegible]
المقصد التاسع العلم اما فعلي وهو ان يكون سببا للوجود الخارجي كما تتصور امرا مثل السرير [illegible]
واما انفعالي مستفاد من الوجود الخارجي كما [illegible] مثل الارض والسماء [illegible] فالفعلي [illegible] قبل الكثرة
والانفعالي بعدها اي العلم الفعلي [illegible] على الكثرة [illegible] والعلم الانفعالي [illegible] على الكثرة
ومن افراده الخارجية التي استفيد منها [illegible] لنا كلام مع الكثرة [illegible] ليس [illegible] العلم [illegible] وجود الطبائع
الكلية [illegible] الخارجية قال الحكماء علمه تعالى [illegible] علم فعلي [illegible] السبب [illegible] الخارج [illegible]
علة سبب الوجود [illegible] الالات والادوات بخلاف علمنا بافعالنا ولذلك [illegible]
قالوا ان علمه [illegible] النظام [illegible]
جود [illegible] هذا الوجه [illegible] الوجوه الممكنة وهذا العلم [illegible]
ولا انفعالي ايضا [illegible] كما سيرد عليك ان شاء الله تعالى المقصد
العاشر قالوا اي الحكماء مراتب العقل اي النفس الناطقة في ادراك المعقولات اربع الاولى العقل الهيولاني وهو الاستعداد
المحض لادراك المعقولات [illegible] محض [illegible] عن الفعل كما للاطفال فانه [illegible] الطفولية [illegible] الخلقة استعداد
محض ليس معه ادراك وليس هذا الاستعداد حاصلا [illegible] الحيوانات [illegible] الهيولاني لان النفس [illegible] المرتبة
تشبه الهيولى الاولى الخالية في حد ذاتها عن الصور كلها المرتبة الثانية العقل بالملكة وهو العلم بالضروريات واستعداد النفس
بذلك لاكتساب النظريات منها واراد العلم بالضروريات [illegible] النظر [illegible] ضروريات [illegible]

للترجيح بلا مرجح في اختصاصه ببرهان معين وما سوى ذلك الشرط الحادث الا الاحساس بالجزئيات والتنبه لما بينها
من المشاركات والمباينات فان النفس اذا احست بجزئيات كثيرة وارتسمت صورها في الاتها الجسمانية ولاحظت
نسبة بعضها الى بعض استعدت لان يفيض عليها من المبدأ صور كلية واحكام تصديقية فيما بينها فهذه علوم ضرورية
ولا نريد بذلك اي بالعلم بالضروريات العلم بجميع الضروريات فان الضروريات قد يفقد اما لفقد شرط للتصور كالحس
والوجدان كالاكمه فانه فاقد للمبصرات اصل الخلقة والعنين فانه قد يفقد المجامعة لا يتصوران ما هو اللون التي يتوصل الى
ادراكها بالبصر حسيا بها وما هي لذة الجماع التي يتوصل الى ادراكها بالوجدان حسيا بها او لفقد شرط للتصديق كما هو حكما
اي كعدم الوجدانية القضايا بالحس فان فاقد حس من الحواس فاقد للقضايا المستندة الى ذلك الحس او القضايا
الوجدانية فان فاقد الوجدان فاقد لها قطعا وكتصور الطرفين وهذا عطف على قوله كالحس وهو في تصور الطرفين وسببه
شرط في البديهيات اي الاوليات التي هي اقوى الضروريات واقلها شرطا فاذا فقد هذا الشرط فقدت القضايا البديهية
فضلا عما عداها من الضروريات المتوقفة على شروط اخر ايضا المرتبة الثالثة العقل بالفعل وهو ملكة استنباط النظريات
من الضروريات اي صيرورته اي صيرورة الشخص بحيث متى شاء استحضر الضروريات ولاحظها واستنتج منها النظريات
ولا شك ان هذه الحالة انما تحصل اذا صار طريق الاستنباط ملكة راسخة فيه وقيل ليس العقل بالفعل ما ذكر بل هو
ما اشتهر من انه حصول النظريات وصيرورتها بعد استنتاجها من الضروريات بحيث يستحضرها متى شاء بلا تجشم
وتجشم كسب جديد وذلك انما يحصل اذا لاحظ الحاصل مرة بعد اخرى حتى يحصل له ملكة تقتدر بها على
استحضاره متى اراد من غير حاجة الى فكر المرتبة الرابعة العقل المستفاد وهو ان يحضر عنده النظريات
التي ادركها بحيث لا تغيب عنه ولكن ذلك [illegible] حضورها بالفعل [illegible] العاقلة الانسانية والا لكن [illegible]
جلبابه من بدنه اما لا تمكن في ترددها [illegible] عند العقلاء ان تجرد بعض النفوس الكاملة عن العلائق البدنية تجردا تاما
بحيث يشاهد معقولاته دفعة واحدة كانها لمع برق ثم تنزل عن هذه الحالة المشاهدة بعد [illegible] وهكذا حتى يصير
المشاهدة ملكة راسخة فيه وان كان ذلك [illegible] مستبعدا اكثر [illegible] كونها بروقا لامعة والظاهر ان استمرار المشاهدة انما
يكون في الدار الاخرة واعلم ان تفسير العقل المستفاد بما ذكره ليس بمشهور والمسطور في [illegible] الكتب ان هذه
المراتب الاربع يعتبر بالقياس الى كل نظري على حدة والعقل المستفاد [illegible] النظري [illegible] سواء [illegible] للقوة
العاقلة [illegible] في [illegible] الدنيا ولا [illegible] على العقل بالفعل [illegible] الحدوث [illegible]
عنه في البقاء كما اشرنا اليه في صدر الكتاب ثم ان الكامل من هذه المراتب هو العقل المستفاد وباقي المراتب وسائل
لهذا الكمال [illegible] استعدادات متفاوتة فالهيولاني استعداد بعيد وما بالملكة استعداد متوسط وكلاهما وسيلتان
الى تحصيل الكمال ابتداء والعقل بالفعل بالمعنى المشهور استعداد قريب جدا وهو وسيلة الى استحضار الكمال [illegible]
بعد غيبته [illegible] فالانسان لكونه [illegible] لا [illegible] استيفاء ذلك الكمال بعد حصوله فلا بد له من [illegible]
[illegible] الاستعداد [illegible] بطريق الاسترجاع ومن ثم جاز [illegible] هذا الاستعداد عن حصول الكمال اولا المقصد

استرداده

الحادي عشر العقل مناط التكليف اجماعا من اهل الملة وانه اي لفظ العقل يطلق على معان فلذلك اختلف في تفسير العقل
الذي هو مناط التكليف فقال الشيخ ابو الحسن الاشعري هو العلم ببعض الضروريات التي سميناها اي سمينا العلوم بها كما بعض العقل
بالملكة وانما اثبت البعض نظرا الى الضابط له والاظهر ان يقال الذي سميناه عقلا انه صنف للعلم وقال الاكثر هو العلم بوجوب الواجبات
واستحالة المستحيلات ومجاري العادات ولا يبعد ان يكون هذا تفسيرا لكلام الاشعري وزاد المعتزلة في العلوم التي فسروا بها العقل
العلم بحسن الحسن وقبح القبيح لانهم يعدونه في البديهيات بنا على اصلهم واحتج الشيخ عليه اي على ما ذكرناه بانه اي العقل ليس غير العلم
والا جاز تصور انفكاكهما لما تقرر في مباحث الغير من جواز ذلك في المتغايرين فيوجد عاقل لا علم له اصلا او عالم لا عقل له اصلا فثبت ان العقل هو العلم
وليس العقل بالنظريات لانه اي العلم بالنظريات مشروط بكمال العقل مشروط بالعقل ويكون العلم بالنظريات متاخرا عن العقل
فلا يكون نفسه فهو اي العقل هو العلم بالضروريات ثم ليس العقل علما بكلها اي بكل الضروريات فان العاقل قد يعدم بعضها كما ذكرنا
في المقصد العاشر من ان الضروريات قد تفقد لفقد شرط من شرائطها فهو العلم ببعضها وهو المطلوب وجوابه لم لا يجوز ان يكون العقل غير
العلم وجاز الانفكاك بينهما لكن يتلازمان فان المتغايرين قد يتلازمان بحيث يمتنع الانفكاك بينهما مطلقا كالجوهر والعرض والتحيز
فانهما متغايران ولا يجوز الانفكاك بينهما قال الامام الرازي والقول بانه اي العقل غير العلم بالضروريات عند سلامة الآلات
والنائم لم يزل عقله وان لم يكن عالما في حالة النوم بشيء من الضروريات اصلا لوجود الآلات وكذا الحال في اليقظان الذي
لا يستحضر شيئا من العلوم الضرورية لدهشة وردت عليه فظهر ان العقل ليس عبارة عن العلم بالضروريات لا كلها ولا بعضها ولا شك ان
العاقل اذا كان سالما عن الآفات المتعلقة بالادراك كان مدركا لبعض الضروريات قطعا فالعقل صفة غريزية يتبعها تلك العلوم وقد
اتضح بما ذكره الامام ان العلم قد ينفك عن العقل فلا يتم نفي التغاير في دليل الشيخ كما لم تتم الملازمة ايضا المقصد الثاني
عشر كل علمين تعلقا بمعلومين فهما اي ذانك العلمان مختلفان عند الاصحاب سواء قال الامام الرازي سواء كانا اي المعلومان
كالبياضين او مختلفين كالبياض والسواد والآمدي وان لم يكن العلمان المذكوران مختلفين بل كانا متماثلين لم يجتمعا لان
المثلين لا يجتمعان كالمتضادين واما العلمان المذكوران مختلفين بل كانا متماثلين لم يجتمعا لان المثلين لا يجتمعان المتعلقان
بمعلوم واحد فلان عند الاصحاب ثم امتنع اجتماعهما واستغنى باحدهما عن الآخر قال الآمدي هذا الذي ذكروه حاصل
العلم في بلا اشتباه ان تعدد العلوم وقد تعلقان فان كلام في العلمين يتعلق بعين ما تعلق به الآخر فكل منهما يقوم مقام صاحبه
ولا حاجة اذا اختلف الوقت لا يؤثر في اختلاف العلم كما لا يؤثر اختلاف الوقت في اختلاف الجوهر فان الجوهر لا يختلف
بسبب كونه في وقت يختلف قال الآمدي والوقت داخل في الوقت معنى اي مما يدخل فيه داخل في متعلق العلم لهذا الكلام فيها
اذا تعلق بمعنى من حيث انه في وقت وتعلق به ايضا من حيث انه في وقت آخر ولا اشكال في ذلك الذي يأخذ مع احدهما
مغاير لما يأخذ مع الآخر واذا تعدد المعلومان فتعدد ان انه يلزم منه اختلاف العلم والوقت ثم اي فيما ذكره من التنظير
عارض للجوهر الحاصل في الوقت فلا يقتضي تعدده في ذاته واما تعلق العلم بالمعلوم في ... الجوهر هو العلم الواحد
فان كالجوهر لا يختلف بسبب حصوله في الوقتين فالعلم بمعلوم واحد مقيد بوقتين يختلف فان ... المتسند يقتضي تعدد
العلوم المستلزم لاختلاف العلم كما قررناه وانت خبير بانه لما اقتضى تعدد المعلوم لم يكن العلمان متعلقين بمعلوم واحد

كما هو المدعى الا ان الاصحاب اطلقوا الكلام على ان العلمين متعلقين بمعلوم واحد فهما مثلان ان اتحد الوقت واختلف الآمدي
في ان اعتبار الوقت يمكن على وجهين احدهما ان يكون ظرفا للعلم فلا يوجب تعدده تعدد العلم فضلا عن الاختلاف والتماثل
واذا فرض تعدد فيهما كانا متماثلين والثاني ان يكون قيدا للمعلوم فيتعدد العلم ويكون مختلفا وهذا الذي ذكرناه
من حال العلمين المتعلقين بمعلوم واحد انما هو اذا تعدد محلاهما ومحل العلم اي العالم واما اذا اختلف محل العلم بمعلوم واحد
كزيد وعمرو العالمين بشيء واحد فان قلنا كل من العلمين العامين بهما يقتضي الاختصاص بمحله لذاته اي بحسب ذاته
حالة وكذلك المحل دون غيره فهما مختلفان لان المثلين لا يختلفان في الاقتضاء المستندة للذات في الاقتضاء
الظاهر ان لا فرق في الاختلاف والاقتضاء سوى ما ذكره والوهم انه ضعيف وكذا لذكر ذلك في بيان هذا وعدم الاختلاف
والسبب فيه ان الاصحاب ورد هذا المبحث وابطال الاقتضاء وقال بعده ولا يخفى متماثلان وستعرف تحقيق ذلك بما بعده
واشار به الى ... واسلط كتابه من تحقيق معنى التماثل والمثلين وانه ... في المتشابهين ... المحال
وعمل عن القدم مباحث التماثل والمثلين في مرصد الوحدة والكثرة من الامور العامة المقصد الثالث عشر
هل يجعل العلم الضروري نظريا والعلم النظري ضروريا ولا اي انقلاب الضروري نظريا فمنعه بعضهم الاول قول القاضي
وبعض المتكلمين يجوز مطلقا لان العلوم باسرها متماثلة متشاركة في جنسها الذي هو العلم فيصح على كل منها ما صح على الآخر
وقد صح على بعض العلوم ان يكون نظريا فكذا الباقي قال الآمدي لا نسلم التجانس واشار الى انه يمكن منع التجانس
لجواز ان يكون العلم والادراك والاحاطة مفهوما عارضا للعلوم فلا يكون مشاركة فيما يكون جنسا لها بل فيما
هو عرض عام بالقياس اليها فلا يلزم الاختلاف بالنوع والتشخص اما الاختلاف التشخصي فلا ريب فيه واما الاختلاف
النوعي فمما يجوز ذلك فيما هو بصدده فلعل التنوع والتشخص يمنع ذلك لا يصح على النوع او التشخص الآخر
اذ لا يجب ان يصح على الانسان ما يصح على الفرس وان كانا متشاركين في الجنس ولا ان يصح على زيد ما يصح على عمرو مع اشتراكهما
في تمام الماهية فان الضرورة لعلها تختص بخصوصية نوع او تشخص وكان خصوصية نوع او تشخص آخر تمنعها فان قيل
الظاهر التي بني عليه اصطلاحهم هو التماثل الا ما ذكره الآمدي قلنا فلعله ان منع التماثل او نفيه منع القضية الشخص
الاولى الماثلة كما اشار اليه المذهب الثاني وعليه الاكثرون من المتكلمين لا يجوز مطلقا ولا الانقلاب الضروري اذ قد
قرر ان النظر ينافي العلم بالمطلوب المنظور فيه فاذا انقلب الضروري نظريا وجب ان يكون الناظر فيه خاليا عن العلم
وذلك يؤدي الى جواز خلو العاقل الناظر في العلوم عن العلم بامتناع اجتماع النقيضين وبانه لا واسطة بين النفي والاثبات
ولما ... لاخرى ... للضروريات التي يلزم العاقل انه بالوجدان اذ هو بيان اشارة ذكر ...
مستحيل لانه كل العاقل عنها وفيه بحث لجواز ان يكون الانقلاب في ما عدا ما مر من الضروريات التي يجوز فقدانها
وقد يستدل الى ... بانه لو جاز الانقلاب في الضروري لجاز في الكل وهو جائز لا يلزم من فرض وقوعه محال فلنفرض
ان جميع الضروريات انقلبت نظرية فيستحيل حصول شيء من العلوم النظرية اذ لا بد لها من الانتهاء الى العلم الضروري
دفعا للدور والتسلسل وفيه ما قد عرفته آنفا وايضا حصول العلوم النظرية واقع فدل على ان ذلك التقدير
اعني انقلاب جميع الضروريات نظرية غير واقع ولعله مستحيل فلا دلالة له على اصل المذهب الثالث وهو قول الامام

للقاضي وعليه امام الحرمين لا يجوز الانقلاب في ضروري هو شرط لكمال العقل اذ لو كان شرطا للنظر فانه لا يتم الا به
وهو اي النظر شرط للنظري لتوقفه عليه فيكون النظري اعني الضروري المذكور الذي انقلب نظريا شرطا له وهو متقدم
عليه وانه باطل بخلاف الضروري الذي ليس شرطا لكمال العقل فانه يجوز انقلابه نظريا بالمرة اذ يحتمل الا ادري
عنه واما انقلاب النظري ضروريا فجائز اتفاقا فان المتكلمين جوزوا الانقلاب عنده بان يخلق الله علما ضروريا متعلقا
اي بالنظري ومنع المعتزلة ذلك بناء على انهم اتفقوا على التجويز لكن منعوا وقوع الانقلاب في العلم بالله وصفاته من حيث
ان العبد مكلف به اي بالعلم بالله وصفاته ولو علمه ضروريا لم يكن مقدورا للعبد كما مر في صدر الكتاب واذا لم يكن مقدورا
رفع التكليف به على زعمهم ومعتقدهم الجواب اي معتقد المعتزلة في جواز انقلاب النظري ضروريا وهو التنبيه وقد مر تمامه
ان البعض من العلوم مر اي سلم ان الاختلاف في التوقف والتحصيل قد يكون بالقياس الى بعض على بعض ما منع على غيره

المقصد الرابع عشر لا خلاف في استناد العلم النظري الى الضروري وهل يستند العلم الضروري الى النظري
اولا فيه خلاف منعه بعض من الاشاعرة لاقتضاء هذا الاستناد توقف الضروري المستند الى النظري على النظر فلا يكون
ضروريا بل نظريا هف وجوزه اي الاستناد المذكور بعضهم لان العلم بامتناع اجتماع الضدين ضروري مع ذلك يتوقف على
وجودهما والعلم به اي بوجودهما ليس ضروريا لان التضاد لا يكون الا بين الاعراض والعلم بوجود الاعراض ليس بضروري ولذلك
نفى وجود الاعراض لدليل لو ادركناها فان بعضهم انكر كون من الصفات المسماة بالاعراض معاني زائدة على الذوات
ثم لا يعلم وجود الاضداد كالسواد والبياض فلا يعلم الحكم بامتناع الاجتماع فيها فقد صح استناد الضروري
الى النظري ومن اجاب عن هذا الاستدلال بان يمنع العلم به اي بامتناع اجتماع الضدين بناء على ان العلم هو اعتقاد الشيء على
ما هو به والمستحيل ليس شيئا فهو مكابر لانه يخصص تعقله ومناقض لقوله فانه يحكم بعدم معلومية ذلك الامتناع فسلم
العلم به فقد صرح او التزم الكذب بل الجواب عنه انه اي العلم بامتناع اجتماع الضدين لا يتوقف على وجودهما في الخارج
اذ لا يتوقف التصديق على وجود طرفيه واما تصورهما اي تصور الضدين فيتوقف العلم بذلك الامتناع عليه وهو اي التصور
الضروري فانه لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظره فالتوقف على تصورهما فلا شبهة في ان المطلوب تصور الضدين
كالسواد والبياض نظري قطعا فقد يتوقف ذلك التصديق الضروري المتعلق بامتناع اجتماعهما على علم نظري هو
تصورهما قلنا انه قد يكفي فيه اي في العلم بامتناع اجتماعهما تصورهما بوجه ما وقد يكون ذلك القدر من التصور ضروريا
فلا يكون في التصديق الضروري مستند الى التصور نظري فان قيل ان هذا نزاع لفظي يرجع الى تفسير الضروري
فان فسرنا التصديق بما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر كما هو رجاز ان يكون مبدؤه نظريا ويتوقف التصديق
على النظر بواسطة مبدئه كما استغنى حكم نظري كما سلف في ذاته صح استناد العلم الضروري الى النظري
وان فسرناه بما لا يتوقف على نظر لا بذاته ولا بتوسط مبدئه لم يجز الاستناد المذكور بل يكون مستند التصديق
غير ضروري فان عد نظريا لزم الكتاب بالتصديقات النظرية من الاقوال الشارحة والاقوال بواسطتها وكذا
توقفه اي توقف العلم الضروري على ضروري لم ... عد نظريا لزم كما بالتصديقات النظرية خلاف الاصح
ايضا الى تفسير الضروري فان قلنا هو ما لا يتوقف على علم سابق علمه لم يتوقف الضروري على ضروري لنظر
وان

وان قلنا هو ما لا يتوقف على نظر جاز توقف الضروري على ضروري اخر فان قلت المصدقات الضرورية موقوفة على تصورات
اطرافها الضرورية بلا نزاع فكيف يفسر الضروري بما لا يتوقف على علم سابق قلت المراد بالعلم السابق هو التصديق
وكذا الحال في قوله فان قلنا لم يرجع للنزاع معنى فان الضروري المفسر بما لا يتوقف على علم سابق لا يجوز
توقفه على ضروري لغيره ولا على نظري ايضا والمفسر بما لا يتوقف على نظر مساو للتصديق الضروري الذي يكون مبدؤه
نظريا اذ المراد انه لا يتوقف على نظر بنفسه او يكون كاسبا له بالذات **المقصد الخامس عشر** اثبت ابو هاشم علما
لا معلوم له كالعلم بالمستحيل فانه اي المستحيل ليس شيئا والمعلوم شيء فههنا علم لا معلوم له وقد اتفق العقلاء على امتناع
علم لا معلوم له قال الامام الرازي هو متناقض فان المعلوم لا معنى له الا ما تعلق به العلم فاذا قيل تعلق العلم وليس
هو بمعلوم كان تناقضا وقولنا المستحيل متعلق للعلم وليس متعلقا له قال الآمدي لو انه اصطلح على ان لا يسمى معلوما الا
ما يصطلح على انه متعلق العلم اذا كان ممكنا لا يسمى معلوما واذا لم يكن مستحيلا لا يسمى معلوما لكن هذا الاصطلاح لا فائدة فيه
قال المصنف والانصاف انه لا يظن بالعاقل مثله فليحمل كلامه على ان لا نظن لذلك خارج
من معلومات الشيخ في الاستطرق ان كلامه اي كلام ابي هاشم الذي نقل عنه على ما صرح به ابو هاشم في الشفاء ان المستحيل
لا يحصل له صورة في العقل اي ليس لنا سبيل الى ادراكه في نفسه بحيث يحصل في العقل منه صورة هي له في نفسه بخصوصه فلا
يمكن ان يتصور شيء هو اجتماع النقيضين او الضدين متصورا اي صورة المستحيل الا على سبيل التشبيه بان يعقل
بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر الذي يعقل بين السواد والحلاوة لا يمكن حصوله بين السواد والبياض
فالاجتماع بين السواد والحلاوة متصور معقول قد حصل منه في العقل صورة في العقل بخلاف اجتماع بين السواد والبياض
اذ لم يحصل منه في العقل الا صورة بطريق المغايرة والتشبيه واما على سبيل النفي بان يعقل انه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو
اجتماع السواد والبياض فقد يعقل منه المستحيل المخصوص باعتبار امر عام كونه مفهوما مسمى باجتماع السواد والبياض
لا باعتبار خصوصه وكذا الحال في شريك الباري تعالى فانه لا يتصور الا على سبيل التشبيه بان يعقل بين شيئين
... على سبيل النفي بان يعقل انه لا يمكن مفهوم هو شريك له تعالى فلا يمكن تعقلها اي تعقل المستحيلات بحسب
خصوصياتها بل باعتبار امر اعتباري نسبة التشبيه او العام وعلى هذا فنقول ان ابا هاشم معناه ان هناك علما وليس له معلوم يتعلق
به ذلك العلم بحسب ماهيته وخصوصه وهو صحيح كما عرفت ويحتمل ان يقال معناه ان هناك علما وليس له معلوم متقرر ثابت
فان المستحيل لا تقرر له اصلا بخلاف الممكنات فانها ثابتة عندهم في العدم ايضا **المقصد السادس عشر** محل
العلم الحادث سواء كان متعلقا بالكليات او بالجزئيات غير متعين عقلا عند اهل الحق بل يجوز عندهم عقلا ان يخلقه
الله تعالى في اي جوهر اراد من جواهر بدن الانسان وغيره لانا لا نشترط البنية المخصوصة في العلم فاي جزء من البدن قام
العلم لكن السمع دل على انه اي محل العلم هو القلب قال الله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب وقال افلهم قلوب
يعقلون بها او اذان يسمعون بها وقال افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها هذا وقد اختلف المتكلمون
في بقاء العلم فالاشاعرة قضوا بانتفاء بقائه كسائر الاعراض عندهم والمعتزلة فقد اجمعوا على بقاء العلوم الضرورية

والمكتسبة التي لا يتعلق بها التكليف واختلفوا في العلوم المكتسبة المكلف بها فقال الجبائي انها ليست بباقية والا لزم ان لا يكون
المكلف بها حال بقائها مطيعا ولا عاصيا ولا مثابا ولا معاقبا مع تحقق التكليف وهو باطل بناء على لزوم الثواب والعقاب
مع التكليف وخالفه ابو هاشم في ذلك واوجب بقاء العلوم مطلقا وقال الحكماء محل الكليات النفس الناطقة المجردة لا شيء
من الالات وتوابعها والة لها اي متصرفة ومدبرة لها ومحل الجزئيات المادية المشاعر العشرة اي الحواس الظاهرة والباطنة
وسنفصلها اي الناطقة المجردة واحوالها ومشاعرها المذكورة ومحالها تفصيلا تاما وافيا بغوامضها بما تحتمله
بحسب الطاقة البشرية وسيجيء من الحكماء من يرى ان المدرك للجزئيات ايضا هو النفس الناطقة ولكن ادراكها للكليات
بذاتها وللجزئيات بواسطة الالات الجسمانية فانها اي الناطقة تحكم بالكلي على الجزئي مثل قولنا هذا انسان فلا بد ان يكون مدركة لهما
لان الحاكم يجب ان يحضره المحكوم عليه والمحكوم به وتتميم الكلام فيه اي فيما ذكرناه فانه سيأتي في مباحث النفس ان المدرك للجميع
هو النفس لكن صور الكليات ترتسم في ذاتها وصور الجزئيات المادية في الاتها فلاحظها النفس من هناك النوع الثاني
من انواع الكيفيات النفسانية الارادة وفيها اي في الارادة وفي بعض النسخ وفيه اي في هذا النوع مقاصد سبعة الاول في
تعريفها قيل انها اي الارادة اعتقاد النفع او ظنه والقائلون بذلك كثير من المعتزلة قالوا ان نسبة القدرة الى طرفي الفعل على السوية
فاذا حصل اعتقاد النفع او ظنه في احد طرفيه ترجح على الاخر عند القادر واثرت فيه قدرته وقيل ليس الارادة ما ذكر من الاعتقاد
او الظن بل هي ميل يتبع ذلك الاعتقاد او الظن كما ان الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضر
او ظنه وليست الارادة مجرد الاعتقاد والظن فانا نجد من انفسنا بعد اعتقاد ان الفعل الفلاني فيه جلب نفع او دفع ضر
ميلا اليه مترتبا على ذلك الاعتقاد وهو اي الميل الذي نجده مغاير للعلم بالنفع او دفع ضرر ضرورة لا شبهة فيها وايضا
فان القادر كثيرا ما يعتقد النفع في فعل او ظنه ومع ذلك لا يريده ما لم يحصل له هذا الميل وقد اجيب عنه بانا لا ندعي ان
الارادة اعتقاد النفع او ظنه مطلقا بل نقول هي اعتقاد نفع له او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصوله الى احدهما بلا مانع
مانع من تعب او معارضة والميل الذي ذكرتموه انما يحصل لمن لا يقدر على ذلك الفعل قدرة تامة بخلاف القادر التام القدرة
اذ يكفيه العلم والاعتقاد على قياس الشوق الى المحبوب فانه حاصل لمن ليس واصلا اليه دون الواصل اذ لا شوق له وهذا
الذي ذكرناه من تعريف الارادة انما هو على رأي المعتزلة واما الارادة عند الاشاعرة فصفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع
والميل الذي يقولونه فنحن لا ننكره في الشاهد لكن ذلك الميل ليس ارادة فان الارادة بالاتفاق صفة مخصصة لاحد
المقدورين بالوقوع وسيأتي في المقصد الثالث من هذا النوع انها اي الصفة المخصصة المذكورة غير الميل وانها ليست مشروطة
بالميل ولا باعتقاد النفع ثم حصول الميل التابع للاعتقاد هو صولة العادة وليس بعلم ضروري لثبوت العكس فيهما
فلا يصح تفسير مطلق الارادة بالميل

المقصد الثاني الارادة القديمة توجب المراد اي اذا تعلقت ارادة الله
بفعل من افعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته اتفاقا من اهل الملة والحكماء ايضا واما اذا تعلقت
بفعل عبده فعلى الخلاف اي المعتزلة قالوا يتخلف معنى الامر هو الارادة فان الاول يوجب وجود المأمور به كله في العصاة
واما الارادة الحادثة فلا توجبه اتفاقا بمعنى ان الارادة منا اذا تعلقت بفعل من افعالنا فانه لا يوجب ذلك المراد عند الاشاعرة

وان كانت مقارنة له عندهم ووافقهم في ذلك الجبائي وابنه وجماعة من متأخري المعتزلة وجوز النظام والعلاف وجعفر بن
حرب وطائفة من قدماء معتزلة البصرة ايجابها اي ايجاب الارادة الحادثة للمراد اذا كانت تلك الارادة قصدا الى الفعل
وهو اي القصد ما نجده من انفسنا حال الايجاد اي حال ايجادنا للفعل المقارن عليه لان الارادة اذا كانت
عزما على الفعل لم يوجب المراد فانه قد يتقدم العزم على الفعل فلا يتصور ايجابها اياه واستدلوا على ذلك بان العزم توطين
النفس على احد الامرين بعد سابقة التردد فيهما والعزم الذي هو هذا التوطين يقبل الشدة والضعف ويتقوى شيئا فشيئا
حتى يبلغ الى درجة الجزم فيزول التردد والطلب ومع ذلك فقد لا يكون العزم الواصل الى مرتبة الجزم مقارنا للفعل ولا قصدا الى ان
يكون جازما بانه سيفعله الفعل فيكون متقدما على الفعل غير موجب وقد يزول ذلك العزم الجزم لزوال الشرط من شرائط
الفعل او حدوث مانع من موانعه فلا يوجد الفعل بعده ايضا واذا لم يكن التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذي
لم يبلغه كان اولى بعدم الايجاب بلا اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل بازمنة هي العزم ولم يجوزوا كونها موجبة وارادة
مقارنة له هي القصد وجوزوا ايجابها اياه واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل من اقسام الاعتقاد

المقصد الثالث الارادة عندنا غير مشروطة باعتقاد النفع او ظنه ومنعهم وذلك لان الارادة توجد بدونهما
فلا يكون شيء منهما ولا مشروطا به ايضا فلا يصح تفسيرها باحدهما اصلا خلافا للمعتزلة الذين شرطوها باحدهما
لنا انه وجود الارادة بدونهما فان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان في الافضاء الى مطلوبه الذي هو النجاة
منه فانه يختار احدهما بلا حاجة الى الترجيح يختار احدهما بارادته ولا يتوقف في ذلك الاختيار على ترجيح احدهما لنفع يعتقده في ذلك الاحد
ميل تبعه بل يرجح احدهما على الاخر بمجرد الارادة لا لامر اخر لا يكون للفعل مرجح على عدمه فان الهارب اذا لم يرجح ما اراه على تركه
بل لامر اخر يكون باعثا اي الفعل داعيا باعثا للفاعل عليه من اعتقاد النفع او ميل تابع له ومعلوم قطعا ان الهارب في هذه الحالة
لا يخطر بباله طلب مرجح يختار سبيله احدهما بل لا يطلب الا الخلاص والنجاة ومعلوم قطعا ايضا انه لو لم يجد
المرجح لم يتوقف متفكرا فيه حتى يفترسه السبع وكذلك العطشان اذا كان عنده قدحان من ماء وفرض استواؤهما من جميع الوجوه
فانه يختار احدهما بلا داع يرجحه اعتقادا في الاخر وكذلك الجائع عند رغيفين متساويين من جميع الجهات فانه يختار احدهما
من غير داع يدعوه اليه فعلم انه تحقق في هذه الامثلة وجود الارادة بدون اعتقاد النفع او ظنه بل هو واقع
ادلة وجود الترجيح بدون المرجح والمعتزلة ادعوا الفرق بان طرفي السبع طرفان لا يرجح باختيار احدهما على الاخر
الا بمرجح يختص به احد الطرفين فما دام الاستواء لا يتصور ترجيح اصلا وكلما ثبت الفرق والمعارضة بالفرق في الامثلة
المذكورة وجود المرجح فيها وجود الرجحان فيها بلا مرجح داع مخصص فلا يتم ما ذكره من ان الفعل في هذه الامثلة
ما ترك الاخر والاخر فانها فلست سلوك احد الطريقين مستلزم ترك سلوك الاخر وبالعكس اذا استوى سلوكهما
فقد استوى تركهما وترك على وجه مخصوص فعلم ان احدهما لا يرجح الا لمرجح وان تساويا
وقد يرجح احدهما بالداعي اليه ومن المعتزلة من يقولوا انه يلزم من فرض التساوي في فرع الاحد المتصور
المذكور خروج عن حد التساوي اذ لو فرض تساويهما لم يلزم من الشعور المرجح الشعور بالاشعور

فتعلق الدهشة المذكورة صارت سببا لعدم استشعار الشعور بخائفه فلاجل ذلك لا يعرف الهارب الا انه كان
له شعور بالطريق في الجملة ولهذا قد قيل اذا فرض تساوي الطريقين في النجاة فان طبعه يقتضي سلوك الطريق الذي على يمينه
لان القوة التي في اليمين اكثر والقوي يدفع الضعيف كما هو المشاهد فمن يدور يرجع على عقبيه الى القدمين او رغبته فيختار ما هو الاوفق
لليمين **المقصد الرابع** الارادة تغاير الشهوة التي هي توقان النفس الى الامور المستلذة لوجهين الاول ان الارادة
قد تتعلق بنفسها دون الشهوة فانها لا تتعلق بنفسها بل باللذات واذا ذكرت تتعلق بنفسها كما سيأتي الارادة كما في المريض
ما يشتهي فعال الشهي اليه بدواء لا يشتهيه بل يكرهه هذا هو الوجه الثاني المتعرض له واعتبره من الارادة الشهوة يعني انه
اذا فسر الارادة باعتقاد النفع او الميل التابع له جاز تعلقها بنفسها كما اذا يعتقد الشخص ان في اعتقاد شيء نفعا فيريد تحصيل
او في ميل اليه يتبعه لم يحصل له كل الاعتقاد وما يتبعه واما اذا فسرت على ما اختاره من انها صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع
فلا يجوز تعلقها بنفسها لان الارادة ليست مقدورة لنا والا احتاج حصولها الى ارادة اخرى وهكذا الى الانعام المحتم
الا ان يذكروا ايضا الوقوع على بعد راقد بل ارادته بيانا للارادة فان العلم اذا على هذا التقدير اختلفوا في تعليل الارادة
المقدورين بحيث يكون مرادا للعبد اراده اخرى اولا او جبال الاشاعرة اذ الاسعد فعلا رغبة او قادر على مراده ذاكره ذكر الالالدة
وقال الجبائي يستحيل كون الفاعل للارادة مريدا لها بارادة اخرى الوجه الثاني ان الانسان قد يريد شرب الدواء الكريه لغاية
الكراهة فيه بسبب ولا يشتهيه بل ينفر عنه وقد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريد اذا علم ان فيه هلاكه فتعدد كل واحد من الارادة
والشهوة بدون الاخرى وقد يجتمعان في شيء واحد فبينهما عموم من وجه وكذا الحال بين الكراهة والنفرة اي في الدواء
المذكور وجدت النفرة دون الكراهة بل الارادة وفي اللذيذ الحرام يوجد الكراهة دون النفرة الطبيعية وقد يجتمع
ايضا في حرام منفور عنه **المقصد الخامس** الارادة عند المحققين لا تتعلق الا بالمقدور بخلاف التمني عند
المحققين والتمني يتعلق بالمحال وبالماضي وقد توهم جماعة ان التمني نوع من الارادة حتى فسروه بارادة ما علم انه لا يقع
او شك في وقوعه واتفق المحققون من الاشاعرة والمعتزلة على ان الارادة والميل الذي يسمى ارادة كما عرفت هو بالتمني
من الارادة قائما **المقصد السادس** قال الشيخ الاشعري وكثير من اصحابه ارادة الشيء كراهة ضده بعينها
اذ لو كانت ارادة الشيء غيرها اي غير الكراهة لكانتا اما مثلين او ضدين او خلافين والاول والثاني باطلان لامتناع اجتماع المثلين والمتضادين
لما اي مثلا وضدا ولا انفكاكهما في التجامع صدقا ولكن ارادة منهما ضد الآخر اذ المخالفين يجوز اجتماع احدهما مع ضد
الآخر كالعلم المخالف للسواد فانه يجامع البياض ايضا ولكن ضد كراهة الضد هو ارادة الضد فيلزم جواز اجتماع الارادة الشيء مع
ضده لكن الارادة من المتعلقين بضدين متضادتان فلا يجوز اجتماعهما وكذا ضد الارادة الضد التي ارادة الضد فكذا لا يجوز
جواز اجتماع كراهة الضد مع ضد ارادة الشيء فيلزم كراهة الضد مع ارادة اي يلزم جواز اجتماعهما وانما لم يقل ضد ارادة
الشيء كراهته وذلك الشيء فيلزم كراهة الضدين لا يستلزم بخلاف ارادتهما معا والشيء ارادة الشيء مع كراهة ضده
اي اجتماع كراهة الضد مع ارادته والجواب منع استلزام الاول اي المخالف المثلي مع ضده جواز تلازمهما اي
تلازم الشيء مع المخالف كالعلم والمكان في الآخر وما اشار اليه ثم مع اجتماعهما مع ضد الملازم فلا يجوز اجتماعه الشيء

مع ضده صاحبه وجواز كون الشيء الواحد ضدا لشيئين مختلفين وعلى هذا الجواب لا يجوز اجتماع الشيء مع ضده كالعلم والانكار مع ضده
مع ضده كالنوم مع ضده العلم والقدرة المتماثلين وعلى هذا الجواب لا يجوز اجتماع الشيء مع ضده كالظلم ولا غاية معهما
ثم ما ذكرتم من الدليل وان دل على الاتحاد معارض بانا ادعينا فيه ان ذلك بشرط كراهة الضد الشعور به اتفاقا وهو
وقد لا يشعر به اي بالضد حال الارادة الشيء اذ كثيرا ما يخطر شيء بالبال ويتعلق به الارادة مع الغفلة عن ضده فتعين ان الارادة
المتعلقة بالشيء غير كراهة الضد فلا يكون الارادة نفسها ولا يجاب باستلزام الشيء المتعلق شيئا مشروطا وهو استلزام
ارادة الشيء كراهة ضده متوقفة على الشعور بالضد الذي ربما لا يكون حاصلا مع الارادة فلا يكون الارادة نفس الكراهة
ومنهم من قال ان الشيخ لم يدع ان الارادة عين الكراهة على الاطلاق بل ادعى ان ارادة الشيء عين كراهة ضده حال الشعور بالضد
ولا يمكن ان يشترط الكلام فيما لا يتفطن له واظهر التغاير بدليل ان ارادة الشيء كراهة ضده لما بيناه فعل الارادة مستلزم
كراهة الضد مطلقا او في وقت الشعور به بعض المعتزلة شرط الشعور اي بالضد مخالف فيه القاضي
ابو بكر والامام الغزالي يستلزم اي ارادة الشيء مع الشعور بضده يستلزم كون الضد مكروها عنده وكذا المريد والآخر عند الظلم
خلافه لجواز ان يريد الشخص الشيء مع كراهة واحد منهما على السوية او يترجح احدهما على الآخر فمن يتبع راجح على الآخر
فيكونان مرادين لا على السوية وهذا الاولى ان اعتبار الارادة باعتقاد النفع او الميل واما
اذا فسرت بصفة مخصصة لاحد طرفي الفعل سواء الاشاعرة فلا ان ارادة الضدين يستلزم اجتماعهما
المقصد السابع قال القاضي من الاشاعرة وابو عبد الله البصري من المعتزلة الارادة نفسه متعلقها صفة
زائدة على ذات المتعلق سواء كان ذلك المتعلق فعلا او قولا فالفعل نفسه كونه طاعة كالسجود بارادة الله تعالى او معصية
كالسجود بارادته للصنم والقول نفسه كونه امرا او تهديدا فان اراد القاضي والبصري انها اي الارادة نفسه متعلقها صفة
ثبوتية موجودة في الخارج منع كون الارادة كذلك وما ذكراه من كون الفعل طاعة او معصية وكون القول امرا او تهديدا
وصف اعتباري لا تحقق له في الخارج منع كون الارادة كذلك والقول الاوجود لها فيه معا فكيف يعلم جميعها
وان ارادوا انها نفسه متعلقها صفة اعتبارية فذلك مما لا نزاع فيه ولا يتصور فيه ذكر مزيد فائدة **النوع الرابع**
من الكيفيات النفسانية القدرة وفيها مقاصد اربعة عشر كما ستطلع عليها والاول في تعريف القدرة وهي صفة
تؤثر وفق الارادة فخرج من هذا التعريف ما لا يؤثر كالعلم اذ لا اثر له ولا يتوقف تأثير القدرة عليه وخرج ايضا ما يؤثر
لا وفق الارادة كالطبيعة للبسائط العنصرية وقيد القدرة بما صفة قريبة للافعال المختلفة والارادة المتوالية
والنوع العنصري احتراز عن المبدأ الذي يؤثر بواسطة كالنفوس الحيوانية والنباتية فانها مبادئ للافعال المختلفة
مثل الاغتذاء والتنمية والتوليد لكنها بعيدة لكونها مبادي لما استخدام الطبائع والكيفيات كذا قالوا وفيه بحث
لان هذه المبادئ الاولى اذا كان مع الطبائع والكيفيات في النفوس النباتية والحيوانية كان يجب المصير حادث
بمنزلة الآلة للفاعل وان كان المؤثر فيها هو النفوس وكانت الطبائع والكيفيات آلات لها لم يخرج يخرج الفاعل
القريب فيحتاج الى استعمال الآلة وقد يقال ان استخدامها اياها انما يتوجه للمباشرة منه الى تحصيل هذا

لا بعارض يشبه الفاعل كالقاسر او كالقسرية فانه يقتضي طبيعة المقسور للخروج كما يقتضي الطبع داخله المبدأ وخارجه
بالقوة في النفس الفلكية قدرة على التغيرين الاول الاثار بحيرة وفق الارادة وهذا انما يصح اذا جعل الصفة على تقاول
الجوهر والعرض معا كما مر والقوة ايضا او يراد بالنفس الفلكية ما يكون صفة للفلك لا نفسه لجوهره واما ان استعدا
حيادوني التغير الثاني لانها ليس الا افعال مختلفة بل افعال واحد على نهج واحد مع الشعورية والنفس النباتية بحكم ا
في النمو الشهوتين وفعلها بحسب الاجمال فاذا النفس النباتية ليست قدرة والقوة النباتية على الفعال والقوة النباتية
لكونها الغذاء يتوافق للمختص بالعكس فانها قدرة على التغير الثاني لكونها مبدأ قرب الافعال مختلفة دون التغير الاول اذ
لا شعور لها بافاعيلها واما النفس الحيوانية فقدرة على التغيرين لكونها صفة مؤثرة وفق الارادة ومبدأ قريبا
لافاعيل مختلفة والقوى العنصرية سواء اريد بها ما هو صور مقومة لها في الاجسام البسيطة التي هي طبايعها كالنارية والمائية
وفي الاجسام المركبة التي تسمى صورة نوعية لتلك المركبات كالصورة المعدنية التي للافيون والمنجمية التي للمغناطيس او ما هو عرض
قائم بها كالحرارة والبرودة ليست قدرة على التغيرين اذ لا ارادة لها ولا شعور وليست مبادئ لافعال مختلفة بل لفعل واحد
عليها اذ يلزم التغيرين القدرة اي قدرة على ذاتها صفة ما تؤثر الاشاعرة الا اثرها لا يؤثر فيها فعلا اصلا فلا يدخل في التغير
الاول ولا بسببه الاثر قطعا فلا يدخل في التغير الثاني ولكن لما عندنا بتعلق الفعل يسمى ذلك التعلق كسبا والدليل
على ان القدرة الحادثة ليست بمؤثرة انه لو كان فعل العبد بقدرته وبتأثيره فيه وارادته لما احتمل ان لا يقع ما اراده العبد واقع بقدرة الله
اي قدرته مستقلة بفعل العبد بل هو واقع بتأثيره فيه لما سنبين من انه تعالى قادر على جميع الممكنات بل حكيمها قادر على جميعها
فلو اراد سكون الا في المقدور للعباد واراد العبد ضده لزم اما وقوعهما معا فيلزم اجتماع الضدين او عدمهما
معا ولا اشكال انه لا مانع من وقوع مراد كل منهما دون وقوع مراد الاخر فاذا لم يقعا وجب وقوعهما معا ويلزم ما ذكر
اذا فرض ضدان لا واسطة بينهما كان عدمهما معا محالا وكون احدهما تاما جاء الفرق ان علم ما فرض قدرة اعلى منها مرجحا
وهو ايضا باطل لا اختيار له ان يقع مقدور له او لا اذ قدرته اتم من قدرة العبد الاحرى اما اعم منها لتعلقها بما لا يتعلق
تتعلق قدرة العبد بها ولا يلزم في عدم تأثير قدرة العبد فعلها اصلا ان يلزم تخلف اثرها عنها في هذه الصورة المفروضة
لمانع اقوى منها غير قدرته تعالى ولا امكان تعالى ضد ذلك وليدل التمانع على الوحدانية لان تخلف الاثر منها بعض الحالات القدرة
وانما فرض لا يكون الها ويجوز ان يكون عبدا لانا نقول عموم القدرة لا يؤثر في تعلق القدرة بغير المقدور العقلي انه لا يرى
هذا المعنى مرون فلما فرض تعلق قدرتهما بمقدور معين كالشاة للعبد بما يشاء ويشير بالعكس اليه وكان ارادتهما في طرفيه
على سواء فكون تأثير احدهما مانعا من تأثير الاخر دون العكس ترجيح بلا مرجح ويفيد لان تعلق القدرتين بمقدور معين
لا يستلزم تساويهما لجواز ان يكون احد القادرين قدر عليه الا من نشاركهما في كون ذلك المعين مقدورا لها فان حال
حرارة القدرة بحسب الشدة والضعف جائز وبهذا الدليل ونحوه يعلم ان القدرة الحادثة بعضه مع تجهم القدرة
الحادثة تعالى لو كان للعبد قدرة على فعل مع لزم ذلك الفعل مقدورا له تعالى اذا فرض انه اراد سكونا واراد العبد
حركة واذا ارادها ذهب اليه جهم بن صفوان الترمذي من نفي قدرة العبد مطلقا علو وري وزعم الجمادية تحركها لا بتوسط

لا بتوسط من محض التفويض كما هو الحق واما اي ما ذهب اليه من نفي الكسب ايضا فدفع لما هو معلوم بالبديهة لان الفرق
بين الصاعد الى موضع عال بالاختيار ومن الساقط عنه ضروري فالاول اختياري اي صفة توجد الصعود
عقيبها وهم يسمون كونها مؤثرة فيه وسمى تلك الصفة قدرة واختيارا دون الثاني اذ ليس له تلك الصفة فالساقط منه
ويندفع الاشكال اللازم من تمانع قدرة الله وقدرة العبد بما ذكرناه من عدم تأثير قدرة اي قدرة العبد فلا حاجة الى نفيه
الى ما ارتكبه المعلوف من قال جهم لا يوجد القدرة الا صفة مؤثرة واذ لا تأثير كما عرفتم فلا قدرة ايضا كان نزاعا
في التسمية فانا نثبت للعبد ذات الصفة المعلومة بالبديهة ونسميها قدرة فاذا اعترف جهم بتلك الصفة وقال انها ليست
قدرة لعدم تأثيرها كان نزاعه معنا في اطلاق لفظ القدرة على تلك الصفة وهو بحث لفظي وان قال حقيقة القدرة وماهيتها
انها صفة مؤثرة منعناه بانا لا نسلم من توابع القدرة وقد سلك عنا كان القدرة الحادثة عندنا **المقصد الثاني**
هل يجوز مقدور بين قادرين جوزه ابو الحسين البصري من المعتزلة مطلقا قيل معناه مع تفضيل من ان
يكون القادران مؤثرين او كان سبيل احدهما مؤثرا والاخر كاسبا وبين تعلقه ان ابا الحسين لم يعلق تجوزه كما بين بل
مذهب الاشاعرة ومن يعد وصدوره ويحتمل ان يحمل الاطلاق على النسبة الى الخالق والمخلوق والمخلوقين كما يظهر
الى دليل التمانع انما تم اذا كان حصول مراد احدهما دون الاخر ترجيحا بلا مرجح كما في تعدد الآلهة واما في غيره فلا تمانع
فان الخالق اقدر من المخلوق ويجوز ان يكون احد المخلوقين اقدر من الاخر فلا يلزم وقوع مرادهما لا قدر لكلي وجوز الاصحاب
لا مطلقا بل بين قادر خالق وكاسب بناء على ان قدرة للعبد غير مؤثرة مقدورة بل متعلقة به تعلق الكسب
وشمول قدرة الله لجميع الاشياء فيكون مقدورا للعبد كسبا ومقدورا لله تأثيرا ومنع المعتزلة اي منعوا جواز كون
مقدور بين قادرين مطلقا بناء على امتناع قدرة غير مؤثرة على ما هو بل لا يكون القدرة عندهم الا مؤثرة فيلزم التمانع
على تقدير كونه مقدورا بين قادرين والمجوزون من اصحابنا لكون المقدور بين قدرة كاسبة وهي قدرة مؤثرة كما مر
ايضا امتنعوا على امتناع مقدور بين قدرتين مؤثرتين للتمانع وعلى امتناع مقدور بين قدرتين كاسبتين لا الى المكتسب
هو ان يخلق الله فعلا متعلقا للقدرة الحادثة وانها اي القدرة الحادثة لا يتعلق بفعل خارج عن محلها اي محل تلك القدرة
الحادثة فلا يقدر زيد على فعل عمرو ولا يتصور انتاجهما محل الفعل واحد بل يكون كل واحد من الاثنين محلا للفعل قائما به
او بالشخص لفعل الاخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد كما مر **المقصد الثالث** اتفقت
الاشاعرة والمعتزلة وغيرهم على ان القدرة صفة وجودية تتأتى بها الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل
وقال بشر بن المعتمر القدرة الحادثة عبارة عن سلامة البنية عن الافات فجعلها صفة عدمية قال ومن اثبت صفة زائدة
على سلامة البنية فعليه البرهان واختار الامام الرازي في المحصل مذهبه حيث قال المرجع بالقدرة في حقنا ان كان
الى سلامة الاعضاء فهو معلوم وان كان الى امر زائد فغير معلوم فيضعف النزاع وقال ضرار بن عمرو وهشام بن سالم انها اي القدرة
الحادثة بعض القادر فالقدرة على الاخذ عبارة عن اليد السليمة والقدرة على المشي عبارة عن الرجل السليمة وقيل
القدرة بعض المقدور وفساده اظهر من ان يخفى **المقصد الرابع** اختلف في طريق اثباتها اي اثبات

القدرة الحادثة والعلم الحقيقي بها على الاشاعرة وهو انه لا يعرف ويعلم وجودها بالوجدان كما اشرنا اليه قلنا ان الفرق
بين الصاعد بالاختيار والساقط قطعا على وضع يحق فانا نجد حالة الصعود امرا نانسا بها دون حالة السقوط وكذا نجد
تفرقة ضرورية بين حركة الارتعاش وحركة الاختيار وقال الجبائي من المعتزلة هو اي طريق اثباتها انا نرى الفعل اي نيسر من بعض
الموجودين دون بعض فاذا علمنا تيسر الفعل من موجود وتعذره من غيره علمنا ان الاول قدرة دون الثاني قلنا لم من
الفعل قادر عندكم على الفعل ومعلوم قدرته عليه ولا يتأتى منه الفعل حال كونه ممنوعا منه بل يتعذر عليه فلا يختص طرفاها
ماي الفعل قال الجبائي ماي الفعل منه اي الممنوع بعد ارتفاع المانع قلنا فالعاجز ماي منه الفعل بعد ارتفاع
المانع وهو العجز فيلزم ان يكون العاجز قادرا فان قال القدرة مصححة للفعل لا موجبة له ولا شك ان الممنوع موصوف
بما يصححه الا انه يتخلف عنه الفعل لمانع بخلاف العاجز اذ ليس معه ما يصحح الفعل قلنا المعلوم بلا شبهة هو ان الفعل يتعذر
عليهما معا اما تخالفهما واذا فرض زوال المانع يتأتى الفعل منهما اما ان يكون وجود المصحح مع احدهما دون الآخر وقال ابو علي
الجبائي هو اي طريق العلم بالقدرة العلم بصحة التخصص وسلامته عن الآفات قلنا قد توجد تلك الصحة للمتخصص والقدرة له
عند اتصافه باضدادها من النوم والعجز فلا يكون تلك الصحة مشعرا بالعلم بثبوت القدرة كيف والصحة المتصف بها الاضداد
لا قدرة له اجماعا **المقصد الخامس** قال الشيخ واصحابه القدرة مع الفعل اي انما توجد حال الفعل وتتعلق به
في هذه الحالة ولا توجد القدرة الحادثة فضلا عن تعلقها به قبله اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل بل يمتنع وجوده فيه والا اي وان لم
يمتنع وجوده قبله بل امكن فلنفرض وجوده فيه اي في الحالة التي فرضنا انها حالة سابقة على الفعل لم يكن ما فرضناه
حال الفعل بل خلفه لان كون المتقدم على الفعل مقارنا له يستلزم اجتماع النقيضين اعني كونه متقدما وغير متقدم
فقد لزم من وجود الفعل قبله محال فلا يكون ممكنا اذ الممكن لا يستلزم المستحيل بالذات واذا لم يكن الفعل ممكنا قبله لم يكن
متقدما عليه فلا يكون القدرة عليه موجودة ولا شك ان وجود القدرة بعد الفعل مما لا يتصور فتعين ان يكون موجودة
معه وهو المطلوب فان قيل نحن لا ندعي ان القدرة اذا وجدت في حالة كانت متعلقة بوجود الفعل في تلك الحالة حتى يلزم امكان وجوده
فيه بل نقول القدرة في الحالة الاولى متعلقة بايقاع الفعل في الحالة الثانية ونقول تعلق القدرة السابقة بالفعل على هذا الوجه لا يستدعي
امكانه اي امكان الفعل في الحالة الاولى بل في الحالة الثانية فلا يلزم ما ذكرتم ان الفعل ليس ممكنا قبل حدوثه مع جواز كون القدرة موجودة
قبله قلنا الايقاع الذي هو اثر القدرة الحادثة في الفعل والحادث ما اهو عين الاثر ام غيره ان كان نفس الفعل لم يبق للمؤثر
في الفعل سوى حصول الاثر الذي هو الفعل ثم اي في الايقاع في الحالة الاولى لما ذكرنا من ان حصول الفعل محال قبل زمان
حدوثه وان كان غيره عاد الكلام فيه لان الايقاع حينئذ حادث فلا بد له من اثر القدرة فيه فللايقاع ايقاع آخر ولزم التسلسل
بان يكون بين القدرة والفعل ايقاعات غير متناهية وان قلتم الايقاع امر اعتباري فلا حاجة به الى ايقاع آخر لزم
اتفاق الموقع بالايقاع دون الايقاع محتاج الى مرجح قطعا وهو المراد بالتأثير والايقاع وفيما ذكرناه
حل الشبهة نظر من وجه لكن النظر المحسوس معهم قولهم حصول الفعل قبل الفعل محال فانه قد يراد به ان حصول الفعل
في زمان بشرط كونه قبل الفعل فلا كلام فيه اذ لا شك انه تناقض لاستلزامه ان يكون ذلك الفعل متقدما على الفعل

وان لا يكون متقدما عليه بل يكون معه لاستلزامه ايضا اجتماع وجود الفعل وعدمه معا لكن هذا لم يلزم من وجود الفعل في
ذلك الزمان وصح حتى يلزم امتناعه فيه بل يمتنع مع فرض كونه في ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا للعدم فيكون هذا الامتناع محالا
دون الفعل وصح بل هو ممكن في ذاته قطعا فلا يستحق الامتناع الذاتي اصلا بل الامتناع الغيري وذلك لا ينافي تعلق
القدرة به وقد يراد به معنى آخر وهو وجود الفعل في زمان عدم الفعل لانه لا يتحقق فيه مع عدمه بل زمان عدمه خلو اي خلو
ذلك الزمان عن عدم الفعل ويوصف بوقوع الفعل فيه بدله وانه غير ممتنع في نفسه والاستلزام محالا ايضا فيجوز تعلق القدرة
به قبل حدوثه على هذا الوجه وذلك الذي ذكرناه مثل القعود فانه بشرط كونه قبل الفعل لا يمكن اذ لم يوجد كذلك الشرط
للقعود زمانه في بشرط القيام اي بشرط كونه قائما قاعدا اما فكون الاجتماع محالا لا القعود في نفسه الا انه يمتنع القعود في
زمان القيام فانه لا يستحيل الى عدم القيام وبوجود له القعود وقد وافق الشيخ في ان القدرة الحادثة مع الفعل كثير من
المعتزلة كالنجار ومحمد بن عيسى وابن الراوندي وابي عيسى الوراق وغيرهم وقالت المعتزلة اي اكثرهم القدرة قبل الفعل
وتتعلق به في الحال ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه ثم اختلفوا في بقاء القدرة فمنهم من قال ببقائها كالوجود الفعل
وان لم يكن القدرة الباقية قدرة عليه اي على ذلك الفعل لامتناع تعلقها به حال وجوده لكن هي باقية الى زمان وجوده ومنهم
فانها شرط لوجود المقدور كالبنية المخصوصة شرط لوجود الاعراض المقدورة ومنهم من نفاه اي نفى البقاء وجوز
بقاء القدرة حال وجود الفعل كما جوزوا الكلام اتفقا الفعل حال وجود القدرة ودليلهم على ان القدرة وتعلقها بالفعل
انما هو قبله لا معه وجوه الاول ان تعلق القدرة بالفعل معناه الايجاد وايجاد الموجود محال لانه تحصيل الحاصل فتجب
ان يكون الايجاد قبل الوجود والجواب انه محال اوجد فوجد قلنا هذا مبني على ان القدرة الحادثة مؤثرة وهو ممنوع
وعلى تقدير تسليمه نقول الحاصل اي ايجاد الموجود بذلك الوجود الذي هو اثر ذلك الايجاد حاصل اعني تحصيل الحاصل بذلك
الوجود الذي هو موجود في زمان الايجاد مستند الى الموجد ومتفرع على الجائي والمستحيل هو ايجاد الموجود بوجود
آخر وتحقيقه ما مر من ان التأثير مع حصول الاثر بحسب الزمان وان كان متقدما عليه بحسب الذات فهذا التقدم هو المصحح
لاستعمال الفاء بينهما الوجه الثاني انه لو جاز تعلق القدرة بالفعل الحادث حال حدوثه للزم القدرة على الباقي حال بقائه
والتالي باطل اما الملازمة فلان المانع من تعلق القدرة بالباقي ليس الا كونه متحصل الوجود والحادث حال حدوثه متحقق الوجود
ايضا او نقول وجود الباقي في نفس الوجود حال الحدوث فلو تعلقت القدرة به حال الحدوث لتعلقت به حال البقاء لان
المتعلق واحد ولا تأثير لخصوصية الآوقات في احكام الاشياء قلنا الملازمة اي لزوم تعلق القدرة بالباقي لدوام
وجوده بدوام تعلق القدرة به او بفرق بين الحادث والباقي بما يصلح للفارق المذكور اعني باختصاص الوجود بعد العدم
الى المنفي اي الموجود وحده وغيره وهو الباقي ومعناه ان الحادث هو الموجود بعد العدم فلو لم يتعلق به القدرة لزم
مع عدمه وقد فرضنا وجوده هذا خلف فانه كان موجودا حال الحدوث فلو لم يتعلق القدرة بالوجود على
الوجود ولم يصح لكونه مطابقا للواقع او يقتضي دليلهم اولا لا تأثير للخصوصية الاوقات في ان المؤثر يتعلق
بالفعل واحكامه هو العلم او العالم بعدهم ثم ولم يشترطوا مقارنته بينهما للاوقات حال البقاء وان كان ذلك

مشروطا عندهم حال حدوثه وكما لا يتأثر الفعل بكون القدرة معه فاعلا فان الفعل موجود فيه اتصاف العبد بكونه فاعلا
حال الحدوث وبعده بكون الفعل باقيا عندهم لا يؤثر واتصافه بالفاعلية حال البقاء وسعيهم الى نفي مقارنة الارادة
اذ يوجبونها اي يوجبون مقارنتها للوجود حال الحدوث دون البقاء فلم يلزم من عدم المقارنة حال البقاء عدم المقارنة
حال الحدوث فكذا الحال في القدرة قال الآمدي ولو رأموا الفرق من حيث الصورة المذكورة بين القدرة لم يجدوا اليه سبيلا
الوجه السادس اي كون القدرة مع الفعل لا قبله يوجب حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدوره اذ الفرض كون
القدرة والمقدور معا فيلزم من حدوث مقدوره حدوث قدرته او من قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطل بل قدرته
ازلية اجماعا ومتعلقة في الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولو كان ذلك ممتنعا في القدرة
الحادثة لكان ممتنعا في القدرة القديمة ايضا حسب عرفكم بان الفعل في الازل غير ممكن فلا يتعلق به القدرة القديمة
قال المصنف وفيما ذكره الجواب الذي ذكره الآمدي نظر اذ فيه التزام لمذهب الخصم من وجود القدرة قبل الفعل وما ذكره في
الجواب من ان المستحيل هو كون المقدور متأخرا عن القدرة فهو مما لا يقولون به لانه في ... ان المعتزلة ادعوا وجود القدرة
قبل الفعل مع تعلقها به والمجيب سلم وجودها ومنع تعلقها فلا يكون التزاما لمقالتهم بل قولهم بوجود القدرة مع امتناع
التعلق بالطرح بابا باه البديهة ولا ... تعلق معنوي ... وجود المقدور ... بسبب القدرة
قبل الفعل مع تعلقها به ... ايضا ان الممتنع تعلق القدرة بالفعل في الازل لامتناع كون الفعل ازليا فان تعلق
اي تعلقها بالفعل قبله بزمان متناه لا ممتنع فيرد الاشكال الجبائي بحسب التعلق اذ حينئذ يكون القدرة موجودة
قبل الفعل ومتعلقة به ايضا قبله بزمان محدود كان الفعل فيه ممكنا فالصواب في الجواب ان يقال القدرة القديمة
مخالفة في الماهية للقدرة الحادثة التي تجوز بقاءها عندنا فلا يلزم من جواز تقدمها على الفعل جواز تقدم الحادثة عليه ثم ان
القديمة متعلقة في الازل بالفعل تعلقا معنويا لا يترتب عليه وجود الفعل وله تعلق اخر به حال حدوثه تعلقا حادثا
موجبا لوجوده فلا يلزم من قدمها مع تعلقها المعنوي قدم آثارها فاندفع الاشكال بحذافيره الوجه الرابع
ان كانت القدرة على الفعل معه لا قبله يلزم ان لا يكون الكافر في زمان كفره مكلفا بالايمان لانه غير مقدور له في تلك الحالة
المتقدمة عليه بل يقولوا يلزم ان لا يتصور عصيان من احد لان مع الفعل لا عصيان وبدونه لا قدرة فلا تكليف ولا عصيان
وايضا اعذار المكلف الذي يحتج بها لدفع المؤاخذة عنه بكون ما كلف غير مقدور له فاذا لم يكن قادرا على الفعل
قبله وجب رفع المؤاخذة عنه بعدم الفعل المكلف وهو باطل باجماع الامة ولو جوز تكليف الكافر بالايمان مع كونه
غير مقدور له فليجز تكليفه بخلق الجواهر والاعراض مما ليس مقدورا له فلا مانع من التكليف بهذا الحال بل يلزم كونه
غير مقدور وقد فرضناه ... قلنا يجوز تكليف ... عندنا ... تسليم جواز التكليف بخلق الجواهر
ولنا الفرق وهو ان ترك الايمان من الكافر حال كفره انما هو مقدور له والعلم ... وجوده مقدور له ... خلق
عدم الجواهر والاعراض فانه ليس مقدورا له اصلا فلا يلزم من جواز التكليف بالايمان جواز التكليف بخلقها
وبالجملة فكون الشيء مقدورا الذي هو شرط التكليف عندنا ان يكون هو او ضده ... متعلقا للقدرة او يكون

ضده متعلقا لها وهذا الشرط حاصل في الايمان فانه وان لم يكن مقدورا له قبل حدوثه لكن تركه بالتلبس بضده الذي
هو الكفر مقدور له حال كونه كافرا بخلاف احداث الجواهر والاعراض فانه غير مقدور له فعلا ولا تركا فلا يجوز التكليف
واما ما ذكروه من رفع الاعذار ووجوب قبحها فمبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وسيأتي بطلانها
فروع للمعتزلة مبنية على مذهبهم في القدرة الحادثة الاول يجوز خلو القادر عن جميع مقدوراته جوزه ابو هاشم
واتباعه مطلقا وفصل الجبائي فجوزه اي الخلو عن جميع المقدورات عند وجود المانع ومنعه عند عدمه في المباشر
دون المولد اي لم يجوز الخلو عند عدم المانع في الافعال المباشرة وجوزه في الافعال المولدة وقد مر ان القدرة
الحادثة لا تخلو عن مقدورها عند الاشاعرة الفرع الثاني انهم اتفقوا على انه ينقسم الافعال المقدورة الى ما لا يحتاج
في وقوعها الى آلة كالقائمة بمحالها اي كالافعال القائمة بمحال القدرة مثل حركة اليد والى ما يحتاج في وقوعها الى آلة كالخارجة
عنها اي كالافعال الخارجة عن محال القدرة مثل حركة الحجر بتحريك اليد وعند الاشاعرة ان القدرة الحادثة لا تتعلق
بما في غير محلها الفرع الثالث اتفقوا على انه لا شيء من متعلقها اي يستحيل ان يوجد القدرة مع انها لا تتعلق بمقدور ما
اصلا لكنهم اختلفوا في كيفية تعلقها به فقيل القدرة الحادثة تتعلق بالفعل عقيبها اي في ثاني وقت وجودها
متعلقة بالمقدور في الحالة الثانية فقط فلا تتعلق به في الحالة الثالثة الا في الحالة الثانية وكذلك المقدور في الحالة
الرابع لا تتعلق به القدرة الا في الحالة الثالثة وهكذا وقيل القدرة حال وجودها متعلقة بما بعدها مطلقا
اي في تلك الحالة متعلقة بوجود الفعل في الحالة الثانية والثالثة وما بعدها ليس يختص تعلقها بوجود الفعل
في الحالة الثانية فقط قال الآمدي ثم ان المخصصين لتعلقها بالحالة الثانية اختلفوا فقال الجبائي حال الفعل
في الحالة الاولى التي وجدت فيها القدرة دون الفعل يقال انه يفعل وفي الحالة الثانية التي هي حال وجود الفعل يقال
فعل ولا يقال يفعل حتى يحصل المناسبة وقال ابنه يقال في الحالة الاولى سيفعل وفي الحالة الثانية يفعل وقال ابن
المعتمر يقال يفعل مطلقا اي في الحالتين معا وما ذهب اليه ابو هاشم وافق قواعد العربية فان صيغة المضارع
اذا اطلقت تحمل على الغالب في الاستعمال المتبادر منها الحال وكان ابن المعتمر اختار مذهب الاشتراك والجبائي
جعلها حقيقة في الاستقبال الفرع الرابع قال ابو الهذيل العلاف القدرة على افعال القلوب معها ولا يجوز
تقدمها عليها والقدرة على افعال الجوارح يجب ان تكون قبلها قال الآمدي منع وامثالها من الاختلافات
التي اشتملها ينظر فسادها واهل النظر فيها والاشتغال بها يضيع للزمان في غير مهم فلذلك اعرضنا عنها

المقصد السادس

الممنوع عن الفعل بمنع هو قادر عليه حال كونه ممنوعا عنه عند الاشاعرة اذ القدرة عندهم
مع الفعل فلا يتصور كون الممنوع عن فعل قادرا عليه لما مر ان لا قدرة مع المنع ... فلا قدرة عليه قالوا اي يكون الممنوع
قادرا على الفعل المعتزلة وفرقوا بين العجز والمنع حيث قالوا العجز يضاد القدرة دون المقدور والمنع كالسكون
بالنسبة الى الحركة المقدورة او وجود ما هو لذا الضد اي ضد المقدور كالاعتمادات الثقيلة المولدة للحركة السفلية
المضادة للحركة العلوية وكان عدمها كان انتفاؤه شرطا من شرائط المقدور ... مثل انتفاء العلم بالفعل المحكم فانه

بعلمه فانه لا يضاد القدرة بل
يضاد وجود المقدور وما نفى ...
القدرة سواء كان ... وجودا
... للمقدور

بما في وجود الاحكام دون القدرة عليه وادعوا الفرق في الفروق بين الزمن والمقيد اي قالوا لو لم يكن الممنوع
قادرا على ما منع منه لم يكن فرق بين الزمن الذي لا يتصور منه الحركة اصلا وبين المقيد الصحيح السالم عن الآفات لكنه
عاجز لان كل واحد منهما غير قادر على الحركة والانتقال من مكانه لكن الفروق العقلية شاهدة بالفرق بينهما وليس ذلك الا
بان المقيد قادر على الحركة دون صاحبه قالوا ايضا ان الصحيح السالم عن الآفات اذا قعد كان قادرا على الحركة كما كان
قادرا عليها قبل القعود وذلك لانه لم يتبدل ذاته ولا صفته ولم يطرأ عليه ضد من اضداد القدرة حال القعود الذي هو
ضد لها فوجب بقاء قدرته قطعا والجواب عن الاول ان يقال عندنا لا فرق بينهما الا ما يعود الى جريان العادة بان
يخلق الفعل مع القدرة فيه اي في المقيد حال الارتفاع القيد فان هذا الارتفاع معتاد وعدمه اي عدم جريان العادة
بخلق الفعل مع القدرة في الزمن فان ارتفاع زمانته غير معتاد وهذا المقدار من الفرق كاف لشهادة البديهة والجواب
الثاني انا نمنع عدم تبدل صفاته حال القعود فان الله تعالى لم يخلق فيه القدرة حال كونه مقيدا وخلقها حال كونه مطلقا
ماشيا ولا حاجة لانتفاء القدرة في المقيد الى طرو ضد من اضدادها عليه بل يكفي انتفاء خلقها فيه

المقصد السابع

قال الشيخ واكثر اصحابه بناء على كون القدرة عندهم مع الفعل لا قبله انها اي القدرة الواحدة
لا تتعلق بالضدين والا لزم اجتماعهما لوجوب تقارنهما لتلك القدرة المتعلقة بهما بل قالوا ان القدرة الواحدة لا
تتعلق بمقدورين مطلقا سواء كانا متضادين او متماثلين او مختلفين لا معا ولا على سبيل البدل بل القدرة الواحدة
لا تتعلق الا بمقدور واحد وذلك لانها مع المقدور ولا شك ان ما نجده عند صدور احد المقدورين مغاير لما نجده
عند صدور الآخر وقالت المعتزلة اي اكثرهم قدرة العبد تتعلق بجميع مقدوراته المتضادة وغير المتضادة وقال اي
ثم منهم من تردد تردد ابي هاشم فقال مرة القدرة العامة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها كالاعتقادات والارادات
ونحوها دون القدرة العامة بالجوارح فانها لا تتعلق بجميع متعلقاتها من الاعتمادات والحركات وغيرها وقال مرة اخرى
كل واحد منهما اي من قدرة القلب وقدرة الجوارح تتعلق بجميع متعلقات الآخر وقال مرة بل كل واحد منهما تتعلق
بمتعلقاتها التي هي افعال القلوب والجوارح جميعا عن كلامه ما لا يؤثر متعلقا … لعدم الآلات اي يمتنع ايجاد
افعال الجوارح بالقدرة العامة بالقلب لعدم الآلات والبنية المخصوصة المناسبة لتلك الافعال وكذا العكس وقال مرة رابعة
القدرة القلبية تتعلق بمتعلقها معا دون القدرة العضوية فانها تتعلق بافعال الجوارح دون افعال القلوب وقال ابن
الراوندي من المعتزلة واكثر اصحابنا تتعلق القدرة الحادثة بالضدين بدلا لا معا واجمعت المعتزلة على انها اي القدرة
الواحدة تتعلق بالمتماثلات من جنس واحد من المقدورات على تعاقب الازمنة والاوقات مع اتفاقهم … على انه لا يتعلق بها
بل تلك القدرة الواحدة مثلان في محل واحد … واحد واختلفوا … المعتزلة يدعون … تعلق
القدرة بالضدين الفرق اذ لا معنى للقدرة الا التمكن من الطرفين اي طرفي الفعل المقدور ومن لا يكون قادرا
مع عدم الفعل وتركه الذي هو ضده ومنافيه فهو مضطر … الى الفعل … على الفعل …
عليه … التكليف … المكلف قادرا متمكنا من الفعل بعد الدعوة … الحق والثواب والعقاب

عن الافعال القلبية والقالبية واذا امتنع تعلقها بالمتضادات فتعلقها بالمتماثلات اولى واجيب عن ذلك بانه
ان اريد بكونه مضطرا ان فعله غير مقدور له فهو ممنوع وان اريد به انه مقدور ومتعلق قدرته متعين وانه لا مقدور
له غيره القدرة سواء فهذا غير ممنوع … ولا استحالة فيه ولا مشاحة في تسميته مضطرا فان الاضطرار بمعنى
امتناع الانفكاك لا ينافي القدرة الا ترى ان من احاط به بناء من جميع جهاته بحيث يعجز عن الخروج منه الى فوق فانه
قادر على الكون في مكانه بالاجماع منا ومنهم مع انه لا سبيل له الى الانفكاك عن مقدوره قال الآمدي ولعل
انما القادر على الشيء لا بد ان يكون قادرا على ضده قلنا جاز ان يكون القدرة المتعلقة بهما متعددة لا واحدة قال الامام الرازي
القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة الحيوانية وهي القوة العضلية التي بحيث متى انضم اليها
ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر ولا شك ان نسبتها
اي نسبة هذه القوة الى الضدين سواء وهي قبل الفعل والقدرة تطلق ايضا على القوة المستجمعة لشرائط التاثير منها — القوة مع
ولا شك انها اي القوة المستجمعة لا تتعلق بالضدين معا والا اجتمعا في الوجود بل ولا اي القوة المستجمعة بالنسبة الى كل
مقدور غيرها بالنسبة الى المقدور الآخر سواء كانا متضادين او غير متضادين وذلك لان الشرائط المعتبرة
في وجود المقدورات المختلفة تختلف خصوصياتها بحسب كل مقدور ولها شرط مخصوص … وجود ما ليس المقدورات المشتركة
في تلك القوة المرتبة الارادة القصد المتعلق بها شرط لوجوده … ومن مع الفعل لانه وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر
التام ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير فلذلك حكم بانها مع الفعل وانها لا تتعلق بالضدين
والمعتزلة ارادوا بالقدرة مجرد القوة العضلية فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالامور المتضادة فهذا وجه
بين المذهبين … بعض … وتوجيه ان القدرة حادثة ليس … عند الشيخ فكيف يصح ان يقال
انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة بشرائط التاثير وقد يقال ايضا يلزم من تفسيرنا هذا ان يكون اطلاق القدرة
على افرادها بالاشتراك اللفظي وليس … لانه بمفهوم القوة المستجمعة مشترك بينهما وانه …

المقصد الثامن العجز

او بالعرض … عرض موجود مضاد للقدرة باتفاق من الاشاعرة وجمهور المعتزلة خلافا
لابي هاشم الجبائي … اي العجز عدم القدرة … بوجود الواصف خلافا
للاصم فانه نفى كون العجز عرضا موجودا … على الاعراض مطلقا … كونه وجوديا … الضرورية
بين الزمن والممنوع من الفعل … النفوذ … زمنا وكونه ممنوعا … مع سلامة …
الا ان الزمن … ليس … الصفة للممنوع … الى النفوذ الضرورة … الى عدم
القدرة في الزمن … قادرا على … الامام الرازي … كون العجز …
وما … العجز … عدم القدرة … لانا نقول … محتمل … العجز …
… الاعضاء … ان القدرة هي … سلامة الاعضاء فالعجز … عن …
… الاعضاء … القدرة … السلامة … القدرة … سلامة الآلات

وسمي بالتمكن او ما هو علة له وجعل العجز عبارة عن عدم ملكة القدرة كانت القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز
ما يعرض للمرتعش ويتمايز به حركة الارتعاش عن حركة الاختيار فالعجز وجودي والعلل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى
فحكموا بكونه موجودا ثم قال الشيخ ابو الحسن الاشعري الاشبه من قوله ان العجز انما يتعلق بالموجود دون المعدوم على عكس
القدرة فالزمن عاجز عن القعود الموجود لا عن القيام المعدوم وقال ان التعلق بالمعدوم خيال محض لا عبرة به اصلا وحاصل
هذا القول ان العجز لا يسبق المعجوز عنه ولا يتعلق بالضدين على ما ذكر في القدرة وله قول ضعيف سواه ان العجز انما يتعلق
بالمعدوم دون الموجود واليه ذهب المعتزلة وكثير من اصحابنا وعلى هذا فالزمن عاجز عن القيام المعدوم لا عن القعود الموجود
وان كان مضطرا اليه بحيث لا سبيل له الى الانفكاك عنه وجواز تعلقه اي تعلق العجز بالضدين فرع ذلك الحكم فعلى هذا القول
تعلق العجز الواحد بالضدين وان لم يتعلق القدرة الواحدة بهما وذلك لان العجز يتعلق بالمعدوم ويجوز اجتماع الضدين فيه والقدرة
متعلقة ولا يجوز اجتماعهما فيه وكذا يتقدم العجز على المعجوز عنه على هذا القول واما على القول الاول فلا يسبق ولا يتعلق بالضدين كالقدرة
ومعنى القول الاول الذي هو الاصح اي العجز ضد القدرة في جهة التعلق فمتعلقهما واحد الا انه ان تعلق القدرة والقدرة
متعلقة بالموجود كما قررتم فيكون العجز متعلقا به ايضا ونظير ذلك الارادة والكراهة فانهما لما تضادتا كان متعلقهما واحدا اذ لو
لم يتحد متعلقهما لم يتضادا ومعنى القول الثاني هو الاجماع من العقلاء على عجز الزمن عن القيام مع انه معدوم قال المص
ولو قيل في الاستدلال على القول الثاني انه لم يتعلق العجز بالمعدوم يلزم عجز المتحدين بمعارضة القرآن اي يلزم ان لا يكون المتحدى
بمعارضته عاجزا عن الاتيان بمثله بل يكون عاجزا عن عدم الاتيان بمثله وانه خلاف الاجماع لان الامم مجمعون على عجزهم عن الاتيان
بمثل القرآن وخلاف المعقول ايضا لان العقل يحكم بان المعارضة مما لا يمكنهم الاتيان بها لكان [illegible] ويمكن الجواب
عن الاستدلال بان العجز يقال بالاشتراك اللفظي لعدم القدرة وهو ملكة لصفة وجودية يتعذر معها الفعل لا عن قدرة كما في المرتعش
فالزمن عاجز عن القيام بالمعنى الاول دون الثاني وعاجز عن القعود بالمعنى الثاني والمتحدون عاجزون بالمعنى الاول عن
الاتيان بمثل القرآن وكان الشيخ بنى قوله على ضدية العجز كما اشير اليه **المقصد التاسع** المقدور يجب ان يكون متعلق العلم
والارادة وللمعتزلة فيه خلاف ثم قال بعضهم يجب تعلق الارادة فلانه اي كون المقدور متعلقا للارادة حقيقة القدرة
ومقتضاها فانها صفة تؤثر وفق الارادة فيكون المقدور متعلقا للارادة قطعا ومن قال منهم يجب تعلق العلم فلان
صاحب الملكة صناعة يمتنع منه ان يصدر عنه فعل محكم متقن لا يقصده اي لا يقصد بتفاصيل الاحوال
ولو قصدها لم يوجد على تلك الوجوه من الاحكام فان الكاتب الحاذق يراعي دقائق كثيرة في الكتابة من غير قصد
اليها ولو لاحظها وقصد اليها لعاقه كثير منها واما الاشاعرة فقد حكموا بان مقدورات العباد مخلوقة له تعالى وانه
لم يتعلق بتفاصيلها **المقصد العاشر** في ان النوم ضد للقدرة فلا يكون فعل النائم مقدورا له وليس
ضدا لها فيجوز ان يفعل مقدورا فيقول بعض المعتزلة وكثير منا امتناع صدور الافعال المتقنة الكثيرة من النائم
وجواز صدور الافعال المحكمة القليلة منه بالتوجيه حسبه المجوزون [illegible] من الافعال القليلة [illegible]
لو كان لا نعلم ان في النوم لا يضاد القدرة مع كونه مضادا للعلم وغيره من الادراكات بانها والفعل

وقال الاستاذ ابو اسحق هي غير مقدورة له فان النوم يضاد القدرة كما يضاد العلم وسائر الادراكات وتوقف القاضي
ابو بكر وكثير من اصحابنا وقالوا لا نقطع بكون تلك الافعال مكتسبة للنائم ولا بكونها ضرورية له بل كلاهما محتمل بلا ترجيح قال الآمدي
تردد في القدرة حتى العلم بكونها مقدورة للنائم وجب ان لا نفرق بين افعاله وبين [illegible] حركة المرتعش ونحوها
في حق المستيقظ من غير فرق [illegible] في النائم [illegible] عند التشكيك [illegible] في حق اليقظان
[illegible] قطعنا بكون الرعشة ضرورية وكون القيام مكتسبا
في حق المستيقظ فلعل الاستيقاظ شرط في الاكتساب او النوم مانع منه [illegible] ان النوم مضاد للعلوم والادراكات
[illegible] واما النائم [illegible] واليه اشار بقوله [illegible] عند المتكلمين [illegible] جمهور من المعتزلة
المعتزلة [illegible] شرائط الادراك [illegible] النوم [illegible] الشعاع وتوسط الهواء الشفاف [illegible] واستقبال [illegible]
من الشرائط المعتبرة في الادراكات [illegible] الفلاسفة والاوهام الباطلة والمعتمد [illegible]
[illegible] الادراك [illegible] عند المعتزلة [illegible] الادراك [illegible] النوم خلاف العادة [illegible]
[illegible] الادراك [illegible] ولان النوم ضد للادراك [illegible] ادراك [illegible]
ابو اسحق ان النائم [illegible] من نوم [illegible] حدث [illegible]
من الادراكات [illegible] اليقظان [illegible] الشك فيه [illegible] اليقظان
والمرء [illegible] والفرح في الامور المعلومة [illegible] وان النوم ضد للادراك لكنه [illegible] الادراك
[illegible] اجتماع الضدين في محل واحد وقال الحكماء المدرك في النوم [illegible]
المشترك [illegible] الحس المشترك [illegible] المحسوسات الظاهرة [illegible] الحواس الظاهرة [illegible] صور المحسوسات الخارجية [illegible]
المشترك [illegible] الصور [illegible] النفس [illegible] المتخيلة [illegible] الصور [illegible]
الصور في الحس المشترك [illegible] الصور الخارجية [illegible] الخارجية [illegible]
خارجية [illegible] الحس المشترك [illegible] القوة المتخيلة المصورة والتشبيه [illegible]
[illegible] الصورة [illegible] الحس المشترك [illegible] الحس المشترك
فان [illegible] النفس [illegible] الصور [illegible] المتخيلة [illegible] العدم [illegible]
[illegible] الضبط [illegible] الضدان [illegible] واحد [illegible]
[illegible] المشترك [illegible] الصور [illegible] فينتقش النفس
الصور [illegible] الحس المشترك [illegible] ويكون ذلك
[illegible] الحس المشترك [illegible] الحس المشترك [illegible]
[illegible] العالم [illegible] السماوية و
[illegible] ما كان وما سيكون

او هو كان الان استغراقها في تدبير بدنها يعوق عن ذلك فاذا تعطلت الحواس بالنوم ادنى فراغ وربما اتصلت بها فارتسم فيها ما يليق بها من
احوالها واحوال من يقرب منها من الاهل والولد والاقليم والبلد حتى انها تطلع على مصالح الملك [illegible] ولو كانت مستعدة للاتصال بالمعقولات
لاحت لها اشياء منها ثم ان ذلك الادراك الكلي المنتقش في النفس يأخذه [illegible] الخيال القوة المتخيلة لما جبلت عليه من الحكاية
والانتقال من الشيء الى ما يناسبه او يضاده ومن التفصيل الى الاشياء المتصلة التركيب للصور المتفاصلة على وجوه مختلفة والمحاكاة
صورا اخرى جزئية ثم ان [illegible] منه محتاج الى ما هو [illegible] الوجه الكلي
التعبير وهو ان يرجع المعبر [illegible] الى ما رآه النائم من تلك الصور التي صورتها المتخيلة حتى يحصل المعبر الى الوجه
الكلي [illegible] على حسب تصرف المتخيلة والمصورة [illegible] الصعب [illegible] فيكون من الواقع المطابق لما في
نفس الامر وقد [illegible] فيقع ما رآه النائم
من غير حاجة الى [illegible] وهكذا [illegible]
[illegible] المعبر طريق الوصول الى الوجه [illegible] على الحس المشترك [illegible] النفس [illegible] الخيال
الذي هو خزانة صور المحسوسات للحواس الظاهرة [illegible] في اليقظة فان القوة المتخيلة لما وجدت الحس المشترك خاليا صورت
فيه بعض الصور بخياله ولذلك [illegible] في شيء [illegible] صورته في الخيال تراه في منامه [illegible] المتخيلة صورة
واحدة من الصور بخيالها المتعددة وينقشها في الحس المشترك فيبصر [illegible] تلك الصور [illegible] في الخيال من
من الامور الخارجة وقد يحصل ايضا بعض الصور [illegible] والذكر [illegible] النوم عن [illegible]
القبيل والثالث ما يوجبه مرض كثوران خلط من الاخلاط الاربعة او بخار فان المريض اذا ثار خلط او بخار [illegible]
الدوى [illegible] المتخيلة [illegible] التغيرات ولذلك فان الدموي [illegible] الحمرة والصفراوي يرى
النيران والاشعة والسوداوي يرى الجبال والادخنة والبلغمي يرى المياه والالوان البيض وبالجملة فالمتخيلة تحاكي
كل خلط او بخار بما يناسبه وهذا الوارد على الحس المشترك [illegible] او ما يوجبه مرض او [illegible]
من قبيل اضغاث الاحلام لا [illegible] ولا [illegible] بل لا [illegible] القدرة والنحو الاول اختلفوا
[illegible] فقط ولا يمكن [illegible] الاول [illegible] الاخرى
هو الموافق للكلام [illegible] القدرة [illegible] الاخرى فلا يقال
هو [illegible] الاخرى ولا قادر عليها [illegible] قادر على [illegible]
[illegible] قادر على [illegible] الجملة [illegible] حيث [illegible] الاقوال
[illegible] يتعلق القدرة [illegible] القدرة [illegible]
[illegible] في [illegible] مطلقا [illegible]
[illegible] القدرة الواحدة [illegible] واحدة [illegible] القدرة على [illegible]
[illegible] قدرة على [illegible] المشروط بما ذكرنا [illegible] المحال [illegible]

النوع [illegible] ان المقدور [illegible] هو حركة و [illegible] الواحد فلا يكون تعلق القدرة بحركتها
[illegible] الشرط فان قالوا [illegible] وان كان [illegible] الا انه لم يوجد [illegible] القدرة [illegible] الاعتبارات [illegible]
[illegible] القدرة [illegible] حتى [illegible] ذلك [illegible] قادر على
رفع الجمع [illegible] فقالوا [illegible] الماتن [illegible] منفصل عن [illegible]
[illegible] انه لم يوجد [illegible] القدرة [illegible]
انه لا يمكن [illegible] القدرة التي [illegible] فقط [illegible] لان المقدور [illegible] واحدة [illegible] النوع
[illegible] على [illegible] اي [illegible] فقد [illegible]
[illegible] بقدرة كل واحد [illegible] حال الاجتماع [illegible]
[illegible] قادر [illegible] مقدور واحد [illegible] جواز اجتماعهما [illegible]
[illegible] والكعبي [illegible] للبعض [illegible] فصاحبه [illegible]
[illegible] للبعض [illegible] فعلا [illegible] واحد [illegible] والاخر [illegible] ولا بد ان يكون [illegible]
[illegible] المذكور [illegible] القادرين [illegible] فلا [illegible]
[illegible] النوع الثالث [illegible] القدرة [illegible] والتوليد ايضا فالوا القدرة الواحدة قد تولد
في محال [illegible] الى جهات مختلفة [illegible] بقدرة [illegible] الى جهة [illegible]
[illegible] في محال [illegible] فلا يكون [illegible]
القدرة الواحدة [illegible] الى جهة واحدة [illegible] على [illegible]
من القدرة [illegible] القدرة [illegible]
[illegible] عدد [illegible] القدرة على
[illegible] القدرة على [illegible] ان يكون [illegible] القدرة على [illegible] القدرة [illegible]
[illegible] على [illegible] الاجزاء [illegible]
[illegible] قال الامدي هذا النوع مما اتفق عليه القائلون بالتوليد [illegible]
اذا [illegible] الواحدة [illegible] الاجزاء [illegible] واحد منها [illegible] ذلك [illegible]
لم [illegible] الانضمام [illegible] الاجزاء [illegible] الانضمام [illegible] سوى الاجتماع والافتراق [illegible]
[illegible] المعتزلة [illegible]
الافتراق [illegible] ذلك [illegible] الاجتماع وهذا الذي [illegible] الا انه [illegible] الاجتماع [illegible]
[illegible] القدرة [illegible] الافتراق
دون الاجتماع [illegible] وجود قدرة [illegible] الاول [illegible] عدد القدرة

كعدد الاجزاء ولا مخصص لبعض دون بعض كما ذكره الجبائي فانه قال الانقسام الاجزاء مانع من التوزيع لا يرد انا نجد القادر على المشي عاجزا عن المشي
بالرجل المقعد وليس ذلك الا بسبب انقسام اجزاء المقعد رجليه وهو مبني على اصله في جواز منع القادر وقد بان بطلانه
وان سلم صحة المنع فلا نم صحة التعليل بانقسام اجزاء المقعد لم لا يجوز ان يكون المنع لمنع محض بصورة القعدة او وجود
لما نحن فيه من الاجزاء المحتمة وكذا اللوق واقع منهما مع انه مانع القعد لا نزول وان تقاعدت القعدة لحلا المحتمة
فانه قال بزوال المانع يستبعد بان يوجد قدر مواز لعدد الاجزاء المنعة ومما نقلناه يتبين ان كلام الجبائي من تتمة النوع الثاني
كما هو المناسب لكن الموجود في اكثر نسخ الكتاب هكذا الرابع من الفروع قال الجبائي الاجتماع منع التوزيع للقعد فان مانع عن
المشي ليس هو قادر عليه وسواء كون القعدة من افعال [illegible] ان المعدوم مقدور حتى يتصور كون القادر على فعل ممنوعا
منه اولا لحال المنع ما بعد [illegible] الفعل الوجود لكنا بينا بطلان كون المعدوم مقدورا بانه [illegible] حتى يكون القدرة مع الفعل
لا قبله وبهذا يكون الاجتماع مانعا عن التوزيع منع الجبائي كون القادر على حمل احدهما قادرا على حمل الآخر معها وحكم بانه
ليس في [illegible] حمل [illegible] لان كون الاجتماع مانعا من الفعل يقتضي كون ذلك القادر قادرا على حمل الآخر ممنوعا منه لا كونه غير
قادر عليه **الحادي عشر** اي من مقاصد هذا النوع وكانه سهو من الناسخ فان هذا المبحث من فروع العشر للامر مقاصد النوع الرابع
فان جعل كلام الجبائي من تتمة النوع الثالث كما فعله بعضهم في شرح هذا الكتاب كان هذا فرعا رابعا وان جعل فرعا مستقلا كان
هذا فرعا خامسا واما جعله مقصدا حادي عشر فلا وجه له القدرة المحكم فيه و[illegible] بحال بعدد ونوع على التقصية و
الرفع الى جهة الفوق منهم من جوزه ومنهم من منعه للموقف من الرجحان والرفع ضروري كان يكلف عاقل تفاوت ما بينهما
وتعلم ان رفع شيء اثقل واقوى من تحريكه وعلى اي على المنع [illegible] الطانو العابد لاي له ما شيء وان جيبوا للمقصد
والمنع [illegible] قوته واحتشد القدرة المحكم فيه و[illegible] ولا كما في التحكم اذ لا وجه [illegible] الى الكاف علم القدرة الواضح
لجواز الاحتجاج لما نرد عليها **المقصد الثاني عشر** بل الحادي عشر لما عرفت القدرة تغاير المزاج من وجهين
الاول المزاج والثاني من جنس الكيفيات المحسوسة بالقوة اللامسة وذلك لان المزاج كيفية متوسطة من الكيفيات الاربع
المشهورة ومن [illegible] صرفها الا انها تكسر صفتها بالنسبة اليها فيكون نوعا وحكمها من جنس احكام هذه الكيفيات
الا انه يكون اضعف من احكامها ولا شك ان احكام هذه الاربع واثارها من جنسها ايضا فالمزاج والثاني من جنس الكيفيات
الملموسة دون القدرة فانها ليست ذكرنا الملموس او ليس اثرها من جنس هذه الكيفيات فخالفت القدرة نفس المزاج بل هي
كيفية ما يعم لها [illegible] المزاج قد [illegible] القدرة كما عند اللغوب في نحو صاحبه لغوب اعيا لصدر عنه افعال بقدرة والثاني
وهو انه مانع قدرته في تلك الاعمال والثاني لا مانع ينفي القدرة غير المزاج **المقصد الثالث عشر** بل الثاني عشر قال الامام
الرازي لفظ القوة وضعا والاصل للمعنى الموجود في الحيوان الذي يمكنه ان يصدر عنه افعال شاقة من باب الحركات [illegible]
به الوجود عند الناس من ان القوة بهذا المعنى مبدا الافعال المشقة فهو القدرة اعني كون الحيوان اذا شاء فعل واذا
لم يشأ لم يفعل واما اللازم فهو ان لا ينفعل الشيء بسهولة وذلك لان من زاول الاشياء الشاقة قد ينفعل عنها ضعف
ذلك عدم التام فعلية فلاجرم صار اللا انفعال دليلا على الشدة ثم انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك اللازم وهو القدرة والى

والى ذلك اللازم وهو اللا انفعال لم ان القوة وضعا هو كالجنس لانحاء الصفة المؤثرة في الغير وانه لازمة وهو الامكان
لان القادر لما صح منه ان يفعل وصح منه ان لا يفعل كان امكان الفعل لازما للقدرة فسموا اسم القوة الى
ذلك الجنس وذلك اللازم فيقولون للابيض انه اسود بالقوة اي يمكن ان يصير اسود وسموا الحصول والوجود فعلا
وان كان في [illegible] لانفعال الاستتباع للمعنى الذي وضع له لفظ القوة اولا كان متعلقا بالفعل فلما سموا هذا الامكان
قوة سموا الامر الذي يتعلق به الامكان وهو الوجود والحصول فعلا والمهندسون يجعلون مربع الخط قوة له كانه امر يمكن في ذلك
الخط حصوله اذا اعتبر ما ذهب اليه بعضهم من انه حدوث المربع من حركة ذلك الخط على مثله ولذلك قالوا [illegible] العامة قوى على
ضلعها [illegible] الى [illegible] بما ودونها [illegible] على [illegible] الى في الكتاب فنقول القوة جنس القدرة
والمراد هنا جنسها اي المقصود في هذا المقصد بيان القوة التي هي جنس القدرة وسوسها قال ابن سينا مبدا التغير في آخر
من حيث هو آخر [illegible] فان الى حد للمعالج النفس فانه يؤثر من حيث هو عالم بصناعة الطب في بدن نفسه
وبيانه يؤثر من حيث هو جسم منفعل [illegible] وهذا [illegible] الاول وكم من [illegible] الانسان ان هو هذا الجسم والحق
ان المعالج المؤثر هو النفس الناطقة والمعالج المتأثر هو البدن وهما متغايران بالذات [illegible] الا ان المعالج الانسان
نفسه [illegible] الاخلاق [illegible] التي هي [illegible] وانما كان هذا القيد موجبا لعموم الحد ودخول ما كان خارجا عنه
لان المتبادر من لفظ الآخر هو المغاير بالذات فلما قيد بالحيثية علم ان التغاير بالاعتبار كاف والقوة بهذا المعنى تنقسم الى
اقسام اربعة لان القادر من القوى اما فعل واحد او افعال مختلفة وعلى التقديرين اما ان يكون له شعور بما يصدر عنه
اولا فالاول النفس الفلكية والثاني الطبيعة العنصرية [illegible] والثالث القوى الحيوانية والرابع النفس النباتية قد
[illegible] وقال الامام الرازي بعض هذه الاقسام جوهر وبعضها اعراض فلا تكون القوة مقولا عليها
قول الجنس بل قول العرض العام لامتناع اشتراك الجواهر والاعراض في جنس ويقال القوة للامكان المقابل للفعل
[illegible] هذا الامكان [illegible] على الشيء الذي يتعلق به هذا الامكان مجازا وذلك لان القدرة [illegible]
[illegible] التي [illegible] العدم [illegible] الامكان [illegible] للعدم وهو الذي يقابل القوة ولم يؤثر القدرة في ذلك الاد
فهذا الامكان [illegible] للقدرة [illegible] القدرة سماه بالقوة [illegible] واما [illegible] الامكان المقابل
للفعل [illegible] للقدرة [illegible] الامام الرازي [illegible] ان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك كما نقلناه لان اللازم
للقدرة [illegible] هو الامكان [illegible] المقابل للفعل [illegible] وهذا اي الامكان المقابل المسمى
بالقوة غير الامكان الذاتي فانه اي الامكان الذاتي غير مقارن للفعل فان الاسود بالفعل يمكن [illegible] امكانا ذاتيا
وشمل [illegible] اي طرفي الوجود والعدم فانه ممكن الوجود ممكن العدم ايضا وبالعكس [illegible] هذا الامكان المقابل فانه
لا يجتمع [illegible] للفعل ولا [illegible] وجود السواد وعدمه بالقوة فان قلت قد علم مما ذكرت ان الامكان
[illegible] العدم [illegible] مقابلا للفعل [illegible] بالقوة قلت [illegible] في مثال السواد [illegible] فان الحق
[illegible] ان يكون هذا الامكان [illegible] والنطفة [illegible] صدق قولنا [illegible] النطفة بالانسان

بالقوة فتأمل وقد يقال القوة على الوصف للقدرة نفسها وبهذا الكلام ما ذكر اولا وقد يقال القوة لما به القدرة
على الافعال الشاقة ومن العيان يوهم ان القوة بهذا المعنى سبب للقدرة ومبدأ لها وليس كذلك بل الامر بالعكس فان القدرة
مبدأ لهذه القوة ففي الماحث المشرقية ان القوة بهذا المعنى لها مدارك ويشترك في المعنى الذي هو القدرة وقد يطلق ايضا
مهنا بالقدرة على الافعال الشاقة التمكن منها وقيل القوة لعدم الانفعال والقوة بهذا المعنى من الكيفيات الاستعدادية
وهي غير القدرة اذ اختصت بالاعراض من الكيفيات النفسانية **المقصد الثالث عشر** في الخلق المشهور
الرابع عشر في الخلق تصدر عنها اى تصدر عن النفس بسببها الافعال بلا روية ... ملكة
الظهور من غير ان تفكر وروية فالكيفية النفسانية اذا لم تكن ملكة لا تسمى خلقا واذا كانت ملكة ولم يكن
مبدأ الصدور الفعل عن النفس لم تسم ايضا خلقا واذا كانت مبدأ للفعل بالروية لم تكن خلقا واذا اجتمعت فيها هذه القيود
ما كانت خلقا وينقسم الخلق الى الفضيلة ... وهي ... ونقصان ... وهو ما يكون مبدأ للبدن
منها والنفس الناطقة من حيث تعلقها بالبدن وتدبيرها اياه تحتاج الى قوى ثلاث احداها القوة التي يعقل بها ما يحتاج اليه
في تدبيره وتسمى قوة عقلية ... وثانيها القوة التي بها تجذب ما ينفع البدن ويلائمه وتسمى قوة شهوية بهيمية وثالثها ما يدفع به
يضر البدن ويؤلمه وتسمى قوة غضبية سبعية ولكل واحدة من هذه القوى احوال ثلثة طرفان ووسط فالفضيلة الخلقية هي الوسط
من احوال هذه القوى والرذيلة هي الاطراف من هذه الاحوال ... اى عن الفضيلة والرذيلة اي بحسبها اي الوسط والاطراف
والفضائل الخلقية اصولها ثلث واوساط احوال القوى المذكورة والرذائل الخلقية اصولها ست من اطراف تلك الاوساط
ملكة بها من جنس الافراط ومن جنس التفريط ... كالاعتدال ... للقوة الشهوية متوسط عن الخمود الذي
هو افراطها ... والجمود الذي هو تفريطها والشجاعة للقوة الغضبية متوسط بين التهور الذي هو افراطها
والجبن الذي هو تفريطها والحكمة للقوة العقلية العملية متوسط بين الجربزة التي هي افراطها والبلاهة التي هي
تفريطها فهذه الاوساط الثلثة اصول الفضائل الخلقية ومجموعها العدالة ... احدها ... المحقق
قد ظن بعضهم ان الحكمة المذكورة ههنا هي التي جعلت قسيما للحكمة النظرية ... الحكمة العملية ... المقصود
من معرفة الحكمة ... افعال متوسطة بين افعال الجربزة والبلادة ... الحكمة العملية العامة ... المذكورة
والفرق بين العلم المذكور والملكة المذكورة ... الحكمة المذكورة ههنا ... الحكمة
الى قريب النظرية والعملية ... اولا ... الاوساط
الحكم ... للقوة العقلية العملية دون النظرية فان ... القوة ... كان ... افضليته
واعلم وان العدالة المركبة من العفة والشجاعة والحكمة تكون فضيلة ... الحكمة النظرية ...
معرفة ... والاطلاع على حقائق المخلوقات واحوالها ... والعدالة
كالنظر ... ليس ... المخلوقات ... الافعال ...
وليس ... اصل القدرة ... عند الاشاعرة والقدرة ...

منها واستناد الجانب القدرة الى الطرفين على السواء فان تعلق الاستعداد ... لا يكون متعلقا باحد طرفي الفعل
واحد الضدين **خاتمة** نذكر كيفيات نفسانية قريبة مما مر في النوع الثالث والرابع الاول ... الامور
... المحبة ... الارادة ... قد ... القاطعة ... امتثال
اوامره ونواهيه وقد يقال محبتنا الله سبحانه كمحبة ... على تصور الكمال المطلق الذي فيه ... مقتضيه
للتوجه التام الى حضرة القدس ... واما محبتنا للغير ... كمال ... او منفعة او
... المحبة ... والصديق ... الامور
عند المعتزلة ان الرضا ... ترك الاعتراض
... ترك ... عدم فعل المقدور ... قصد
... العقل والنوم ... ترك ... الافعال
ترك ... عدم فعل المقدور ... الافعال
ترك ... الذم والمدح والثواب والعقاب ... القصد ... ترك
فعلا وقيل ... الترك ... النفس ... الترك
فعل الضد ... عدم الفعل ... المقدورة ... مقدور
لانه قادر على ان يفعل ذلك الفعل ... المقدرة ... يكون
كلا الضدين مقدورين ... استعمال الترك
... الصعود الى ... الاضطرار ... الاضطرار
الصعود الرابع ... الارادة بعد التردد ... الخواطر ... المختلفة ... الآراء العقلية والشهوة
والنزوات النفسانية ... احد الطرفين ... الذي ذكرناه في ...
ما عدا ... المخصصة ... اعتقاد
النفع ... المخصص ... المخصص ... ولا ...
والعزم قد يكون ... العبارة ... القسم المخصص **النوع الخامس** من انواع الكيفيات
النفسانية ... الكيفيات النفسانية ... في هذا النوع مقصدان الاول اللذة والالم بديهيان
لان كل عاقل يدرك ... احدهما عن صاحبه ... بالفرق ... في تحصيل
ما هيتهما ... الاحساس ... العلم ... تحصيل ... الاكتساب
كما في المحسوسات ... المحسوسات شرح الاسم ... الحكماء
... اللذة ادراك الملائم ... والالم ادراك المنافر ... الملائم
هو الكمال الخاص به ... الذائقة ... المناسب للقوة السامعة

والجاه اى كالجاه والرفعة والغلبة للغضب وكادراك صفاء الاشياء واحوالها على ما هي عليه للقوة العقلية وقوله
من حيث هو ملائم لان الشي قد يلائم من وجه كالدواء الكريه اذا علم انه سبب النجاة من العطب المهلك فانه ملائم من حيث اشتماله
على النجاة وغير ملائم بل منافر من حيث اشتماله على ما ينفر الطبع عنه فادراكه من حيث انه ملائم يكون لذة دون ادراكه من حيث
انه منافر فانه الم لا لذة وبهذا ايضا ظهر فائدة قيد بحسب من تعريف الالم قال الامام الرازي وذكر ان كون اللذة عبارة عن الادراك
المخصوص لم يعرف بالبرهان فانا ندرك بالوجدان عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة هي لذة ونعلم ايضا انه حصل
ادراك للملائم الذي هو تلك الاشياء واما ان اللذة هل هي نفس ذلك الادراك او غيره وانما ذلك الادراك سبب لتلك اللذة فان
يحتمل ان يحصل اللذة نفس الشعور لذلك الادراك ام لا او انه هل يمكن حصول ذلك الادراك بدون اللذة او لا يمكن فلم يحصل من
الامور بعد فوجب التوقف فيه قال الطرازي فهلم لرمان وكذا الكلام في الالم وادراك المنافر فان قيل كيف يمكن سلب
المنافر عنه قد اختار ان تصور ماهيتي اللذة والالم وتصور الملائم والمنافر قد لعله او دعا على تقدير احتياجهما الى
دون استغنائهما عنه واننا نتصور الكيفية من الالتباس وبداهة تصورها على وجه التبع حائز كي يتم بها الاستلزام
تصور كنههما وقال بعد ذكر الطبيعة السابق لا لذة اي لعدم اللذة او يحققها موجود في الخارج بل يجاد عدمي هو زوال
الالم واليه اشار بقوله وما تصوره ما اى من اللذة انما هو دفع الالم لا الالم فانه دفع الم الجوع والجماع فانه دفع لالم
دغدغة المني لا وصف نافعا لذلك لعلم اللذة الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها اعنى زوال الحالة الغير الطبيعية الى الحالة
الطبيعية ولا يخفى جواز ان يكون ذلك دفع الالم وزوال احد اسباب اى اسباب حصول اللذة اذ بالعود الى الحالة
الملائمة يحصل ادراكها فالعود المستمر لا يوجد فاذا زال الحالة الطبيعية المستمرة عادت وان لم يطيعه حصل ادراكها
الذي هو اللذة انما اشار عنه مقاصين لجميعها اي اللذة وتذكر الفهم المذكور لا نحو دفع الالم فان من العلوم البينة ان
اللذة امر وراء زوال الالم وما بينهما انه امكن ان يحصل اللذة من ليس سوى دفع الالم وحاسة [illegible] سواه
ما نوجب اللذة دفعها شوق اليه والا لا حظ بالبال حتى يعاد ابتداء اللذة الى وجهاد تلك التي وقع لالم الشوق
اليه اذ لا امكان للشوق بدون الشعور وكذا توجبه اللذة دفعها مثل النظر الى وجه مليح والعثور على ما البغتة والاطلاع
على مسئلة علمية او حاجة فان الانسان يلتذ بهذه الاشياء ولم يكن له الم بفقدها حتى تدرك ان دفع الالم على تقدير كونه
سببا لحصول اللذة ليس سببا مساويا لها وقد يعلل انه كان مدركا للعلم بهذه الاشياء ومشتاقا اليها في خصوص
جزئياتها ومتالما بفقدانها وان لم يكن له شعور بدفع الغثا فاذا حصلت لدفع الم شاعره بعض تلك الالم
واذا حصلت جزئيات اجزاء البعض وكذا اخلا يحصل له بلا زوال الالم قال [illegible] الالم سببه الذاتي تفرق الاتصال
فقط [illegible] وهذا مذهب جالينوس [illegible] [illegible] ومولم لانه تفرق الاتصال وكذا البارد يولم بتفرق الاتصال لانه يبقى
بكثيفه وجمعه يوجب [illegible] الى [illegible] ويلزم ذلك تفرقها [illegible] والاسود [illegible] الكل [illegible]
جمعه والابيض [illegible] لشدة تفرقه والمر والحامض والحريف [illegible] التفرق والعفص والقابض يفرط
التقبض المستتبع للتفريق وكذا الحكاية [illegible] فبعضها يفرق وبعضها يكثف والاصوات القوية يولم التفريق

اليبوسة [illegible]
البياض

التابع لعنف حركة الهواء عند طلاقة القالع وبالجملة اتفق الاطباء على ان تفرق الاتصال سبب ذاتي للالم والنكرة
الامام الرازي فانه من عمواي جرح بسيف بتار شديد الحدة في الحال لم يحس بالالم الا بعد زمان ولو كان ذلك التفرق
الاتصال سببا ذاتيا قريبا لامتنع التخلف عنه وحيث يتخلف الالم عن القطع والتفرق ظهر انه ليس سببا لكن المحار التفرق الاتصال
اى حصل القطع بعد العظم لسوء المزاج الذي هو الورم وحصوله يستدعي زمانا ما وان كان قليلا فربما ينزل العضو
المقطوع بالاستحالة الى مزاج سي يحصل الالم الذي يحس به وربما اجاب الامام على الحكم من كون تفرق الاتصال سببا ذاتيا
للالم بان التفرق عدم الاتصال عما من شانه ان يكون متصلا وهو عدمي فلا يعقل ان يكون سببا ذاتيا للالم الذي هو وجودي بالغرور
واجيب ايضا عن ذلك بان المتغذي يداخل الغذاء لجميع الاجزاء ولا يتصور ذلك الدخل الا بتفرق يحاس الاجزاء فالغذاء انما يحصر
من المتغذي بالفعل بان تفرق اتصال اجزاء المتغذي ويتوسط بينهما ويشتبه بها والاعتداء حاصل لجميع اجزاء المتغذي اكثر الاوقات
فيكون التفرق حاصلا لاكثر الاجزاء اكثر الاوقات فيجب ان يعلم المتغذي وليس كذلك لانا المتغذي لا يجد الما اصلا فلا يكون التفرق
مولما بالذات وكذا نقول ان النمو لا يحصل الا بتفرق الاتصال مع انه غير مولم بل نقول ان اعضاء البدن لا يشك انها دائما في تحلل
ولا معنى له الا ان ينفصل عن العضو ما كان متصلا به وليس هذا التحلل مختصا بظاهر العضو وباطنه وذلك الا المحلل ريح الحرارة
السارية في العضو وباطنه فيكون تفرق الاتصال شاملا لظاهره وباطنه واعاقه مع انه لا الم فيه فان قيل التفرق الحاصل من
التغذي والنمو والتحلل تفرق في اجزاء صغيرة جدا فلصغر هذا التفرق لم يحصل الالم قلنا اي كل واحد من هذه التفرقات
وان كان في صغير الاجزاء الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا الا ان تلك الامور الموجبة للتفرق اكثر من اجزاء البدن دون بل
حاصلة في جميع الاجزاء فالتفرق الناشي منها يعم الاجزاء كلها فلو كان مولما بالذات لعم الالم الاعضاء باسرها لا انما يكمل التفرق
مولما الا ان الالم فيها لما استمر [illegible] لاجل الكيفيات المستمرة لانا نقول لا نعني بالالم الا الشعور الخصوص الذي يجده الحي
من نفسه فاذا لم يحس به مع سلامة الحس والتوجه على ادراكه ذلك عدمه قطعا فان قيل الحس شاهد بان تفرق الاتصال
مولم قلنا تفرق الاتصال مستعقب لسوء المزاج الذي هو المولم بالذات فان اختلاط العناصر اذا زال بالتفرق عاد طبيعة
كل منها الى اقتضاء الكيفية الخارجة عن الاعتدال الذي للمزاج التي هو طباعها لا التفرق العدمي فلا مانع من جعل العدمي
سببا للموجود واجيب الملخص بوجهاء الثاني وهو ان الفلاسفة متفقون على ان الكيفيات في الصور الحادثة في الاجسام
الى تحت كرة القمر انما يحدث عن مبدء عام الفيض وانما يختلف الاعراض والصور في تلك الاجسام لاختلافها في الاستعداد الجسم
المركب يختص بصورة او كيفية لان مزاجه افاده استعدادا لقبول تلك الصورة او الكيفية من واهب الصور فعلى هذا يكون
السبب القريب للذة والالم هو واهب [illegible] المزاج لا التفرق وما دام [illegible] للالم سببا او [illegible] السبب القريب للالم
او ان احد [illegible] تفرق الاتصال [illegible] ذكره [illegible] وانها هو سوء المزاج وهو على قسمين متفق ومختلف فالمتفق مزاج
غير طبيعي يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه حتى يصير كانه المزاج الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي يرد
عليه لا يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرج عن الاعتدال والمولم من هذين هو المزاج المختلف لا المتفق ولان سوء المزاج المختلف
[illegible] العفونة [illegible] بل تلك [illegible] اشد ايلاما من [illegible] الكرح [illegible] ان المولم تفرق الاتصال فقط

يولم

لم يكن الا وكذلك بخلاف سوء المزاج المتفق فانه لا يولم وقد اعلم ترى ان في وقت اما انيته فان حرارة المدقوق اكثر من حرارة
صاحب الغب بكثير لان حرارة الدق مستقرة في جوهر الاعضاء الاصلية ومتمكنة لها وحرارة الغب واردة من محل وهو
خلط صفراوي على اعضائه على مزاجها الطبيعي حتى لو انحى عنها ذلك الخلط كان تنطفي على امزجتها الاصلية والثاني لكون
الم حرارة الغب [illegible] دون الاول كان صاحب الغب يجد التهابا شديدا ويضطرب اضطرابا عظيما دون المدقوق واما
لميته فان الاحساس شرطه مخالفة الكيفية للحاس وكيفية المحسوس اذ لو اتفق في كيفيتهما الاصلية بالحاس كيفية المحسوس
فلا يكون هناك احساس لكونه مشروطا بالتأثر دائما لكون الكيفية المنافرة في العضو وازال ذلك المتمكن كيفية العضو
الاصلية كما في سوء المزاج المتفق [illegible] عرف فليس ثم كيفيتان حتى يلزم فعل وانفعال فلا احساس ولا الم والذي
هو بملك الكيفية لونه فلا يكون هناك الم واما في سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية باقية مع كيفية الواردة فيحصل [illegible] فانه
والاحساس بالمنافي الذي هو الالم ولذلك [illegible] ولان شرط الاحساس التأثر لم يوجد في المتفق الم والمنافي فان المحسوسات
اذا استمرت زمانا يضعف الشعور بها مستدرجا [illegible] كاستمرارها تنقل الى [illegible] الكيفية للحاس فتضعف التأثر
والاحساس بها حتى [illegible] ما [illegible] بان المستمر [illegible] حصول الموافقة بين كيفية الحاس والمحسوس وان [illegible] على
ما ذكرناه [illegible] الحمام فانه عند دخوله فيه يستحر [illegible] ثم [illegible] ذلك [illegible] الكيفية
الاخرى او البنفسه [illegible] الحمام [illegible] وصار كيفيته [illegible] موافقة الكيفية [illegible] لا يدرك المحسوس [illegible]
استبرى [illegible] بمحو [illegible] الاجل [illegible] **المقصد الثالث** الصحة [illegible] ذكره [illegible] في الفصل الاول
من القانون [illegible] سبيل [illegible] الصحة [illegible] يصدر عنها [illegible] لاجلها
وبواسطتها الافعال الموضوعة لها سليمة [illegible] وهذا التعريف يعم نوعيها [illegible] صحة الانسان وسائر الحيوانات
وصحة النبات ايضا [illegible] الفعل الصادر [illegible] الموضوع [illegible] افعاله [illegible] الجذب والهضم
والتغذية والنمو والتوليد سليمة [illegible] يكون صحيحا [illegible] الصحة [illegible] بالحيوان او بالانسان فقال الصحة ملكة
لبدن الحيوان [illegible] الانسان [illegible] الكلام [illegible] الاول [illegible] واما الثاني
فقد ذكره في الفصل الثاني من [illegible] قاطيغورياس من منطق الشفاء فانه قال [illegible] الحيواني يصدر عنه
لاجلها افعاله الطبيعية [illegible] الطبيعي [illegible] الاختلاف فيها واما العموم [illegible] الاعتداد [illegible]
الى [illegible] ذكره في الفصل [illegible] من التعليم الاول من الفن الثاني من كتاب القانون [illegible] الصحة [illegible] الانسان
وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سالمة واورد الامام الرازي [illegible] جعلها اي جعل الصحة ملكة او حالة [illegible] الكيفية
النفسانية سوء الاحوال [illegible] المرض [illegible] الكيفيات النفسانية ولا يكون الصحة [illegible] فانا قلنا ان المرض
ليس [illegible] اجناسه [illegible] المندرجة تحتها باتفاق الاطباء ثلاثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال [illegible]
لا يكون [illegible] الكيفية المحسوسة [illegible] مقدار الوضع او عدم فان سوء المزاج الذي هو [illegible] اذا صار احد الكيفيات
الاربع ازيد او انقص [illegible] الافعال [illegible] الامور [illegible] الكيفية [illegible] عرضا [illegible] والبدن

فان جعل المرض الذي هو سوء المزاج عبارة عن تلك الكيفية كان تعال [illegible] تلك الحرارة [illegible] الكيفيات المحسوسة
وان جعل عبارة عن كون تلك الكيفية [illegible] كان من باب المضاف وان جعل عبارة عن اتصاف البدن بها كان من مقولة
الانفعال [illegible] من هذه الاقسام الثلثة على الاول فلذلك حكم بان سوء المزاج من المحسوسات واما سوء التركيب فهو عبارة
عن مقدار او عدد او شكل او وضع او انسداد [illegible] وليس شيء منها من الكيفيات النفسانية [illegible]
الامور [illegible] من قبيل المضاف [illegible] اتصاف البدن [illegible] مقولة ان ينفعل [illegible] منها على اعتبار الوضع
سوء التركيب واما تفرق الاتصال فظاهر انه امر عدمي فلا يكون كيفية نفسانية [illegible] عند الاطباء
[illegible] والمقصود ان انواع المرض [illegible] الامور المذكورة [illegible] الافعال [illegible]
اي من الكيفيات المحسوسة او الوضع والعدد [illegible] نفسانية فلا يكون [illegible] سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال [illegible]
النفسانية فلا يكون المرض الذي هو [illegible] فلا يكون الصحة [illegible] الا انما يكون [illegible] عن [illegible] وجود مقابلة
للامور التي [illegible] وهي [illegible] والاعتدال [illegible] والاتصال [illegible] عن امور عدمية [illegible] تلك الاشياء المسماة
بالمرض وعلى التقدير [illegible] الصحة [illegible] الكيفيات [illegible] الموجودات [illegible]
وجعل الصحة [illegible] ذلك [illegible] واورد الامام الرازي في المباحث المشرقية [illegible] الحد
ذكر الصحة [illegible] واجاب عنها ايضا الاول [illegible] وانما يكون الكيفية النفسانية التي هي الصحة او الحالة
[illegible] الملكة [illegible] الاخلاف [illegible] او لان الملكة [illegible]
والعلم [illegible] الذهن وان كان [illegible] الوجود [illegible] في [illegible] اضطراب [illegible] الفعل وصحة
الموضوع والى الصحة [illegible] يصدر عنها الافعال [illegible] الملكة [illegible] الموضوع [illegible]
ان [illegible] الموضوع ولا يكون [illegible] الفعل [illegible] صدور [illegible]
[illegible] الموضوع [illegible] الفعل السليم [illegible] صدور الفعل السليم [illegible] لاجلها
وبواسطتها [illegible] الافعال [illegible]
الموضوع [illegible] ما ذكرناه [illegible] السليم هو الصحيح [illegible]
[illegible] في الصحة [illegible] قلنا [illegible] البدن [illegible] صحة الافعال [illegible]
الافعال المحسوسة [illegible] الصحة [illegible] المحسوس [illegible] فلا اشكال
[illegible] ذكرناه من الصحة [illegible] فالمرض خلاف الصحة [illegible] الافعال
على الموضوع [illegible] سليمة [illegible] انواع الامراض الحيوانات والنباتات [illegible]
الصحة بالحيوان او بالانسان وان [illegible] على [illegible] ذكر [illegible] الكيفيات [illegible]
[illegible] الصحة تقابل التضاد [illegible] القانون ان المرض [illegible] الفصل [illegible]
قاطيغورياس [illegible] الفصل الثالث [illegible] المقالة [illegible] ان المرض [illegible]

ليست الا قوله من حيث هو جراح او الم وهذا يدل على ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وفي المباحث المشرقية ان تخصيص
من كلامه ان في هذا نظر لان المرض ان كان الاول عدم الامر الذي كان مبدأ للافعال السليمة وثانيهما فساد الافعال الخاصة فان كان
الاول وجها كان التقابل تقابل العدم والملكة وان جعل الثاني وجها كان التقابل من قبيل التضاد وهو الاظهر لان علة المرض
في المرض بعدم سلامة الافعال فذلك يكون عدم الصحة المقتضية للسلامة وان اشتمال آفة وجودية فلا بد من ثبات بحيث
نقيضها وكان من هناك نتردد في ذلك فلا واسطة بينهما اي بين الصحة والمرض الموصوفين بعض من النوع من الاقوم
على التمويه والاقناع في الكيفية التي بها تصدر الافعال عن موضوعها ان تكون افعاله سليمة او غير سليمة كالاول الصحة والثانية المرض
واثبت جالينوس بينهما واسطة وسماها الحالة الثالثة كالناقه ومن صح بعض اعضائه آفة او مرض من كان شيخ
وبعضها كالصنف الاصح والمرض وانت تعلم انه لو كان اثبات الواسطة بينهما انما هو لعدم اعتبار شروط التقابل من اتحاد
المحل والزمان والجهة ونعلم انه اذا روعي شروط التقابل بين الصحة والمرض فلا واسطة بينهما اصلا لان العضو الواحد في
زمان واحد من جهة واحدة لا يخلو اما ان يكون فعله سليما او غير سليم فلا تتصور واسطة بين الصحة والمرض الموصوفين علم انه اذا روعي
الشرائط المعتبرة في التقابل وكذا الكلام في نفي الواسطة فانما هو لعدم اعتبار انتفاء الواسطة بينهما باعتبار شرائط التقابل
فانه اذا اهملت من شرائط التقابل وعلمها معا وجب ثبوت الواسطة بينهما فان ابن سينا مرض بين الصحة والمرض بسطا للوجهين
والامر فيه سهل الشرائط التي يمكن ان تراعى فيما له وسط وما ليس له وسط وتلك الشرائط ان يعتبر موضوع واحد بعينه
في زمان واحد ويكون الجهة والاعتبار واحدا وح وان جاز ان يكون كلا الوصفين فيهما كان ثمة واسطة والافلا
وان فرض انسان واحد واعتبر عضو واحد وزمان واحد فلا بد ان يكون اما معتدل المزاج مستوي التركيب
تكون فعله سليما واما ان لا يكون كذلك فلا واسطة الا ان يحد الصحة والمرض بحد لا يشترط فيه شروط الا جانبها على ان يشترط
في حد الصحة سلامة جميع الافعال من جميع الاعضاء في كل عضو فيمن يكون فعله تاما وفي كل وقت وجميع
حد المرض بمن وان لا يكون بها استعداد بعض ان زوال فحينئذ الثانية والطفل و يشترط في حد المرض
ان جميع الافعال او بعض الاعضاء في الاوقات شيء من الامور المذكورة فحينئذ ثبت الواسطة قطعا الا ان النزاع
يكون لفظيا

الفصل الثالث

في فصول الكيف في الكيفية المختصة بالكميات وفيه مقصد الى آخره
اي الكيف المختص بالكمية عارضة للكم اما وحدها فللمنفصلة كالزوجية والفردية العارضتين للعدد والكون
الاولية والتركيب سائر الاعراض الذاتية للعدد والمنفصل كالتثليث والتربيع اي كالمثلث والتربيع العارضين
للمثلث والمربع وكذا التخميس والتسديس وغيرهما من اقسام العارض للسطوح المنقسمة الاصلية واما مع غيرها فالخلقة
فانها مجموع شكل وهو عارض للكم المتصل من حيث انه محاط بحد واحد او اكثر مع اعتبار لون فالامام الرازي جعلها
النوع من الكيف الكيفية التي يوصف اولا وبالذات الكميات توسطها النوع وقد علم ذلك مكونه لما لم تعمم الشكل
العارض للمقدار واما لون الخلقة فانما هو بواسطة جرمية الذي هو الشكل فان قيل الخلقة عارضة للجسم الطبيعي اولا
لم يكن خلقة قلت العارض للكمية انما بعرض الماء من حيث انه كمية مخصوص وكلا القسمين عارض

للكم ثم ان اللون ان عرض لون وكلاهما من الخلقة حاملة الاول هو المقدار فالخلقة عارضة للذات بالكم فلا ينبغي
هذا ان يكون اللون والضوء داخلين في هذا النوع من الكيف لانه حاملهما الاول هو السطح او اللون واللون والضوء في عمق
الجسم وقد يقال اللون قد يكون فاقدا في اجزاء الجسم وكذا الضوء المضيء بالذات كالشمس فلا يختصان بالسطح والمتبادر
قوله وكالزاوية ان الزاوية كالخلقة انها مركبة من الكيف المختصة بالكميات مع غيرها وليس كذلك كما دل عليه قوله
فانها هيئة احاطة الضلعين بالسطح ملاقيه ملتقيان لا باستقامة كالزاوية في تلك الهيئة لا الامر المركب من تلك الهيئة والضلعين
والسطح كما يوهم كلام وقيل فحولة هذا ان ذكره تعريف الزاوية المسطحة وقد يطلقها المتناول الزاوية المجسمة
وتحقيقه ان الزاوية المسطحة عارضة للسطح عند ملتقى خطين يحيطان به من غير ان يتحدا خطا واحدا فانهما اذا
اتصلا خطان على نقطة وسطح من غير ان يتحدا كذلك عرض لذلك السطح عند ملتقاهما هيئة اتحادية بينهما من حيث المتصلين
في الزاوية وقد يطلق الزاوية على مقدار في الزاوية كما يطلق الشكل على الشكل وليس يعتبر في تحقيقها احاطة
ذلك السطح احاطة تامة بل ربما امتنع احاطتها به كذلك كما اذا كان الخطان مستقيمين ولا يعتبر ايضا ان يكون
هناك خط آخر يحيط معهما به ولا ان يكون ذانك الخطان متناهيين او غير متناهيين فبعرض او طول بخلاف
الشكل اذ لا بد فيه من الاحاطة التامة فالشكل العارض للمثلث هو في قديم اضلاعه الثلاثة وكل واحد من زواياه هو هيئة
في ضلعين فقط وقولنا من غير ان يتحدا احتراز عما اذا اتصل قوسان على نقطة وصارتا قوسا واحدا واما قوله
لا باستقامة فمستغني عنه اذ لا احاطة اصلا مع الاستقامة ثم ان المراد على التعريف المذكور من قوله الكيف و
منهم من جعل الزاوية من مقولة الكم لقبولها التفاوت والتساوي واما اي ولانها توصف بالاصغر والاكبر وتكون بها نصفا
وثلثا للزاوية اخرى ولا شك ان عروض الصفات اعراض ذاتية للكم فتكون الزاوية كما والكلام في الخطين بها بالسطح
احاطة خطين ملتقيان عند نقطة من غير ان يتحدا خطا واحدا والجواب انك بهذا الاستدلال الا تمام ان لو ثبت عروض
ذلك التفاوت والتجزي لها اي للزاوية بالذات حتى يلزم كونها كما فانه ممنوع بل عروضها لما يجوز ان يكون لانها اي الا من هذا
الموضوع الذي هو الزاوية عارض للكم كما في الشكل فانه يعرض له ذلك بواسطة موضوعه الذي هو الكم ويعطله اي
يبطل كون الزاوية من الكم انها تبطل بالتضعيف وشدتهما العامل في كلها يبطل التضعيف من الواحد لحسب
لا ينبغي هناك زاوية اصلا واما التضعيف فقد لا يبطل المنفرجة ولا الحادة التي هي اصغر من نصف قائمة اذ لو كبر شيئا ذكور
ان ينبغي هناك زاوية في جهة الاخرى من الخط الآخر نعم يلزم من تضعيف المنفرجة بطلان بعضها وكذا الحادة ملك الحادة
اذا تضعف مرارا وقد يكتفى بذلك في الاستدلال لان الكم اذا ضعف لم يبطل شيء بل يزداد ابدا وهاهنا اعتراض
الزاوية لحسب شيء انها لا تقبل الانقسام على موازاة الوتر وان الخطوط الواصلة بين ضلعيها تحدث مثلثات بعضها
اصغر او اما كما يشهد به الحمل الصحيح واتفق المهندسون على قاطبة ومنهم من جعل الزاوية من الاضافة وقال
هي ما بين خطين من غير ان يتحدا وبطلانه ظاهر فان الناس لا يوصف بالصغر والكبر بخلاف الزاوية ومنهم من جعلها من مقولة
الوضع وذهب جماعة الى انها امر عدمي اعني انتهاء السطح عند نقطة مشتركة بين خطين يحيطان به وهذا ايضا فاسد

وما الحق في بطلانها ان يعترض ان التضعيف في ذلك لو كان فكلاهما في ان التضعيف لا يبطل ذلك الكون الزاوية العدم والحالات الاكوان من الكم ولا يكون ويطلق الزاوية من الكم ايضا ولو ابطل الا التضعيف يرد في لم يثبت البطلان الزاوية على الوجه ان كان وجوده بعضها فاطل الزاوية لما لا تنتفي عن شيء هناك الزاوية اصلا
مع

اوردها بعضهم في رسالة صنفها لتحقيق الزاوية وما يتعلق بها **المقصد الثاني** قال المهندسون الخط المستقيم خط
تقع النقط المفروضة فيه كلها متوازية اي على سمت واحد لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض وقالوا انه اذا اثبت احد
طرفيه على حاله وادير الخط المستقيم على سمت واحد حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الدائرة وهي شكل اي سطح يحيط
به خط في وسطه نقطة كل الخطوط الخارجة منها اليه اي الى ذلك الخط متساوية فتلك النقطة مركز الدائرة وذلك
الخط محيطها والخطوط الخارجة منها اليه انصاف اقطارها والخط المستقيم الخارج من المركز الى المحيط من الجانبين قطرها وهو منصف
لها ثم اذا اثبت قطر نصف الدائرة على وضعه وادير نصف الدائرة حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الكرة وهي جسم يحيط به سطح
في وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه اي الى ذلك السطح متساوية فتلك النقطة مركز الكرة وذلك السطح محيطها وتلك الخطوط
انصاف اقطارها والمستقيم الواصل من المركز الى المحيط من الجانبين قطرها واذا اثبت احد اضلاع المربع المتوازي الاضلاع وادير
ذلك المربع حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الاسطوانة والعبارة الظاهرة ان يقال اذا اثبت احد اضلاع سطح متوازي الاضلاع
وادير حصلت الاسطوانة المستديرة وهي شكل يحيط به دائرتان متوازيتان من طرفيه هما قاعدتاه ويصل بينهما سطح مستدير يرتسم
وسطه خط موازٍ لكل خط يفرض على سطحها بين قاعدتيه وذلك لان الخط المتوسط هو ذلك الضلع المثبت والسطح الواصل بين
القاعدتين انما ارتسم من الضلع الآخر الموازي للثابت كما ان القاعدتين ارتسمتا من الضلعين الباقيين المتوازيين فلذلك كانتا متوازيتين
واذا اثبت الضلع المحيط بالقائمة اي احد ضلعي القائمة من المثلث وادير المثلث حتى يعود الى وضعه الاول حصل المخروط المستدير
وهو جسم احد طرفيه دائرة هي قاعدته والآخر نقطة هي راسه ويصل بينهما سطح يرتسم عليه ما يفرض على ذلك السطح الخطوط الواصلة
الى محيط الدائرة وتلك النقطة مستقيمة واعلم ان ما نقلته عنهم انما ذكروه لتسهيل تحصيل الامور الا ان وجودها في
انفسها يتوقف على هذا الطريق كيف والخط عندهم عرض حال في السطح الحال في الجسم فلا يمكن حصول السطح بحركة الخط الا اذا فرض في الوجود
والحصول الجسم من حركة السطح الذي عرض ومن هذا القبيل ما قيل اذا فرض خطان يتحرك احدهما على الآخر على سمت واحد
حصل الخط المستقيم واذا اثبت احد طرفيه وتحرك الخط حاصلا فيه قبل ان يصل الى وضع الاستقامة حصل المثلث واذا فرض تحرك
خط على مثله بحيث يكون ما ما عليه اما حصل المربع الذي هو في اصطلاحهم سطح متساوي الاضلاع قائم الزوايا قال
المصنف وهذا الذي ذكره المهندسون من الخطوط والسطوح على ما امور وهمية لا يعلم وجودها في الخارج وعليها مبني
الذي يدعون فيه النقص وقد عارضه مثل الرابع وجود ما في مواضعها وان سلم كونها امورا وهمية فلا بأس اذ ذكر من احكامه
بعضه الامر اي العدد والمقدار الحاصل الجسمي لعبارة لذا احكام صادقة بلا شبهة ولا بد كونها يقتضي قعدة بل ركونا
كالحاصل الحاصل الهندسية عليها من يزاولها قال بعض الاذكياء معرفة احوال الموهومات قلنا ان الموهومات قد تكون عارضة
للاعيان الموجودة محصلة لتلك الاعيان فتثبت لتلك الاحكام مطابقة للواقع وقد تستند الاحكام الامور الوهمية على احوال الاعيان
العينية ولا يخفى من ذلك على من له شعور براسه على الهندسة من احكام الهندسة **تنبيه** على ما يرد على حصر الحالة
من الكيفيات المختصة بالكميات وسوى ما اعتبر من انواع المقولات العشر لاعدام بحث واحد منها فقط ولو اعتبر
المركبات من المقولات وانواعها حصلت مقولات غير متناهية غير محصورة بل كثيرة جدا تحت الاول واما الخلقة

بينهما شناة وتلك اللطافة مع ما وجد ايضا انواع غير منحصرة مما ذكرت من انواعها حصلت التراكيب الممكنة فيما يمكن
الانواع كانه من تركيب الاقسام الاربعة التي للكيفية بعضها مع بعض وعلى هذا كان ينبغي ان لا يعد الخلقة من الكيفيات
المختصة بالكمية لكونها مركبة من نوعين مختلفين ولكنهم قالوا الخلقة انما اعتبرت جملة ما ظهر في هذا النوع باعتبار وحدة
عرضت لمجموع الشكل واللون بحيث انهما لا يكادان يتصفان بالحسن والقبح يعني ان الشكل اذا قارن اللون
حصل منهما وحدة اعتبارية بحيث يقال للشيء انه حسن الصورة او قبيح الصورة وسموا الحسن والقبح بحسن الصورة
عن الحسن والقبح العارضين للشكل وحده او للون وحده قال المصنف وهذا غير واضح لانهم ان ادعوا ان بين الشكل واللون
وحدة حقيقية منعناها وان اكتفوا بالوحدة الاعتبارية جاز اعتبارها في كل امرين مجتمعين وقد يقال قد اعتبر الوحدة
بينهما في عرف الناس حيث عبروا عنهما بالخلقة ووصف الشخص بحسبها بحسن الصورة وقبحها فلذلك عدوها كيفية
واحدة فيجوز ما عرفت ولم يحتج الى اطالة ذكرها فاكتفينا **الفصل الرابع** من فصول الكتاب الكيفيات
الاستعدادية وهي اما استعداد نحو القبول والانفعال وتسمى ضعفا ولا قوة كالممراضية واما استعداد نحو الدفع واللا انفعال
وتسمى قوة ولا ضعفا كالمصحاحية واما قوة الفعل كالقوة على الصراع فليست من الكيفيات الاستعدادية كما ظنه
قوم وجعلوا اقسامها ثلاثة فان المصارعة يتعلق بعلم بهذه الصناعة وصلابة الاعضاء لئلا تنثني بسرعة ولا
يمكن عطفها بسهولة ويتعلق بالقدرة على هذا الفعل وشيء منها اي من هذه الثلاثة التي يتعلق بها المصارعة ليس من
الجنس الذي هو الكيفية الاستعدادية لان العلم والقدرة من الكيفيات النفسانية وصلابة الاعضاء من الكيفيات الملموسة
على ما مر **المرصد الرابع** من مراصد الموقف الثالث في الاعراض النسبية اي المقولات النسبية وفيه مقدمة لبيان انها موجودة
في الخارج اولا وفصول لبيان مباحثها تفصيلا على وجه اعم الابتناء على رأي المتكلمين وبناء على رأي الحكماء
المقدمة اثبت الحكماء المقولات النسبية وانكرها المتكلمون الا الاين فانهم اعترفوا بوجوده وانكروا وجود ما
عداه منها لوجوه الاول لو وجدت الاعراض النسبية لزم التسلسل في الامور الموجودة اما اولا فلان من الاعراض
لابد لها من محل قطعا ضرورة ان محلها يتصف بها فلها اليها نسبة بالمحلية والاتصاف وتلك النسبة ايضا موجودة على ذلك
التقدير ونعود الكلام فيها بان يقال تلك النسبة ايضا لها محل يتصف بها فلها اليها نسبة ثالثة موجودة وهكذا
الى ما لا نهاية له فهذا تسلسل واما ثانيا فلان لوجودها الزائد على ماهيتها لما مر اليها نسبة هي اتصافها بالوجود
وتلك النسبة ايضا موجودة على ذلك التقدير فلوجودها اليها نسبة ثالثة وهكذا وهذا تسلسل ثان واما ثالثا
فلان لاجزاء الزمان بعضها الى بعض نسبة بالتقدم والتأخر فلو كانت النسب موجودة في الاعيان لكان التقدم
والتأخر موجودين مع موصوفيهما ومع المتقدم متقدم فيكون المعدوم الموجود مع الزمان المتقدم متقدما
على المتأخر الموجود مع الزمان المتأخر فللمتقدم تقدم آخر وهكذا للمتأخر تأخر آخر فهنا تسلسل ثالث ايضا
الوجه الثاني لو وجدت النسبة لوجدت الاضافة لانها من النسب لكونها نسبة متكررة ولا تحقق لها بدون وجود
النسبتين المجتمعين ومن اقسام الاضافة التقدم والتأخر فيوجد التقدم والتأخر من اجزاء الزمان معا وانه باطل

قطعا الوجه الثالث لو وجدت النسب في الخارج لزم اتصاف الباري بها بالحوادث لانه مع كل حادث اضافة الى انه موجود معه
ولو قبله اي قبل الحادث فله اضافة اخرى الى انه متقدم عليه ولو بعده اضافة الى انه متأخر عنه وهذه الاضافات حادثة
لان التي مع الحادث او بعده فلا شبهة في حدوثها واما التي قبله فقد زالت بعد وجوده والقديم لا يزول واجيب بانها اي الاعراض
النسبية [illegible] والصواب [illegible] المحقق [illegible] ذكره في الحكاية [illegible] وجود ما
ادعى [illegible] وحكم بوجودها [illegible] دفعا للتسلسل [illegible] لازم [illegible] بعضها
ببعض ولا مخلص [illegible] برهان التطبيق [illegible] وجود الامور النسبية بان كون السماء فوق الارض وتقابل الشمس
لوجه الارض واشباه ذلك من النسب [illegible] ضرورة اي نعلم بالضرورة انها امور حاصلة سواء وجد هناك فرض فارض واعتبار معتبر
او لم يوجد والعاقل ان نقول ان ادعيتم ان الفوقية مثلا موجودة في الخارج [illegible] فهو ممنوع [illegible]
الفرض فهو وان قلتم السماء موصوفة بالفوقية في الخارج فذلك لا يستلزم وجود الفوقية لجواز اتصاف الاعيان الخارجية
بالامور العدمية فان زيدا اعمى في الخارج وليس العمى بموجود في الخارج [illegible] ذلك ايضا بان الشيء قد لا يكون فوقا
ثم يصير فوقا فالفوقية التي حصلت بعد العدم لا يكون عدمية والا [illegible] حصول الفوقية
بعد ما لم يكن عبارة عن اتصاف الشيء بها بعد ما لم يكن متصفا وذلك لا يستلزم وجودها [illegible]
انا نمنع كون [illegible] النسب موجودة في الخارج [illegible] سلب الموجبة [illegible] فان [illegible] الاضافات
والنسب امور موجودة في الخارج حقيقة [illegible] اضافة كالفوقية والمقابلة [illegible]
الخارج [illegible] المتقدم [illegible] اجزاء الزمان [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
وبعضها معدوما وقد [illegible] بالاين

الفصل الاول في مباحث للمتكلمين

الاكوان [illegible] الاول [illegible] المتكلمون [illegible] بالاين ويسمونه الكون
والجمهور منهم على ان المقتضي للحصول في الحيز هو ذات الجوهر لا صفة قائمة به [illegible] ذات الجوهر [illegible] الحيز
المسمى عندهم بالكون وزعم قوم منهم اعني مثبتي الحال ان حصول الجوهر في الحيز معلل بصفة قائمة بالجوهر [illegible]
بالكائنية والصفة التي هي علة للحصول [illegible] الكون [illegible] ذات الجوهر وحصوله في الحيز [illegible] الامام الرازي
في الاربعين هذا عندنا باطل [illegible] حصول الصفة للشيء [illegible] فاذا فرض ان حصول الجوهر في الحيز معلل
بقيام صفة اخرى بالجوهر كان كل واحد من الحصول وتلك الصفة متوقفا على الاخر فيلزم الدور [illegible] المرصد
الاول [illegible] هذا الموقف [illegible] الامام [illegible] القيام [illegible]

لزوم الدور لانه قد يكون ذات الصفة لا قيامها بالجوهر علة للحصول ويكون تحيز ما الذي هو قيامها [illegible] الى الحصول فلا دور
وقوله [illegible] فان قال قائل الاربعين [illegible] قيام الصفة التي هي علة للحصول ان توقف على التحيز الى الحصول
في الحيز لزم الدور لانا علمنا حصول الجوهر في حيز بتلك الصفة القائمة به كان الحصول متوقفا على قيامها به والمفروض ان
قيامها به متوقف على ذلك الحصول وهو الدور [illegible] الصفة [illegible] نفسها فلا يلزم من هذا
توقف الحصول على قيامها بالجوهر والا [illegible] قيام الصفة على الحصول في الحيز [illegible] تلك الصفة العلة
بالجوهر [illegible] الذي هو الحصول في الحيز لانه لم يتوقف قيامها به على الحصول [illegible] الحصول [illegible]
تلك الصفة [illegible] الذي هو الحصول [illegible] الموقوف [illegible] جواز الانفكاك [illegible]
[illegible] على ان [illegible] الموقوف [illegible] الموقوف عليه [illegible] التوقف [illegible]
حصول العلة بدون المعلول [illegible] جاز وجود [illegible] الموقوف عليه [illegible] الموقوف [illegible] الدور [illegible] العلة
والمعلول [illegible] كون المعلول محتاجا الى علته [illegible] هذا [illegible] على كلام الامام
[illegible]
[illegible] الامام بان قيام الصفة بالشيء [illegible]
الصفة [illegible] الدور [illegible]
المذكورة بالجوهر [illegible] حصول [illegible] الحيز [illegible] والاعتراض وارد عليه
[illegible] القيام [illegible] الاول [illegible] الدليل [illegible]
[illegible] الاول وهو ان قيام الصفة [illegible] الحصول [illegible]
[illegible] **تنبيه** [illegible] الكتاب [illegible] الكون [illegible]
الجواب عنها اما [illegible] فالوا الاحياز [illegible] الجوهر [illegible] فانه [illegible] الجوهر [illegible] حصوله
في حيز ما اي حيز كان واما [illegible] حصوله في حيز ما مخصوص [illegible] اي [illegible] الحيز المخصوص وحصوله فيه
[illegible] احدهما [illegible] الحيز المخصوص وثانيهما الكون الذي هو سبب [illegible] الحيز المخصوص
وحصوله فيه فالفرق بين الكون الذي هو المعنى [illegible] الحيز [illegible] والجواب [illegible]
[illegible] الاحياز [illegible] الكلام [illegible]
[illegible] الحصول في الحيز [illegible] بالكون [illegible] الحيز المخصوص [illegible]
[illegible] **المقصد الثاني** انواع الكون اربعة هي السكون والحركة والافتراق
والاجتماع وذلك لان حصول اي حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر اولا [illegible] بالقياس
الى جوهر اخر فقسمان لانه ان [illegible] وذلك الحصول مسبوقا بحصول اخر في ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز
اخر فحركة وعلى هذا فالسكون [illegible] حصولان [illegible] اول [illegible] حصول اول [illegible] على [illegible]

فالحركة والسكون لحصول اي الحدوث في حصول الجوهر في الحيز اول زمان حدوثه فانه كون غير مسبوق بكون آخر لا في ذلك الحيز
ولا في حيز آخر فلا يكون سكونا ولا حركة فذهب ابو الهذيل الى بطلان الحصر وقال الجوهر في اول زمان حدوثه كائن لا متحرك ولا ساكن
وقال ابو هاشم واتباعه انه اي الكون في اول الحدوث سكون لان الكون الثاني في ذلك الحيز سكون وهما مثلان لان كل واحد
منهما يوجب اختصاص الجوهر بذلك الحيز وهو اخص صفاتهما فاذا كان احدهما سكونا كان الآخر كذلك فهؤلاء لم يعتبروا في السكون
اللبث والمسبوقية بكون آخر فلزمهم تركب الحركة من السكنات اذ ليس فيها الا الاكوان الاول في الاحياز المتعاقبة فمنهم من التزم
ذلك وقال الحركة مجموع سكنات ... العالم الحركة لا تشكل ... ما هذا الكون فكيف
يكون الحركة مركبة منه فان احد الضدين لا يكون جزءا للآخر قلنا في رد هذا الابطال ان الحركة والسكون متضادان على الاطلاق
بل الحركة مركبة من هذا السكون فمراده لا تتصور اجتماعهما اصلا واما الحركة في الحيز الثاني فالسكون فيه في الحيز الثاني
الاول فيه وذلك لان الخروج عن الحيز الاول بعد الدخول فيه وهو الكون الاول فيه ... الكون الثاني فيه ... ان
اخص صفات المعنى اي الكون الثاني فيه سكون بالاتفاق فكذا هذا اي الكون الاول لان المتماثلين لا يختلفان قال
الآمدي ذلك الاشتراك لا يوجب التماثل لان المثلين لا يعتبر فيه الاشتراك في بعض الصفات ولا يلزم من ذكرهم اخص الصفات
يلزمهم ان يكون الكون الثاني حركة لانه مثل الكون الاول وهو حركة بالاتفاق فكذا الثاني قال الآمدي وهذا الاشكال مشكل ولعل
عند غيري جوابه واشار المصنف الى الجواب بقوله الا ان يعتبر في مهم ان يكون الكون الثاني حركة الا ان يعتبر في الحركة ان الكون مسبوقا
بالحصول في ذلك الحيز الى ان يكون مسبوقا بالحصول في حيز آخر واورد على هذا الاعتبار ان الكون الثاني حركة لانه مسبوق بكون في ذلك
الحيز ويكون الكون الاول حركة عن المكان الذي هو فيه مع كونه سكونا في هذا المكان والحاصل انه لا يعتبر في السكون المسبوقية
بكون آخر حتى يكون الكون في اول زمان الحدوث سكونا ويلزم ان يكون الحركة مركبة من السكنات بل يعتبر في الحركة عدم المسبوقية
بالكون في ذلك الحيز ولا يكون مركبة من كونها مسبوقة بالكون في آخر حتى لا يلزم ما ذكر اي لا يكون الثاني حركة وانما جعلنا عبارة
الكتاب على اعتبار الامرين معا في الحركة اذ لو حملت على اعتبار الاول فقط كما هو ظاهرها لزم ان يكون الكون في زمان الحدوث
حركة ولا قائل به ثم اورد على جوابه اشكالا بقوله ويرد اي على ما ذكر من اعتبار الحركة ما ذكر من الاشكال لكن لا يكون الحركة مجموع
سكنات اذ الكون الثاني سكون وليس جزءا من الحركة وسيرد ... انه جمع اجزاء الحركة سكنات ثم لا اول سكون
حتى يكون جزءا من الحركة وسيظهر فان الكون الاول الحدوث سكون عندهم وليس من الحركة اصلا والنزاع في ان الكون في اول
زمان الحدوث سكون او ليس بسكون لفظي فانه ان فسر السكون بالحصول في المكان مطلقا كان ذلك الكون سكونا ولزم تركب
الحركة من السكنات لما مر من ان الاكوان الاول في الاحياز كذلك وان فسر بالكون المسبوق بكون في ذلك المكان لم يكن ذلك
الكون سكونا ولا حركة بل واسطة بينهما ولم يلزم ايضا تركب الحركة من السكنات لان الكون الاول في المكان الثاني الذي
هو عين الخروج من المكان الاول ولا يشترط في الخروج عن الاول حركة فكذا الدخول فيه واما الاول فهو ما يعتبر حصول الجوهر
في الحيز الذي هو جوهر لو فرض كان حصول ... في ذلك الآخر جوهر بالقرب وهو الافتراق والا فهو الاجتماع
ولما قلنا امكان تخلل ... ووقع الجوهر الذي هو بحيث يمكن ان يتخلل بينهما جوهر ... المتكلمين قائم بجوهرين

بعد
فالاجتماع واحد ... لا على وجه واحد سواء لا يمكن ... فيهما والافتراق يحلف ... ودخول ... فيه
معا ... لا يبعد ان يجاوره جملا من اقسام الافتراق ويسمى بالمجاورة وغير الاجتماع واعلم ان
الاجتماع قائم بكل جزء اي جوهر بالنسبة الى الآخر لانه امر واحد قائم بهما معا فانه غير جائز عندهم قيام العرض
الواحد لا يقوم بشيئين لا على ان يقوم بكل واحد منهما وهو ظاهر ولا ان يقوم بهما معا والا لم يكن احدا حقيقة او وضع
احدهما اي ولان الاجتماع وضع احد الجوهرين بالنسبة الى الآخر فانهم اي المتكلمين لا يثبتون الوضع ويثبتون الاجتماع
فالجوهران المجتمعان كل منهما اجتماع بالآخر قائم به فهناك اجتماعان متحدان بالماهية ومختلفان بالهوية فانه
هذا الذي ذكرناه فانه ما ذهب اليه الاكثرون وغلط بعض القدماء من الكلامية فيهم من توهم اجتماعا واحدا قائما بمحلين
ومنهم من توهم الاجتماع من مقولة الوضع **المقصد الثالث** الكون اي الحصول في الحيز وجوده ضروري
بشهادة الحس وهذه الانواع الاربعة على راي المتكلمين انواع او فصول كما علمت من وجه التقسيم فان الكون الذي
موضوع واحدة الحقيقة والتمييز بين هذه الانواع بعضها عن بعض بامور اعتبارية لا فصول حقيقية منوعة
نحو كونه مسبوقا بكون آخر في ذلك المكان او في مكان آخر كما في الحركة او في ذلك المكان كما في السكون على راي او غير مسبوق بكون
على ما سبق انه لا يعتبر كونه مسبوقا بكون آخر كما في السكون على راي المتكلمين الذي هو امكان تخلل ثالث بينهما وعدمه كما في الافتراق و
الاجتماع ولا شبهة في ان هذه الامور الاعتبارية لا وجود لها في الخارج وقال الحكماء السكون عدم الحركة عما من شأنه ان يكون متحركا
فالمجرد لا يوصف بالسكون الذي هو امر عدمي عندهم وليس ضدا للحركة عندهم اذا قلنا انه ليس لجامع الا الكون
والفصول المميزة المذكورة امور اعتبارية لا فصول حقيقية منوعة كان تسميتها انواعا مجازا وانما هو نوع واحد يوصف
بصفات متخالفة لا توجب اختلافه في الماهية بل تمايزا لا يوجب ايضا اختلافه في الهوية المشخصة اذ الكون الواحد المتشخص
يوصف بانه اجتماع بالنسبة الى جزء وافتراق بالنسبة الى جزء آخر فانا لو فرضنا جوهرا فردا خلقه الله وحده لم يتصف بالسكون
لا ولا باللبث ولا اجتماع ولا افتراق ما دام منفردا فاذا خلق بعد ذلك معه غيره حصل الكون لكنه بعد ذلك ... ولا بد
كان لم يتغير ذاته المشخصة بل صفته **المقصد الرابع** فيما اختلف في كونه متحركا وهو على صور ثلاث الاول اذا تحرك جسم
من مكان الى آخر فاتفقوا على حركة الجواهر الظاهرة منها فقد فارقت احيازها واختلفوا في الجوهر المتوسط الباطن فقال
متحرك ولا فالمكان ساكنا اولا واسطة بينهما فهو متحرك بالتبعية اوان حدوثه وليس بكل ولا سكون ... والاول
لزم تفكك وانفصال بعض الاجزاء عن بعض والحس يكذبه ولان الجوهر المتوسط ... والكل ... من الكل فينبغي ان يكون
متحركا ايضا وقد يوجد الجوهر المتوسط عند من جعل الكل ... والموضع الذي ... هو عرض فيكون
متحركا ... فالجوهر المتوسط متحرك اذ ... الجواهر المحيطة به ... ولم ... الا مستقر وحينئذ
لا يكون متحركا ... له الى ... اي ... الجوهر المتوسط ... الذي يشغله
الجوهر المتوسط هو بعض ... فارقه فيكون متحركا فلا اصل في ... كما سيجيء
ومن ذلك ما ... الساكن في السفينة المتحركة ... ليس بمتحرك ... المتوسط ... وكيف ... وانما ...

من الجوهر المتوسط اذ هو يفارق بعض السطح المحيط اعني الجواهر التي الى احاطته مرجوحة بخلاف المتوسط فانه
لا يفارق شيئا من السطح المحيط، والحق ان النزاع لفظي يعود الى تفسير الحركة كما نبه عليه انفا فان فسر البعد المفروض
كان المستقر في السفينة المتحركة متحركا كالجوهر المتوسط لوجود كل منهما خارجا الى القرب من الجواهر المحيطة دون بعض
وان فسر الجوهر بما اعتبر عليه بنقل الحيز كما هو المتعارف عند الجمهور لم يكن المستقر متحركا في مكانه اصلا الصورة الثانية
قال الاستاذ ابو اسحق اذا كان الجوهر مستقرا في مكانه ودار عليه جوهر اخر من جهة الى جهة بحيث يحاذيه فالمستقر
في مكانه متحرك والزم على ذلك انه اذا دار على الجوهر المستقر جوهران كل منهما الى جهة مقابلة لجهة الاخر فيجب ان يكون
الجوهر المستقر متحركا الى جهتين مختلفتين في حالة واحدة وهو باطل بالضرورة فنقل الرفع هذا الالزام ذكر قسمان قسم يزول به
المتحرك عن مكانه وقسم لا يزول به عن مكانه وذلك الذي ذكرتم من كون الشيء الواحد في حالة واحدة متحركا الى جهتين
انما يمتنع في حركة يزول بها المتحرك عن مكانه دون ما لا يزول بها كما في العقول التي ومنعوه وشدد النكير عليه اي على
قول الاستاذ ولا معنى له الا الامكان ونسبه الى ان النزاع في التسمية فان الاستاذ اطلقوا الحركة على اختلاف المحاذاة سواء
كان مبدأ الاختلاف في المتحرك او في غيره فلو اجتمع الحركتان الجهتين والعدم كان الجماعة اطلقوا اسم السكون على الكون
مطلقا فلا يلزم تركيب الحركة من السكون ولو كانت الحركة الاولى عين السكون في الكون الثاني والتزموا والحق
يطلقونه على القسم الاول ولا مشاحة في الاصطلاحات **المقصد الخامس** اتفق القائلون بالاكوان على انه لا يجوز خلو
الجوهر الفرد عن الكون فيجب ان يكون له جوهر ملاقيه الا ما نقل عن بعض المتكلمين من منع ذلك فلم يجوز ملاقاة الجوهر
الفرد لاكثر من جوهر واحد حالا لزوم تجزئه وهو مكابرة وانكار للمحسوس لان الحس يشهد بالملاقاة بين الجواهر في جميع الجهات
وهو مانع من تاليف الاجسام من الجواهر الفردة فانه اذا لم يمكن الملاقاة من جميع الجهات كيف يحصل منها الجسم الطويل العريض العميق
بل لا يكون هناك الا جواهر متباينة عن مثله ولا يمكن الملاقاة واتفقوا ايضا على الحادث والعالم ذلك الجوهر
فالجوهر المحيط ثم اختلفوا في افعال الشيخ الاشعري والمعتزلة المجاورة اي الاجتماع هل هو كون الجوهر بحيث لا يمكن ان
يتخلله الثالث كما هو المتعارف الكون الذي يوجب تخصيص الجوهر بحيز او امر زائد عليه يوجب ذلك التخصيص اي حصول الكون للجوهر
حال الانفراد وما عداه من الجواهر دونه اي في المجاورة فانما هو حاصل للجوهر حال الانفراد عن غيره فيستحيل ان يكون قطعا
وقال الشيخ والمعتزلة بل التاليف والمماسة غير المجاورة بل هما امران زائدان على المجاورة فيستحيلان في المجاورة ويعدمان
عنها وقالوا ايضا المماسة والافتراق اعم من الاسم صفة التي هي شرط للتاليف فكذلك حاصلا للمجاورة المتالف
لان صفة الشرط والمشروط لا يتحقق الا بان المماسة وبالافتراق صفة التاليف ثم قال الشيخ محل المجاورة
القائم بالجوهر الفرد واحد وان تعدد المجاور واما المماسة والتاليف فيتعدد بحسب تعدد المتالف والمماس
له فهنا اي فيما اذا احاط بالجوهر الفرد ستة من الجواهر في جهاته الست ست تاليفات وست مماسات في قدر ولعدد ومن الجهات
الست يتغير عن كون سابق مختص بجهة قال المعتزلة المجاور من الجوهر المركب الجوهر الى بعض بولد التاليف واحدا منهما
فاما هاهنا اختلفوا فيما اذا المعتزلة بعد ان يقولوا بالجواهر السبعة ان التاليف والصفة بها ما لم يتعدد فيها من الجوهر من

الجوهر ما يتم

لم يبعد قيامه بالكثرة واليه اشار بقوله فعلى هذا اي فيما اذا احاط بجوهر واحد ستة من الجواهر في جهاته الست واحد واذا جاز قيامه بالكثير
فلا فرق بين الاثنين والاكثر وقال ابو هاشم التاليف لا يتبع هذا المتوارد كالمحيط من الجواهر السبعة التالف على حدة وابطلوا اي ابطل
ابو هاشم وحده التاليف الذي هو مثل التاليف الاول والثاني فذلك بان المماسة مضاف الى شرط التاليف عن المجاورة فيكون
ما فيه ولولا ذلك لا يمكن ان يقوم للماسة واحدة بالتاليف جوهر واحد من الستة فقط مع الجوهر المحاط بها وبالتاليف المحاط به باق
بحاله فظهر انتقاد مراده ما يطلق عليه من ابطال ضرورة لا سيما ابطال التاليف الواحد من وجه دون وجه وقال الاستاذ ابو اسحق
المماسة بين الجواهر نفس المجاورة وانها تتعدد ان تعدد المجاور والمماسة ضرورة فالمماسة على راي ضد للافتراق
وذلك لانها تعدد للمجاورة بالاتفاق والمجاورة عين المماسة والتاليف على اصله فتكون المماسة عنده ضد المماسة والتاليف
حقيقة وقال القاضي ابو بكر اذا احاط الجوهر ستة الجواهر فيه ثم توارد عليه مماسات المجاور الستة جواهر فرد واحد تلك المماسات
والمجاورات عنده الكون الحاصل لذلك الجوهر قبل وبعدها اي قبل المماسات وبعدها واحد لم يتغير ذاته ولم يتعدد وانما تعددت
الاسماء بحسب اعتبارات شتى الكون الحاصل قبل انضمام الجواهر اليه يسمى سكونا والكون المتجدد له حال الانضمام واكون حاصلا
للكون الاول يسمى اجتماعا وتاليفا ومجاورة ومماسة والكون المتجدد له بعد زوال الانضمام يسمى مباينة والاكوان المختلفة
مع اتحاد مسماها عند الاكوان الموجبة لاختصاص الجوهر بالاحياز المختلفة وهذا الذي ذكره القاضي او خطاء الحق بناء على اصول
اصحابنا من عدم اشتراط البنية المخصوصة لقيام عرض من الاعراض بمحله ومن امتناع ان يكون الجوهر وما قام به مؤثرا في حكم جوهر
اخر لان حكم الجوهر يتبعان يستغني بما يعرض له سواء كان مباينا او غير مباين واقتصر القاضي على حكم المماسة والمحال العادي
القاضي اولى الصواب ولهذا ليس لما اوردناه الامور مزيد نقائص لانه دليل تضييع للاوقات **فروع** على اصول
اصحابنا في الاجتماع والافتراق **الاول** الجوهر الفرد المتوحد عن غيره مع تصور انه ست مماسات ممتنعا لان بها الكون الامتنان
وضدها اي ضد تلك المماسات المعينة ست مباينات عن مثله لان بها من الجواهر عن مع منع فانضم اليه جوهر واحد كان فيه
خمس مباينات عن مثله مضاف لمحل مماسات معينة وعلى هذا اذا انضم له جوهر ثان او اكثر ثانية بعدها فقال
الشيخ في قول القاضي اي فلا يلزم مماسات السطح ست مماسات غير مستقلة الى القسم الاول وقال في قول الحلف وهو
ست مباينات معينة في المباينات الكائنة على المماسات المعينة فالاول منها باق لم ينتفع على ان المماسة وكذا المباينة
عرض عن الكون المخصص للجوهر بحيز كما هو مذهبه ويرد عليه انه لا يجوز ان يكون خلو الجوهر من الكون عن محل فيكون
الاختلاف فيها الا في التسميات كما ذكره القاضي **الفرع الثاني** الجوهر المتوسط بين الجوهرين الكائنين في حيزين
اجتماعا كلما فرض عن احدهما يبعد عن الاخر بلا شبهة فقال الاصحاب قرب من احدهما عين البعد عن الاخر وقال الاستاذ غيره
وهو الحق اذ قد يوجد القرب من احدهما ولا يوجد البعد عن الاخر بان يتحرك الاخر معه اي معه بحركة بمقدار حركته فيبطل قول اصحاب الحكم
الاول مراده اي يكون مراده بما قالوه اي ان الكون واحد اي الكون الموصوف بالقرب عين الكون الموصوف بالبعد كما هو مذهب
الاستاذ وليس له امر زائد على الكون في المماسة والمجاورة فكلام الفريقين لفظي اذ مراده ما عنى الكون لا الكلام في
المحلف والاعتبارات ومراد الاكون لا قادح فيه ما وصفه بمحلف فالامر اذا قرب جوهر المحاط احد جوهرين

بجوهرين فلا اشكال انه قريب من المنفصل له وبعيد من الآخر فقال الاصحاب قربه من احدهما عين بعده من الآخر وقال الاستاد ابو اسحق
البعد الآخر انه اذا فرض انضمام جوهر البعيد الى القريب بطل القرب البعد المتوسط عن ذلك البعيد ولم يزل قربه من القريب او ما ذكر
الاستاد مبني على ان البعد هو المباينة والقرب هو المجاورة وان كل جوهر فرد له ست جهات يستحيل فاذا جاور جوهرا
فقد زالت مباينته واحدة وبعد فحصل بيان يليها من احدها ونحو ما ذكر الاصحاب فانه مبني على ان الكون العام بالجوهر
لا يحلق واما اختلف الشيخ كما ذكر القاضي النوع الثالث الجوهر الفرد اذا لاقى جوهرا آخر من جهة فهل يقال انه مماس
لذلك الجوهر من الآخر بالجهة الاخرى كما ذهب اليه بعض المتكلمين لعدم حصول المماسة بتلك الجهة الاخرى ام لا لعدم ذلك كما ذهب اليه
الاستاد فانه لا تمكن المجاورة والمماسة من تلك الجهة الاخرى اي بعينه هو مماس له من الجهة الاولى وهذا نزاع لفظي لانه ان عنى
بالمماسة امكان المماسة بتلك الجهة فالحق ما قاله الاستاد وان لم يعنه فالحق ما قاله الاول النوع الرابع تجويز المماسة الافتراق
في جملة جواهر العالم بحيث لا يتصف شيء منها بالاجتماع مع خروجها او اعدامها او تركيبها بالتفرق وقيل لا يجوز ذلك لا يجوز
المجاور قد يسمى للافتراق ولا بد للمماسة من ان يكون المحاذي فقال القاضي يكفي في الوصف بالمماسة جوازها اي جواز المجاورة من الآخر
بدلا ولا شبهة في هذا الجواز انما الممتنع هو المجاورة من الآخر لاجتماع مفارق والذي صدر منه ويعتني على ما يراد بها الاعاظات
او ان احد مما هو من اصطلاح القوم وكيفية وضعهم الاكوان فيستلمي فصل تخصيص الكون العام الاكوان
ما قالوا به من لوازمها واحوالها المعنى انه اذا عرف الاصطلاح لم يقع الخبط بين السنة على الاصطلاحات المختلفة فاذا تحقق
ما قالوه في تفسير الاكوان واحوالها وما هو مبني على نوع حقيقتها وثانيهما انه لا نظن تكملتها بهذه الابواب لكنه اي
لعدم الايجاز تصوراتها والا فلا يجد المباحث في الكون في المطالب الحقيقية التي هي العقائد الدينية وما هو مبني عليها زيادة طائل
وفائدة ولولا ما تقدم ان المباحث المذكورة لم نطول الكتاب بذكرها ولنعرض اي الى المباحث التي الكلام بها تحتمل ليصام الاكار
الصيانة بالطاعة ومنتقص العام واد ذكرا اي احفظ ومن ذكر هذا العذر تمهيد نابه لكن يرتبا لرؤي على بسط فيه بلد قبيل بين
الاختلاف في هذا الموضع ونكتفي لبعض على جواز الادعى لا كلام اي ليمكنه **المقصد السادس** من لم يجعل المماسة
كونا قائما بالجوهر كالمعتزلة واتباعهم اطلق القول بتضاد الاكوان على معنى ان كل كونين فهما متضادان لان الكونين
المجتمعين فرضا اما ان يوجبا تخصيص الجوهر بحيز واحد او بحيزين الاول اجتماع المثلين لا يكون واحد من الكونين مثلا للآخر
والمثلان ضدان لا يجتمعان بل لا يتصور وجودهما في الجوهر الا على سبيل التعاقب كما اذا كان مستقرا في حيز واحد
اكثر من زمان فان الكون المتجدد في الزمان الثاني مماثل للكون الموجود في الزمان الاول لتعاقبهما وكل واحد منهما يقتضي
تخصيص الجوهر بذلك الحيز والثاني يوجب حصول الجوهر في آن واحد في حيزين فامتنع اجتماع الكونين مطلقا وقال
ومن جعلها اي المماسة كونا مخصوصا قائما بالجوهر وجوز قيام المماسات المتعددة بالجوهر الواحد كالشيخ والاستاذ
فلم يجعلها اي الاكوان اضدادا او لاستحالة بل جعل حكم بجواز اجتماعها في جوهر واحد قال الآمدي لجوهره والكعبي
من المجاورة والمماسة اعتبار يوجب للاختلاف وفي التسمية **المقصد السابع** في اختلاف المعتزلة
في احكام الاكوان تفاصيل اصولهم احدها انهم بعد اتفاقهم على ان الله مما اختلفوا في ان الحركة عند الحيان واكثر المعتزلة

الفوطي

اذ لو بقي الحركة كانت سكونا والثاني باطل اما الملازمة فلانه لا معنى للسكون الا الكون المستمر في حيز واحد فلو بقي الكون
في الحيز الثاني عقيب الكون في الحيز الاول فلو كان ثابتا فيه كانت في الآن الثاني كونا مستمرا في الحيز الثاني فيكون عين السكون
واما بطلان الثاني فلتضاد الحركة والسكون ويستحيل ان يكون احد الضدين عين الآخر وبالجملة فالحاصل اي فالكلام
الحاصل في الآن الثاني في الحيز الاول الذي هو الحركة والآن السكون هو الحركة بعينه في القرون الثانية كيف الحركة التي هي الكون
الاول في الحيز الثاني هو حركة وخروج عن ذلك الحيز اي الحيز الاول وبقاء السكون الذي ذكرنا وهو الكون الثاني في الحيز الثاني فالمعنى
ذلك الخروج فيتغايران ويمكن الجواب بمنع بطلان الثاني على تقدير التغاير بين السكون والمضاد له الحركة فيجوز ان الحاج
السكون فيه لا الحركة فلا يكون الا في السكون فيه فجاز ان يكون حركة اي ملك نعمل السكون فيه وقولهم الحركة ضد السكون
الخروج من الحيز وليس بصحيح لانها لا هو ضد للخروج عنه بل الحركة هو الخروج عن الحيز الاول واما بعض حصوله في الحيز الثاني الذي هو
السكون فانه بعيد للكل ان الكون الاول في الحيز الثاني هو عين الخروج عن الحيز الاول وذكرتم الا ان الكون فيه الحيز الثاني ليس عين
الخروج عنه وانما يتغايران قلت انما يصح ذلك ان لو ثبت تعدد الكون في الحيز الثاني او على تقدير الفرض ولو كان الثاني
منهما كان الاول عين الخروج عن الحيز الاول فلا يلزم منه انتفاء الحركة فان الكون الاول في الحيز هو الحركة وهو بعينه
الكون الذي في الآن الثاني المسمى بالسكون باتحادهما اي لاتحاد اي الاختلاف بانه ذهب ابو هاشم واكثر المعتزلة الى ان
صور بعض الاول اذا هوى جسم ثقيل فيه من الاعتمادات المتجددة فاسكنه في الجو بعد ان يكون لحظة فعلية
مهما لم يتجدد السكون فيه وابادة منها لخطة لان من اصلنا ان الطاري الحادث اقوى من الباقي فلو كان السكون باقيا
لا يتجدد والهوى لكان الجسم المتصل بالجو بعد فيه من الاعتمادات الصورة الثانية السكون المقدور لنا حالة لا بد ان يكون
متجددا اذ لو بقي لم يكن مقدورا لان الاثر القدرة انما هو الاحداث عند الاصحاب حال البقاء فيصح في لزوم انه بلا حركة
ولم نخرج بل استمر على ما كان ليعلم ان السكون اذا انتقل على اصلهم الا على مقدور والسكون المضاد للحركة اذا كان باقيا
لم يكن مقدورا فلا يكون اثماله وهو خلاف الاجماع بحال واما اذا كان السكون متجددا او لم يبق الذي ذكرتم
لجاز في الصورة الثانية على تقدير عدمه محضا والحرم اللازم والعقاب بعدم الفعل من العقول
مع انتفاء القدرة على ضده المستلزم لعدمه اذ ليس هناك مقصود صدر عنه سوى هذا الضد الذي هو السكون فلعدم
بالذمي اذا لانه وجه عن مقتضى اصولهم اي لثواب والعقاب انما يتعلقان بما يصدر عن المكلف بقدرته وبتركه الدمي
واما ابو هاشم فالثاني وعد العقاب على ترك بالذمي وليس صادرا عن المكلف اصلا لانها قال الجبائي الحركة والسكون مدركان
بحاسة البصر واللمس فانا نبصر الجسم متحركا او ساكنا يدرك الحاسة اي كل جوهر ساكن او متحرك ادراكا بالحاسة المتعلقة
بها قال ابو هاشم اي حال الكون وفي علم اما ساكن وهل هو متحيز او الحركة هو وجه بان الحركة عين السكون الحيز
بعد ان كان في غيره وكون الكون هو السكون بعينه في الزمن الثاني كما هو مذهبه بل الكون ليس بمدرك بالحواس
اذ لو كان محسوسا اذا لادراك عنده يتعلق بمطلق الوجود بل بخصوصية المدرك واللازم باطل فان خصوصية الكون
في الاجسام المعينة غير مدركة لانها اذا الحس فلا يدرك حركة اللقمة ولا سكونها لتطبيقها اذا كانت بطيء الحركة

على ان اعدمه مضطربة عليه فان ذلك لا يدرك بروية خصوصيات الكواكب والاحجار والهوائية المتبدلة عليها وفيها
الهواء على ما يتوهم انها ساكنة في حيز واحد من الهواء وان النظر متوكل لخلاف جهة حركتها ومن يعلق النوم الى غير حين حلا
على كونه متكلما فاذا استيقظ لم يدركه ولم يجد اصلا في حالته مع القطع باختلاف الكون المخصص اما الحرين
والظهرة ذلك فمن كان نائما وما في جوانبه لا حيات عليه فلو غطاه وستر حيزا شغل منه ونومه الى حين الغرم يستيقظ
فانه لا يجد تفرقة بين كونه في حيز بعيد خلاف ما لو كونه في نومه بعد كونه فانه يدركه ويميز عن كونه السابق الفرق رابعها
قال الجبائي التاليف ملموس ومبصر اي يدرك بالقوة اللامسة والباصرة اذ نحن نفرق بين الاشكال المختلفة ونميز بعضها من
بعض وما هو الا بالنظر الى التاليفات المختلفة او لمسها فلا بد ان يحكم بان التاليفات محسوسة بهاتين الحاستين ومنع ابن سينا
في اصل قوله فبما ذكره يكون بالمبصر الا الالوان اي المجاورات المختلفة المولدة للتاليفات المتفاوتة او المتجاورة التي الف
او غيرها من الامور المتعلقة بالجواهر سوى التاليف واجيب ايضا بانه على سبيل المعارضة بانه لو رؤي التاليف وهو امر واحد قائم
بالصفحتين من الجسم الصلب وما يحاذيه من الصفحتين معا وذلك لان التاليف واحدا قائم بالجوهرين من الصفحتين فادراك ما
في الصفحة العليا فقد ادرك ما بالصفحة السفلى [illegible] والتاليف مع ان الاحتمال [illegible] يعلم قطعا ان المدرك جواهر الصفحة
العليا وما لا يضم الى بعضها مع بعض لا التاليف بحقيقته لا نسلم ان المدرك جواهر الصفحة العليا مع ما تحتها مدرك
حتى يلزم حصر عدم المعارضة بل نقول انا ندرك التاليف جواهر الصفحة العليا وما بينها مع التاليف الى ان نقول اذا نقد ذكر
قائم بالصفحة واحدكم من قيل لا يجوز انقسامه بحيث يكون مدركا من احد الطرفين دون الاخر فلا يلزم رؤية الصفحتين معا خامسها
قال الجبائي التاليف مختلف باختلاف الاشكال انا نفرق بين الاشكال المختلفة وما هو الا بالنظر الى التاليفات المختلفة
فانه لو فرض التساوي والتشابه في التاليفات للاجسام لما اختلفت اشكالها ومنع انه وقال انا التاليفات متماثلة لان التاليف
مشترك في نقض من هو البعض هو العام محلين بناء على اصله الفاسد وان سلم ذلك الاصل فنمنع هذا الاستدلال
معارض لانه يجوز ان يكون التاليفات مختلفة مشتركة عارضة لمن ذكر من احص صفات التاليف [illegible] اذا لم
يكن التاليفات مختلفة فالمعدم المذكور في الدليل مبني على ثبوت الحال وهو المصادرة سادسها قال الجبائي التاليف
قد يبقى مباشرا بالقدرة كمن يضم اصبعه [illegible] ووقوع التاليف عند المجاورة المولدة له وهذا الازم على الجبائي
لاتفاق المعتزلة على ان المتولد من السبب للمكلف مباشر بالقدرة الحادثة دون توسط السبب وان كان ذلك باطلا على اصول اصحابنا
سابعها ذهب بعض المعتزلة الى ان مجاورة الجوهر الرطب بالجوهر اليابس وان ولدت التاليف بينهما كما [illegible] المجاور والمكون
شرطا [illegible] لانها لو كانت شرطا للابتداء اي شرطا للتاليف ابتداء [illegible] شرطا في الدوام [illegible]
شرط للتاليف ابتداء ودواما [illegible] كالياقوت والحجر [illegible] الصلاب [illegible]
التاليف بحاله [illegible] الاستدلال [illegible] بالقدرة فان تعلقها بالمقدور [illegible] شرط الوجود [illegible]
ومنهم من قال المجاورة بين الرطب واليابس شرط للدوران فان التاليف الذي يعصب عند الفكر والتجربة لا يتحقق
بعد الرطوبة واليبوسة [illegible] التاليف [illegible] المجاورة [illegible] المذكور وجودا وعدما [illegible] شرط [illegible]

اي ضعف الدوران وعدم الاثبات لعلة المطلوب شرط للدائر فلعله ذكر اي الاختلاف من المجاورات [illegible] المتكلم [illegible] والنحو
عامة الاختلاف احساس التاليف كما ذهب الجبائي [illegible] بعض جواهر المتجاورة ومنه بعضها

الفصل الثاني في مباحث الاين

اي مكاني او فيه مقاصد ثلثة عشر الاول قال الحكماء الجسم اما ان يكون متحركا او لا يكون كذلك
سواء كان ساكنا او لا اذ السكون عندهم عدم الحركة عما من شانه الحركة وعرفها ارسطو وتابعوه بانها كمال اول لما بالقوة
اي للمتحرك يكون بالقوة من حيث هو بالقوة وبيان ذلك ان كل ما هو بالقوة من الموجودات فانه لا يكون بالقوة من كل
وجه والا لكان معدوما محضا او يكون في كونه بالقوة في كونه موجودا فلا يكون موجودا اصلا ويلزم ايضا ان يكون بالقوة
في كونه بالقوة فيكون الشيء حاصلا وغير حاصل بل يكون بالفعل من وجه وفي كونه موجودا او متصفا بالقوة
لا اقل من ذلك ويكون بالقوة من وجه [illegible] فظهر ان الموجود يستحيل ان يكون بالقوة من جميع الوجوه
اما بالفعل من جميع الجهات كالعقول [illegible] وبالفعل بعضها وبالقوة في بعضها والقسم الاول يستحيل عليه الحركة
لانها طلب للشيء وتوجه اليه وذلك غير متصور فيه لان كل ما يمكن له فهو حاصل بالفعل فلا طلب ولا حركة بل لا تغير فيه
ولا انتقال من حال الى حال اصلا بخلاف القسم الثاني اذ يتصور فيه الحركة والانتقال [illegible] واذا عرفت هذا فنقول
المتحرك اي الموصوف بالحركة [illegible] الكمال الاول
[illegible] المطلق المذكور [illegible] كان مسبوقا بالقوة [illegible]
او غير مسبوق بها [illegible] الفلاسفة [illegible] الا [illegible] بالقوة
[illegible] والفعل [illegible] سبق القوة [illegible] تصورنا وفرضنا وقد [illegible]
[illegible] الاول والذي هو [illegible]
لا حصول [illegible] فهذا المكلي [illegible] اذا حصل بالفعل وذلك الاول [illegible]
الحركة الحاصلة [illegible] بالقوة [illegible] الفعل [illegible]
المتحرك [illegible] الفعل [illegible] الكمال الاول الذي [illegible] بالقوة [illegible] الكمال [illegible]
[illegible] الكمال [illegible] الحركة [illegible] الجسم [illegible] ومكان [illegible]
والمكان [illegible] امكان [illegible] حصول [illegible] التوجه اليه [illegible]
[illegible] اذا حصل [illegible] التوجه الى المكان [illegible] والحصول فيه [illegible] التوجه متقدم على الحصول [illegible]
[illegible] الحصول بالقوة [illegible] التوجه بالفعل [illegible] الاول [illegible] الثاني الذي هو الحصول
[illegible] التوجه [illegible] موجودا [illegible] القوة [illegible] ساير الكمالات [illegible]
[illegible] بالفعل [illegible]
[illegible] الكمالات [illegible] بالقوة [illegible] المتحرك انما يكون متحركا اذا لم يصل
الى المقصد فانه اذا وصل اليه [illegible] انقطع الحركة [illegible] لا يكون [illegible]

حال اتصافه بها اشتمالا على قوة بين قوتين بالقياس اليها واخرى بالقياس لما هو المقصود بها اما القوة التي بالنسبة الى المقصود
فمشترك بلا تفاوت بين الحركة بمعنى القطع والحركة بمعنى التوسط فان الجسم ما دام في المسافة لم يكن واصلا الى المنتهى وانما يصل
اليه بعد الحركة اصلا واما القوة الاخرى ففيها تفاوت بينهما فان الحركة بمعنى القطع حال اتصاف المتحرك بها يكون بعض اجزائها
بالقوة وبعضها بالفعل فالقوة والفعلية في ذات شيء واحد والحركة بمعنى التوسط اذا حصلت كانت بالفعل ولم يكن شيء منها بالقوة متعلقة
بذاتها بل بنسبتها الى حدود المسافة وتلك النسب خارجة عن ذاتها عارضة لها كما ستطلع عليه فقد انكشف لك ان الحركة كمال
بالمعنى المذكور للجسم الذي هو بالقوة في ذلك الكمال وفيما بعده الى غاية كمال اه بقيد الاولية يخرج الكمالات الثانية وبقيد الحيثية
المتعلقة بالاولى الكمالات الاولى الا الحركة الاطلاق على الصور النوعية لانواع الاجسام والصور الجسمية للجسم المطلق فانها كمالات
اولى لما بالقوة لكن لا من هذه الحيثية بل مطلقا لان كمالات الاشياء للانواع والجسم المطلق في انفسها انما هو بهذه الصور وما عداها
من احوالها ابعد لها بخلاف الحركة فانها كمال اول لما هو من هذه الحيثية فقط وذلك لان الحركة حقيقتها حقيقة من الكمالات الثانية
لا الصور النوعية والجسمية انما تتصف بالاولوية باستلزامها ترتب كمالات اخر عليها بحسب كونه بالقوة معها فيها والا العاس …
ذلك الكمال كونه بالقوة معها لا مطلقا وكونه اي كون المتحرك بالقوة انما هو باعتبار عارض للمتحرك وذلك العارض هو الكمال
الثاني المقصود حصوله بالحركة وتفرع الحركة ايضا فان المتحرك هو صورة بالقوة باعتبار وهو العارض لا باعتبار ذاته بل ذاته بالفعل
في صورة الجسمية والنوعية فلا يصح ان يعرف بانها بالقوة ومراده ان يخرج الحركة بالقوة في ذاته لا انه اذا كان بالقوة في ذاته لم يتصور
اتصافه بالحركة فقوله لما بالقوة معناه ما هو بالقوة في شيء من عوارضه لا في ذاته والا اي ان لم يرد به هذا المعنى فهو اي المتحرك
كما اي بحسب ذاته وصورته ايضا كما كان كمالا اخر حكمه المقصود فانه ان لم يرد به كونه بالقوة في عارضه بل اريد كونه
بالقوة في ذاته لم يصح لانه ليس بالقوة في ذاته بل بالفعل فلذلك قال اي فلان كونه بالقوة انما هو باعتبار عارض اعتبر بالحيثية
اذ لو اريد كونه بالقوة في ذاته كما يتبادر من العبارة لم يكن لاعتبار الحيثية معنى وحاصله ما ذكر ان قيد الحيثية يفيد ان القوة
بحسب العارض دون الذات وذلك لا ينافي كونه احترازا عما ذكرناه قال المصنف وفي انطباق هذا الحد على الحركة المستديرة الازلية
الابدية على زعمهم نظر اذ لا منتهى لها الا بالوهم فليس هناك كمال اول هو الحركة وثان هو الوصول الى المنتهى بل اذا اعتبر شيء
من الاوضاع والحيز قبله وما بعده كان ذلك كما السابع كالا اول … وذلك الوضع الآن بهذا منتهى بحسب العقل دون
الواقع فيكون فرضا لها اذا اعتبر عدم تجدد الواقعية اثناء مسافة الحركة وجعل ذلك منتهى للحركة السابقة عليه والاحركة
ولا يشبهه ان المشبه … التعريف اشكال الحركة كالاولى ونقل الامام الى المجدد النوم فقط وفي الملخص ان تصور الحركة بما
ما ذكره هذا التعريف فيكون عما فلا يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا واما الامور المذكورة في تعريفها
مصورة الا الاذكياء اطل الناس وقد صعب على … او رجح من طلب تصورها بحدها والتصديق بحصولها للاجسام
لا على تصور حقيقتها وهذا الذي ذكر في العلم الاول وابتاعه في حد الحركة ترسم قال … وسموها انها خروج
من القوة الى الفعل بالتدريج فانتقضوا لو الخروج من القوة الى الفعل اما ان يكون دفعيا او لا دفعة والثاني هو الحركة
نفسه الحركة هي حدوث او الحصول او الخروج من القوة الى الفعل اما يسيرا يسيرا او لا دفعة او بالتدريج وكل واحد من

هذه العبارات صالحا فانه تصور الحركة لكن فيها خوض عندك لواحد وذلك لان التدريج هو وقوع الشيء في زمان بعد زمان لانه
هو وقوع الشيء آنا بعد آن فيتوقف تصور التدريج على تصور الآن المتوقف تصوره على تصور الزمان لانه طرفه
كذا معنى يسيرا يسيرا هو معنى التدريج وتصور اللادفعة متوقف على تصور الدفعة وهي عبارة عن الحصول في الآن فالامور
الواقعة في تعريف الحركة هي تحليلها الا تصور الزمان الذي هو مقدار الحركة فالتعريف دوري والى هذا اشار بقوله تشتمل
توقفها اي توقف التدريج الزمان وهو يتوقف الا مقدار الحركة فيلزم الدور قال الامام الرازي اجاب بعض الفضلاء عن ذلك بان
تصور الدفعة واللادفعة والتدريج وسائر التصورات المذكورة الساعات بحس عليها واما الآن والزمان فهما يبينان كحقيقة
الامور الوجودية لا في التصور فجاز ان يعرف حقيقة الحركة بهذه الامور الاولية التصور ثم يجعل الحركة معرفة للآن والزمان
الذين هما سببا هذه الامور الوجودية قال وهذا جواب حسن وقولهم بالتدريج وفيما معناه وقع الاحتراز عن مثل تبدل
الصورة النارية بالهوائية فانه استحالة دفعي ولا تسمى حركة بل كونا وفسادا **المقصد الثاني** ذهب ارسطو الى ان
الحركة يقال بالاشتراك اللفظي لمعنيين الاول التوجه الى المقصد وهو كيفية وصفة بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدأ
والمنتهى اللذين للمسافة ولا يكون في حيز الا حين الواقع فيما بين المبدأ والمنتهى آنين بل يكون كل آن في حيز اخر وتسمى الحركة
بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اي على حدود المسافة ونعرض ما يكون هو قبل الآن الوصول اليه
ولا بعده حاصلا فيه وبانها كون الجسم فيما بين المبدأ والمنتهى بحيث اي آن نفرض فيكون حاله في ذلك الآن مخالفا لحاله في آنين
بمحاذيه والاعتراض بان تصور الآن والقبلية والبعدية متوقف على تصور الزمان المتوقف على تصور الحركة فيلزم
الدور مردود وربما يعد هذه الامور جلية غير محتاجة الى تعريف كما اشرنا اليه وهو اي الحركة بهذا المعنى امر موجود في الخارج فانا
نعلم بالضرورة ان للمتحرك حالة مخصوصة ليست له في المبدأ ولا في المنتهى بل فيما بينهما تستمر من اول المسافة الى آخرها
فان هي حالة لا تتجدد دفعة ونشترط المنتهى ويستلزم اختلاف نسب المتحرك الى حدود المسافة كما عرفت فهي باعتبار
ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة وبواسطة استمرارها وسيلانها يفعل في الخيال امرا ممتدا
غير قار هو الحركة بمعنى القطع كما ترى فان الحركة الموجودة لا تكون عبارة عن التوسط المطلق لانه امر كلي ولا وجود للكليات
في الخارج فاذن الحركة الموجودة هي الحصول في حد معين وذلك الحصول امر آني منطبق على امتداد المسافة والذي
عليه يكون مغايرا له فيكون الحركة حركة من امور آنية الوجود مثاله فيلزم تركيب المسافة من اجزاء لا تتجزى وهو باطل عندهم قلنا
الحركة بمعنى التوسط امر موجود في الآن ويستمر باستمرار الزمان لا نعلم انه موجود في كل آن نفرض فيه ذلك الزمان كالامتداد
الواحد الموجود في الآن مع استمرار الزمان ومتى تشخص بوحدة الموضوع والزمان وما فيه الحركة الواحدة
بالعدد وهي التوسط بين المبدأ والمنتهى حاصل لموضوع واحد في زمان واحد في شيء واحد فاذا فرض في المسافة
حدود معينة فقد صار وصول المتحرك الى واحد منها يعرض لذلك التوسط ان يصير حصوله في ذلك الوسط
ووصوله الى ذلك الحد وهذا امر زائد على ذاته المتشخصة عارض لها وخروج … عن ذلك الحد فهذا العارض
من عوارضه الغير المشخصة وحصل عارض آخر من تعاقب هذه العوارض يحسب … فرض عارض العرض عارض

متعاقبين فيها لا بتصور الانبساط المنطبق على المسافة واذا امتنع هذا امتنع سائر العوارض ايضا وهي بهذا المعنى لا يخلو
يعني التوجه والتوسط والاستقرار اي الاستقرار المتحرك في حيز واحد سواء كان مستقلا عنه او منتقلا اليه انما منتقلا فان ثم
للاول فظاهر واما منافاته للثاني فلانه لو استقر بعد المبدأ في حيز لكان حاصلا في المنتهى لا متوسطا بينه وبين المبدأ
فيكون الحصول الذي للمتحرك في الحيز المنتقل عنه والسكون في الحيز المنتقل اليه ايضا خلاف ما صرح بعض ان الحركة الكونية تخرق بها او حيلة
نفس الكون في الحيز الثاني كما تصادق السكون في المستقل عنه والكون في المنتقل اليه مجاز واعلم ان بناء اي يبنى ما ذكره الحكما
يعني التوسط ووجودها في الخارج اتصال الاحيان في انفسها وعدم تخلل الحيز الاول المحتمة لا ينقسم اصلا انما على قول
الجزء الذي لا يتجزى وهو ما يتكلم عليه وينسوق القول فيه وذلك لان الجسم اذا كان مركبا من الجواهر الافراد فاذا تحرك كان
حركة واحدة ويتحرك واحد منها بمشاركة حركات متحركا بعدد تلك الجواهر فالمتحرك الواحد هو الجوهر الفرد الواحد والاخذ المسافة مركبة
من تلك الجواهر وفرضنا الجوهر واحدا انتقل من جوهر الى جوهر آخر متصل به فقد حصلت الحركة قطعا وليس ثمة متوسط بين المبدأ
والمنتهى بل ليس ثمة الا الكون في الجوهر الاول وليس حركة قطعا والكون في الجوهر الثاني وهو اول كونه فيكون في الاول الى الجوهر الثاني
واما اذا قيل بامتناع الجوهر الفرد وتركب الجسم منه فالجسم اذا انتقل من مكان الى آخر فلا بد ان يكون بينهما امتداد منقسم
جهة الحركة هو المسافة فالمكان الاول بعيد لتلك المسافة والمكان الثاني منتهاها وهي لها اجزاء يمكن ان يفرض فيها حدود وغير منقسم
في امتداد الحركة والمسافة يتقطعها كالنقط على الخطوط او سطوحا والا يمكن فرضها متناهية والاكان المسافة مركبة من اجزاء لا تتجزى
اما بالفعل او بالفرض وذلك في المتحرك فحاله فيما بين مبدئها ومنتهاها حالة مخصوصة مخصصة مختلفة نسبتها الى تلك الحدود و
تلك الآنات المفروضة التي يمكن ايضا فرضها متناهية لم يكن آن من هو فيه منتهاها الآن يمكن ان يفرض فيها آنات اي المعنى الثاني
للحركة هو الامر الممتد من اول المسافة الى آخرها وهو الحركة بمعنى القطع ولا وجود لها الا في التوهم اذ لا تحقق له وجود في الاعيان اذ عند
الحصول في الحيز الثاني المسافة بطل نسبتها الى مبدأ الحركة والاخيران تعاقب يبطل نسبته الى سبب المتحرك الى الجزء الاول من المسافة
فلا يوجد هناك امر ممتد من مبدئها الى منتهاها وبعبارة اخرى المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد
انقطعت الحركة فلا وجود لها في الخارج اصلا فان قيل له حصلت اذا او وصل الى المنتهى لكن اتصف بحال الوصول فيه وحدث جميع ذلك
الزمان لا في آن من اجزائه قلنا حصول الشيء الواحد ينقسم على سبيل التدريج غير معقول لانه حال حصول الجزء الاول من الزمان
لا بد ان يكون معدوما لانحصار الجزء الثاني لامتناع ان يكون الموجود عين المعدوم فيكون كل اثنين منهما مختلفين
لا يتصل بعضها ببعض اتصالا حقيقيا لامتناع ان يتصل المعدوم بالموجود كذلك ويكون كل واحد منها حاصلا دفعة
لا تدريجا فلا وجود للحركة بمعنى القطع في الخارج نعم لها وجود في الذهن فانه لما ارتسم نسبة المتحرك الى الجزء الثاني
الذي ادركه في الخيال قبل ان تزول النسبة الى الجزء الذي تركه عن الخيال تخيل امرا ممتدا بمعنى الحركة اي الكائن الذي
تركه ونسبة الى المكان الذي ادركه فاذا ارتسم فيه صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال فيتوهم
الذهن ان الصورتين معا على انها شيء واحد ممتد كما تحصل من القطرة النازلة والشعلة الجوالة امر ممتد في الحس المشترك
فترى لذلك خطا ودائرة كما مر في صدر الكتاب مباحث اغلاط الحس واما الحركة بمعنى القطع منه مثلا الا اجتماع

الصور فيها انما هو في الخيال لا في الحس وفي الحس المشترك وانت تعلم ان هذا الذي ذكرناه في تحقيق الحركة بمعنى القطع وتصورها
ان قبولها للزيادة والنقصان والتعدد والانقسام لا يمنع ان يكون امرا وهميا لان قبولها لهذه الامور انما هو بحسب التوهم
فان الامر الممتد الموهوم منقسم بها قطعا فلا يتم دليل اثبات الثاني وذلك لان العمدة في اثباته قبول الزيادة والنقصان
والتعدد والانقسام كما مر ويجوز ان يكون قبوله لها في التوهم فقط وذلك لا يمنع كونه امرا وهميا واما الان الزمان مقدار الحركة بمعنى
القطع في المذهب المختار عندهم فاذا لم يكن للحركة وجود لم يكن لمقدارها ايضا وجود فيكون هذا معارضا لادلة وجود
فلا يترتب عليها مدلولها وهو المراد بعدم تمامها وقد سلف في مباحث الزمان تحقيق ان الموجود من الحركة والزمان امر لا ينقسم
في امتداد المسافة وانها يمران في الخيال الحركة والزمان المنقسمين في ذلك الامتداد فارجع اليه

المقصد الثالث

فيما يقع فيه الحركة من المقولات عندهم ذهب جماعة الى ان معنى وقوع الحركة في مقولة هو ان تلك المقولة تعالى اذا بعضها ينتقل من حال
الى حال على سبيل التدريج فيكون تلك المقولة هي الموضوع الحقيقي لتلك الحركة سواء قلنا ان الجوهر الذي هو موضوع لتلك المقولة
موصوف بتلك الحركة بالعرض على سبيل التبع او لم نقل وهو باطل لان التسود مثلا ليس ان ذات السواد يشتد اذ ذلك السواد
ان عدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد قطعا وان بقي ولم يحدث فيه صفة زائدة فلا اشتداد فيه ايضا وان حدث فيه صفة
كان اسودا والاشتداد ولا حركة في ذات السواد بل في صفته والفرض خلافه وذهب آخرون الى ان معنى وقوعها في مقولة هو ان تلك
المقولة جنس لتلك الحركة كما لو اريد الاين سوقا وتمر بها ايضا وكذا الحال في الكم والكيف والوضع قال المصنف في كل جنس
الاجناس هو الحركة فيكون الحركة نوعا داخلا في ذلك الجنس وهو ايضا باطل اذ لا معنى للحركة الا تغير الموضوع في صفاته على سبيل التدريج ولا شك
ان التغير ليس من جنس المتغير والمتبدل لان التبدل حالة نسبية اضافية والتبدل ليس كذلك واذا كان التبدل الحركة في المقولات
لم يكن شيء منها جنسا للتبدل الواقع فيها والصواب ان معنى وقوعها فيها هو ان الموضوع يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع آخر منها
او من صنف الى صنف او من فرد الى فرد وهي اي المقولات التي يقع فيها الحركة اربع كما هو المشهور الاول الكم وهو اي وقوع
الحركة فيه على اربعة اوجه لان الحركة الكمية اما بطريق الازدياد والانتقاص والاول اما ان يكون بانضمام شيء اولا والثاني اما ان
يكون بانفصال شيء اولا الاول التخلخل وهو ان يزداد حجم الجسم من غير ان ينضم اليه جزء آخر ويثبته لذلك بقولهم ان الماء اذا اخذ صغر
حجمه ولو اذيب علقة الى حجم الاول فقط ثم يكشف عنه انه لم يتصل عنه جزء حتى صغر حجمه عادة لحجم اولا يمسح
اليه جزء عاد هو الى حجم الاول بعد صغر حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا انضمام فتحقق التخلخل والتكاثف فيه وايضا القارورة
الضيقة الراس اذا كبت ثم الدخان فلا يدخلها اصلا فاذا امتصت مصا قويا وسد راسها بالاصبع بحيث لا يدخلها هواء من خارج ثم كبت
على الماء دخلها الماء وبهذا الطريق يملئون الدساسات الضيقة الراس فيدخلها الماء بالقوة وما ذلك الا لان الماء يحدث
بان يخرج بالمص بعض الهواء ويبقى بعضه فذلك البعض في الخارج يخلخل الا امتناع الخلاء فلا يصل الهواء المتخلخل الى الماء
واحدث في الهواء الباقي خلخلا فكبر حجمه بحيث شغل مكانا كما في الحالة الاولى اي في ذلك الهواء التخلخل اي قدر الذي فيه الماء
كانه فصغر حجمه عاد بطبيعته الى قدره الذي كان له قبل المص فيدخل الماء فيه لاجل ذلك الانزجاج الذي يضرب امتناع الخلاء
بسبب هذا التخلخل والتكاثف ايضا فهذا الذي ذكرناه في اثبات التخلخل يبتني على مسئلة وتحققه ولا يفيد العلم بعلته

واما المبنى اي مبنى امكانه وصحته كما ستعرفه فهو ان الهيولى ليس لها في ذاتها مقدار ولا مقدار لها في حد ذاته كان تسليم المقادير
عليها على سواء فقد يكون [illegible] بعض الاشياء كمادة العناصر قابلة للمقادير المختلفة متواردة تلك المقادير عليها بحسب تعاقب
الاسباب الخارجة عن ذاتها لا لذلك الوارد عليها من تلك المقادير المختلفة فاذا ورد عليها مقدار اكبر مما كان اما منه التخلخل واذا
ورد ما هو اصغر منه ثبت التكاثف نعم لا يلزم من كون الهيولى لا مقدار لها في ذاتها ان يكون الكل كذلك اي يكون كل الاجسام بحيث
تتوارد عليه المقادير المختلفة على سبيل البدل لجواز ان تختص بعض الاجسام بمقدار معين لا يتعداه الى غيره لا لاسباب منفصلة
بعضها اختصاصه بذلك المقدار او تختص البعض بمقدار معين [illegible] الاول المقدار المعين [illegible] في الافلاك
فان كل واحد منها [illegible] مخالفة الحقيقة لما في الاخر [illegible] لا يقبل الا المقدار المخصوص [illegible] عند بعضهم [illegible] النور
بان مادة الافلاك لا يقبل الا مقدار [illegible] في القول بان الهيولى لا مقدار لها في نفسها وما كان كذلك [illegible] المقادير
كلها على السواء [illegible] وبالجملة فهذا الذي ذكرناه من حال الهيولى مصحح للتخلخل والتكاثف ولا يلزم من تحققه اي تحقق المصحح
تحقق الاثر حتى يلزم ثبوت التخلخل والتكاثف في جميع الاجسام بل يجوز ان يكون مع المصحح مانع عن تحقق الاثر كما [illegible]
في الاجسام الفلكية فان كل واحد منها [illegible] لهيولاها واختصاصها بمقدار معين [illegible] في الاجسام العنصرية
[illegible] مادام [illegible] ان يكون متصلا [illegible] والانفصال [illegible] ان يتصف بمقدار [illegible] الانفصال
اجزاء الفلك عندهم بخلاف العناصر [illegible] عندهم [illegible] الانفصال [illegible] قابلة لمقدار [illegible]
التكاثف وهو ضد التخلخل يعني انه انتقاص حجم الجسم من غير ان ينفصل عنه جزء [illegible] واعلم انهما اي التخلخل
والتكاثف المذكورين [illegible] الانتفاش وهو ان تتباعد الاجزاء بعضها عن بعض ويداخلها الهواء [illegible] كالقطن
المنفوش وعن الاندماج وهو ضده فهو ان تتقارب الاجزاء الوحدانية الطبع [illegible] عنها ما [illegible] كالقطن الملفوف
بعد نفشه وقد يطلق عليهما الاسم اي يطلق اسم التخلخل على الانتفاش واسم التكاثف على الاندماج [illegible]
[illegible] اي الانتفاش والاندماج [illegible] الوضع فان الاجزاء [illegible] الاجزاء [illegible]
باعتبار نسبة بعضها الى بعض وقد يطلق اسم التخلخل على الرقة اي رقة القوام واسم التكاثف على الثخانة وهو اي المذكور
اعني التخلخل والتكاثف بمعنى الرقة والثخانة من الكيف فكل واحد منها [illegible] من مقولة الكيف والوضع
وواحد منها حركة في مقولة الكم الوجه الثالث النمو وهو ازدياد حجم الجسم بما ينضم اليه ويداخله في جميع الاقطار [illegible]
بخلاف السمن والورم اما السمن فانه [illegible] جميع الاقطار [illegible] الطول واما الورم [illegible] طبيعته
الوجه الرابع الذبول وهو عكسه اي عكس النمو فهو انتقاص حجم الجسم [illegible] في جميع الاقطار [illegible] طبيعته
قال الامام الرازي [illegible] النمو والذبول [illegible] والهزال [illegible] ان الواقع في النمو [illegible] النمو [illegible]
وتحقيقه ان الزائد اذا [illegible] الاجزاء الاصلية [illegible] الاجزاء الاصلية
في جميع الاقطار على نسبة واحدة [illegible] طبيعة النوع [illegible] النمو واما [illegible] الاجزاء الاصلية
[illegible] العضو [illegible] لا [illegible] الاجزاء الاصلية [illegible] الزائد [illegible]

البعض

[illegible] الزائد فيكون ذلك [illegible] الا ان اسم النمو مخصوص بحركة الاعضاء الاصلية [illegible] والمشهور ان النمو والذبول
من الحركات الكمية وهو بعيد عندي فان الاجزاء الاصلية والزائدة [illegible] كل واحد منها على مقداره الذي كان عليه
نعم [illegible] كل واحد منها في اينه ووضعه او كيفه لكن ذلك [illegible] في الكم وقد اجيب عنه بان الاجزاء الاصلية زاد مقدارها
عند النمو عما كانت عليه قبل ذلك [illegible] دخول الاجزاء الزائدة في [illegible] وتشبهها بها [illegible] مقدارها عند الذبول
عما كانت عليه [illegible] ان [illegible] الزائدة بعد [illegible] بالاصلية على وجه يصير المجموع متصلا
واحدا [illegible] قاله المحصل والا [illegible] فالقول ما قاله الامام واعلم انه اذا عد النمو والذبول من الحركات الكمية [illegible]
ان يعد السمن والهزال منهما ايضا [illegible] لا [illegible] فيها حركة [illegible] الاصطلاح [illegible]
[illegible] فهذا انتقال الجسم من كيفية الى اخرى [illegible] سبيل التدريج فلا بد فيها من [illegible] الجسم
كيفية الى اخرى [illegible] ان لا يكون ذلك الانتقال [illegible] ذلك اي انتقال الجسم من كيفية
الى اخرى [illegible] الحار [illegible] او لا البارد [illegible] ذلك [illegible] الى الاخر [illegible]
[illegible] انقلابه الكيفية [illegible] كون واستتار الاجزاء [illegible] الاولى [illegible] مثلا
وظهور الاجزاء [illegible] الاخرى [illegible] مثلا [illegible] من الاجزاء [illegible]
والمتصفة بالصفة الاخرى موجودة [illegible] ذلك الجسم [illegible] الا ان [illegible]
فيها الحس [illegible] اعني القائلين بالكمون والبروز زعموا ان الاجسام لا يوجد فيها [illegible]
[illegible] مختلط من جميع الطبائع المختلفة [illegible] الغالب عليه [illegible]
[illegible] المغلوب [illegible] الغالب حتى يظهر [illegible]
[illegible] الاجزاء [illegible] البارد [illegible] ضروري
البطلان [illegible] على بطلانه [illegible] كون الاجزاء [illegible] البارد [illegible]
[illegible] المتفاوت [illegible]
[illegible]
[illegible] الاجزاء [illegible]
الا ان يكون [illegible] الكمون دون البروز من الكمون [illegible] الى ان [illegible]
[illegible] الاجزاء [illegible] الجسم [illegible]
بعض اجزائه [illegible] الاجزاء [illegible] بالكون والفساد دون الاستحالة [illegible]
[illegible] ان ذلك الاستحالة التدريجية [illegible]
[illegible] التي [illegible] الفلك [illegible]
[illegible] الكون [illegible]

الكمون والبروز

منها

اما حاوية واما محوية واذا انفرد بكل الفلك يتقرب لانه لحاصل بسببها وهى الوضع وكلام ابن سينا يوهم انه الذى وقف عليه
الحركة الوضعية دون غيرها من الحركات وليس الامر كذلك فان الفارابي قال فى عيون المسائل حركات الافلاك دورية وضعية
وفى تلك الحركة اى حركة الفلك حركة مكانية نظرا الى اجزائه مثلا فقيل حركة الكل اما بالفعل بل بالفرض فكيف يتحرك الكل حركة خارجة عن الوجود
لغيره بل هو كل اى كل جزء من اجزاء الفلك مع كونه موجودا من حيث هو ومنهم من قال اشارة النصفين الاعلى والاسفل احدهما الى اجزاء
الامور الخارجة الحاوية او المحوية مع عدم وكلها غير معقول لان نسبة هذا التبادل والتغير قائم بتلك الاجزاء الا بالامور الخارجة
عنها فعليك بالتامل حتى يظهر لك ما هو الحق من هذين القولين فان قلت اذا كان كل واحد من اجزائه متحركا حركة مكانية على القول
الثالث لزم ان يكون الفلك ايضا متحركا حركة مكانية على القول الثاني قلت ليس يلزم من حركة الاجزاء باسرها وانها بكلها
مجموعها كذلك واما الكواكب فهى متحركة حركة اينية على القول بان المكان هو البعد ويطلق السكون على حركتها كما يطلق على
من يطوف حول الشىء مع انها مكانية سيما اذا مكنته بلا شبهة الرابعة من تلك المقولات الاين وهى اى الحركة فى الاين
النقلة التى يسميها المتكلم حركة فان المتكلمين اذا اطلقوا الحركة ارادوا بها الحركة الاينية المسماة بالنقلة وهى المتبادرة
فى الاستعمالات اهل اللغة ايضا وقد يطلق عندهم على الوضعية دون الكمية من مبدأ المسافة الى منتهاها اين واحد ليس
متوكلة الاين بل هو سائل مستمر على اين واحد وان كان له ايون فاما ان يستمر على واحد من تلك الايون فى اكثر من
آن واحد فقد انقطعت حركته واما ان لا يستمر فلا يكون فى كل اين الا آنا فى كل زمان شىء من تلك واحد ولا لكل ان
تكون تلك الايون الاينية متعاقبة متتالية اذ لو كان متفاصلة بزمان واحدهم بوحدته وكذا الزمان شىء من تلك الايون
لزم انقطاع تلك الحركة الاينية واذا كانت تلك الايون متعاقبة كانت الانات متتالية وهو باطل عندهم وهكذا الكلام
فى الحركة الكمية والوضعية والكيفية ولا مخلص عنها الا بان يقال للمتحرك فى الاين من مبدأ المسافة الى منتهاها اين واحد
مستمر هو كونه متوسطا بين المبدأ والمنتهى لكنه غير مستقر بل يختلف نسبته الى حدود المسافة ويتعدد بحسب تعدد حدها
كما ان حدود المسافة بالفرض كذلك يتعدد الايون بحسب الفرض وكانه لا يمكن ان يفرض فى المسافة حدان متلاقيان
ليس بينهما مسافة اصلا كذلك لا يمكن ان يفرض فى ذلك الاين المستمر اينان متصلان بل كل اثنين مفروضين فى
ذلك الاين المستمر يمكن ان يفرض بينهما اين اخر كما ان نقطتين مفروضتين على خط يمكن ان يفرض بينهما نقطة اخرى
فلا يلزم تتالى الانات والانقطاع الحركة ولا كون المتحرك ساكنا وكذا نقول المتحرك فى الكيف كيفية واحدة غير قارة بل كل
آن يفرض يكون له فيه كيفية اخرى مفروضة ولا يمكن ان يفرض فى تلك الكيفية غير القارة كيفيتان متصلتان بل كل
كيفيتين يفرض فيها بينهما يمكن ان يفرض فيما بينهما كيفيات اخر كما ان كل آنين يفرض فى الزمان يمكن ان يفرض
بينهما آنات اخر فلا يلزم شىء من المحذورات وباقى المقولات لا تقع فيها حركة اما الجوهر فلا شك انه تتبدل صورته
اخرى لكن هذا التبدل دفعى لا تدريجى كما مر فيكون فيه الكون والفساد دون الحركة فى الجوهر ومنعه اى منع
تبدل الصور بعض المتكلمين وانكر الكون والفساد فى الجواهر والتبدل الواقع فيها انما هو فى كيفياتها دون جواهرها
فانكر الكون وسلم الاستحالة وهو الذى ذكره البعض من قال العنصر واحد وذلك الواحد اما النار او الباقية من العناصر اما

اما حصلت من النار بالتكاثف اعنى غلظ القوام على مراتب متفاوتة فان الهواء كثيف بالقياس الى النار والماء اكثف منه
والارض اكثف من الماء او الارض والباقية تكونت منها بالتخلخل اى برقة القوام او هو الهواء وذلك الواحد متوسط
بين العنصرين المذكورين وهما المتوسطان الماء او الهواء والباقى تكونت منه بالتكاثف والتخلخل معا وقد فرض
الماء كان حصول الارض بالتكاثف وحصول الباقية بالتخلخل وان فرض انه الهواء كان حصول النار بالتخلخل وحصول
الباقيين بالتكاثف والطبيعة العنصرية الباقية لذلك العنصر الذى هو الاصل محفوظة باقية فى الاحوال التى فى
التكاثف والتخلخل ولا يتبدل الصور اصلا بل الكيفيات فقط اى قوله ذلك البعض ابن سينا بوجهين الاول انه
برهن بما بعد كما سنطلع عليه ان كل ما يصح على الاجسام الكون والفساد اعنى تبدل الصورة بصورة اخرى يصح عليه
جزء المتصل المنفصل لخروج حجم عن مكانه وانعكس من الموجبة الكلية بالعكس المستوى لما قلنا ما يصح على جزء المتصل
يصح عليه الكون والفساد فيصح تبدل الصورة فى بعض الاجسام وبطل القول بكونه محالا الوجه الثاني اختصاص
اجزاء العنصر بالحيز العنصرى كالاسفل للحجر مثلا اى بحصته من اجزاء الحيز الطبيعى لذلك اما يكون لصورة اى لصورة تلك الاجزاء
ايضا وهو المعنى اشار دون ذلك الاختصاص بصورته تلك الاجزاء ايضا اما بصورة اذا كانت تلك الصورة حادثة فان ذلك الاختصاص
لا يجوز ان يستند الى ذات الصورة من حيث هى لان نسبتها الى الاجزاء المتساوية فى الصورة على السواء فلا يجوز
ايضا ان يستند الى فاعل يفعل ذلك الجزء اى ذلك الاجزاء فلو فرض عدم الفاعل كانت اجزاء العنصر حاصلة فى احيازها
ولا بد لحصولها فيها من سبب ولا سبب سوى ان جزء العنصر كان فى ابتداء الكون حاصلا فى حيز مخصوص بحدوثه عن الفاعل
واستمر بعد ذلك فيه باعتبار صورته وانما كان فى ابتداء الكون حاصلا فى ذلك الحيز لكونه متصورا بصورة اخرى كانت
فى حاصلة من الصور وهكذا الى لا نهاية والجواب عن الاول ان الاصل الواحد خارجا وكان العكس كذلك اى صحيحا
ايضا ولا يلزم من صدق العكس حقيقيا صدقه خارجا لان الموجبة فى الخارج اخص من الموجبة الحقيقية وصدق
الاخص لا يلزم صدق الاعم فلا يفيد الوجود اى فلا يكون البيان المذكور انه فى الخارج جسما موجودا يصح عليه الكون
والفساد لجواز ان يصدق الموجبة الجزئية الحقيقية مع السالبة الكلية الخارجية التى هى نقيضها وجواب الوجه الثاني وجوهه
لجواز ان يكون تخصيص الاجزاء باحيازها لامر مفارق ويساوى نسبته الى الكل ويكون الفارق متعدد الاعلى وجه
يقتضى ذلك الاختصاص بتلك الاجزاء فلا اعتماد على شىء من هذين الوجهين بل العمدة فى ابطال نفى الكون والفساد
هو التجربة والتعويل على ما نشاهد من الدلائل ان العناصر ينقلب بعضها الى بعض كما سيأتى فى الموقف الرابع ثم نقول
يجوز ان يتبدل الصورة بالاخرى لا يكون ان يكون مدرجا فلا يكون حركة بل كون او فساد والصورة لا تقبل الاشتداد
بانه تحرك محل الصورة الى صورة اخرى ولا التنقص ان يتحرك محلها الى صورة اضعف منها فانهما الكيف لا يجوز
انوار بل الصورة لا تقبل الاشتداد التدريجي مطلقا بان يتحرك محل الصورة الى صورة اخرى يسرا سواء كانت
اقوى او اضعف او مساوية لانه الوسط اى وسط الاشتداد او التنقص ولا وسط الاشتداد الذى هو الاكثر
نوعا اى نوع الجوهر المتعلق منه لا يكون المتغيرة الصور اذ لم يكن فيها اشتداد والتنقص بحسب فانما فى لوازمها

وضعناها ولو قيل انه ينبغي تخصيصه بكل ما اشتد او انه لم يبق نوعا او شخصا كما نذكر عدم الصورة لا للاشتداد ثم ولا لانتقاصها ولا
الحركة فيها اذ لا بد ان يحصل عقيبها صورة اخرى فتعاقب تلك الصورة المتعاقبة اي كان فيها توجد الحركة ان واحد فقد سكنت
الحركة في الصورة والا كانت تحتها انه الوجود فان تعاقب بلا فصل ليس الا الا نادرة ان وجد فاص التعاقب في زمان حال الحركة
تلك الصور الا انها نصر حركة متقطعة ونقض هذا الدليل بالحركة في الكيف فعند هم المقولات وأجيب عنه بان بقاء الموضوع
بدون الكيفيات وسائر الاعراض جائز فلا يلزم من خلوه عنها انتفاء المتحرك حال كونه متحركا كما يلزم ذلك من خلو المتحرك عن الصورة
المتعاقبة لان المتحرك بالصورة اما الجسم او المادة ولا وجود لشيء منهما حال عدم الصورة ولكون المتحرك معدوما حال كونه متحركا
بالبداهة وقيل لانه يلزم منهما امر وهو انه اذا اخلا الموضوع ثابتا زمانا عن الكيف المتعاقبة مثلا لم يكن في حال الوقوف حركة
في الكيف كما ذكرنا لان الحركة في الكيف انما تبقى بانتفاء المتحرك في باشفا ثم طول الحركة يلزم ان لا يكون مثال الا الكيفيات المتبدلة
الوجود لا توجد شيء منها في الازمنة الواقعة بين الانات فان ثمة مثلا مثل حركة لم تكن حركة منطبقة على الزمان منقسمة بانقسامه
وقد مر جوابان الحركة والزمان والمسافة متطابقة يحسب ينقسم كل منها بانقسام الآخر ويكون قطعة منه واقعة بازاء قطعة من الآخر
فثبت بهذا لا يكون حركة الا شيء لا آن لحركة عنها ولا تحصى عن ذلك الاعراض المتوالية في الكيف مثلا الفعل من بعد حركة و منتهاها معه
واحدة ثبت لكان فيه وشابه هذا الحال البسيط الذي يعد الزمان على محاذ مع بقاء المحاذ يخصه بانه ان يكون عرض لعموم محله وهو
فلا يتصور حركة في الصورة المقومة لمحالها وايضا فهذه الحركة اي ما يقوم به الحركة وهو المتحرك موجود لا في زمان كونه متحركا والا
وحده لا وجود له فان الآن لا يحصل ذا ما معه موجود الا بالصورة المعينة فلا يمكن حركتها الا اذا كان معدوما حركتها
لا منها ما منصوص بصورة معينة فيمتنع ان يحركها الصورة بالفرض وبعد حال حصول الآن تخصها اما يكون بصورة متعاقبة
لا بصورة واحدة معه فلا يلزم امتناع حركته وبخلاف ما مع احد تلك الصورة اذ تحصل مع صورة اخرى ذات تحصيله
مغاير للذات الاول وليس شيء من تلك الذوات المتحصلة حركة واستمر في حال اخرى فلا حركة اصلا وهذا الجواب مبني
على ان الهيولى ليست الا ثبات اما بالفرض لا تحصل موجودة الا بصورة معينة كما ثبت عندهم من ان وحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها
تابعة للصورة فلو كانت ذاتا تحصل بالفعل لما كان كذلك وللبحث فيه مجال واما المضاف فقطعية غير مستقل بنفسها في المفهومية
بل هي تابعة لمتبوعها فان كان متبوعها قابلا للاشد والاضعف قبلها المضاف ايضا والا فلا فلا يجري الانتقال فيها تبعا لمتبوعها في
الحركة بل في النقل مطلقا لانها لو تعرضت بلا تبعية موضوعها لكانت مستقلة بالمفهومية وعلى هذا فان كان الاضافة عارضة
لاحد المقولات الاربع وقعت الحركة فيها تبعا لها كما اذا فرض انه اشتد فيه مثلا او وقعت الحركة في الكيف حتى صار نحوه اضعف
من عدوه الآخر فانه هذا الحال قد استقر نوع من الاضافة اعني الاشد الى نوع آخر منها اعني الاضعف اسعافا لاند رغبا فقد تحركه
للجسم في الاضافة تبعا لحركته في موضوعها فتحقق اعني التحرك التي هي الكيف وكذلك اذا كان الجسم في مكان اعلى ثم تحرك الى حين صار
في مكان اسفل او كان اصغر مقدارا من جسم آخر ثم تحرك في الكم حتى صار اعظم مقدارا منه او كان على وضع مستو او ضامتا ثم تحرك فيه
الى وضع مستو او ضامتا فقد انتقل الجسم بسبب الحركة التي تتبع اضافة الى اخرى بطريق التبعية وتبعا تحركه في موضوعها وكذا لانتقص
بقاء في الاضافة تابعا لما هي نفس متبوعاتها في انفسها لاستعداد ايضا استعداد الجسم وتعرضه في سائر الاضافات تبعا

متبوعاتها في انفسها لاستعداد ايضا استعداد الجسم وتعرضه في بعض عاحالها لما عرفت من انها لو تعرضت في انفسها بلا تعرض موضوعها
لاستقلت بالمفهومية وهذا الدليل بعينه جار في سائر الاعراض النسبية لعدم استقلالها بالمفهومية ومنقوض بالاين والوضع
فانهما من الاعراض النسبية ووقوع الحركة فيهما بالاستقلال لا تبعا لشيء وما تقول لم لا يجوز ان يحتمل الموضوع من مضاف الى آخر يتغير فان
كونه غير مستقل بالمفهومية لا ينافي ذلك واما متى فقال ابن سينا في النجاة ان وجود الجسم في الحركة لا يحرزه الا بوسط الحركة فان لا
حركة فيه ولا يلزم منه صدور شيء فكيف يقع فيه حركة اذ لو وقعت فيه لكان ابتداؤه واعترض عليه بانه يجوز ان يكون ثبوته للجسم بوسط
نوع من الحركة يقع فيه نوع آخر منها وفي النجاة ايضا ان كل حركة يقع في متى فلو كانت متى حركة لكان للمتى متى فتعدد ويتسلسل او يلزم
ان يكون للزمان زمان واعترض بانه يجوز ان يكون متى وهو متى للزمان لماته لا الزمان امر كعروض القبلية والبعدية وقال الشفاء
يشبه ان يكون الانتقال في متى دفعة اذا انتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة وذلك لان اجزاء الزمان متصل بعضها
ببعض والفصل المشترك بينها هو الآن فاذا فرض زمانان مشتركان في آن فبعد ذلك الآن يستلزم الموضوع مما في زمان الآخر
الى الزمان الثاني وذلك لان نهاية وجود الاول هو ما حصول الثاني فلا تدريج في الانتقال ويرد عليه ان الفاصل بين اجزاء الماء وجود
غير منقسم فلو سرى بعض تلك الاجزاء الى بعض دفعة ولكن اذا فرض بينهما آن بينهما ساعة فرضنا كان الانتقال من احدهما الى الآخر تدريجا
فكذا في الحالة الانتقال من زمان الى زمان آخر بينهما كالغيم والصوب مثلا فانه لا يكون الا بعد الانتقال في حالة الشفاء وينبغي ان يكون حال
متى كحال الاضافة في ان الانتقال فيه يكون تبعا للانتقال في شيء آخر من كم او كيف فيتبع الغرض ذلك الشيء والا يكون له كيف لانه لا فرقة
التغير و يعرض بسببه التبدل والثبات بعقوله ويتوالى متى كالاضافة في وقوع الحركة عن سبيل التبعية لانه نسبة تابعة لموضوعها فلا
تستقل بالمفهومية والتبدل فيه وكذا في الكم والكيف كالفعل الحاصل فيه لانه يقولون بسبب تابع لموضوعه والتبدل والاستقرار واما فيهما
ان يفعل وان ينفعل فاسم بعضهم فيهما الحركة واطلق فيه المثبتون ان الانتقال من التسخن الى التبرد مثلا لا يكون تسخنا والا لزم
التوجه الى الضدين معا لان التبرد متوجه الى البرودة والتسخن متوجه الى السخونة ومن البين ان يكون الشيء الواحد في حال الواحد
متوجها الى الضدين واذا لم يكن التسخن باقيا فالتبرد لا يوجد الا بعد وقوف التسخن فيهما زمان سكون كما مر في الكم الا انها
النفاد نبين فلا يكون سابقا حكم التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا الحال في التسخن والتبرد ولقائل ان يقول ان التسخن لما فيه
بمجلوبة التوى والضعف يجوز ان يتقل التسخن من مرتبة الى الضعف منها وهكذا الى ان يصل بالتدريج الى مرتبة
التبرد فلا يلزم التوجه الى الضدين ولا انقطاع الحركة ايضا انما يلزم عند اسبابها والتحول بهما الى الحركة مع الحركة عندهما
لا انه لم يبق حالان انا ن متساويان فلا استقلال في الفعل والتغير فالحركة فيهما تابعة للحركة اما في القوى اذا اراد كما تبدل طبيعة او في
الآلة واما في القابل وذلك لان العزم قد ينفسخ يسيرا او الطبع قد يحول كما يفعل والآلة قد يكل حركة او في جميع هذه الصور
يحدث الحال في الارادة او في الطبع او في الآلة على سبيل التدريج ثم يتبعه التبدل في الفاعل كذلك واما القابل وما يتعرض
قبوله واستعداده لتمام الفعل شيئا فشيئا فتتبع الحركة فيها اولا وتتبعها الحركة في الفعل وانحصر ان التدرج في الفعل يستلزم
التبدل في الترجيح في الحركة والمقولتين معا **المقصد الرابع** العلة للحركة الطبيعة ليست الجسمية الا دامت الحركة بدوامها
اي بدوام الجسمية وامتنع السكون على الاجسام لان مقتضى ذات الشيء ومعها ما يسمى معها باقيا والاتفاق الجسمية عامة للاجسام كلها

والحركة مختصة ببعضها عن غاية لها فان من الاجسام ما هو ساكن دائما وايضا فلزم على تقدير كون الجسمية علة اتحاد ما
في الجهات اي اتحاد الاجسام كلها في جهة الحركة الطبيعية واللازم باطل لان جهات الحركات الطبيعية مختلفة فبعضها الى الفوق وبعضها
الى التحت وهذا الدليل مبني على تماثل الجسمية بين جميع الاجسام وسيأتي الكلام عليه وايضا فلا بد للحركة التي عليها
الجسمية من مطلوب فتنقطع الحركة عند حصول ذلك المطلوب مع بقاء الجسمية التي هي علتها فيلزم التخلف اي تخلف المعلول عن علته
واما المطلوب بتحرك الجسم اما الى جميع الجهات معا وانه محال بالضرورة واما الى بعضها وانه ترجيح بلا مرجح وليس علة الحركة الطبيعية
هي الطبيعة وحدها ايضا لانها دائمة مستمرة فيلزم دوام معلولها الذي هو الحركة الطبيعية كما عرفت انها
تتحد ... ويلزم من دوامها دوام الحركة بدوام الطبيعة فيمتنع السكون على الاجسام المتحركة بالطبع فلا يكون في الاماكن
طبيعية بل يجب انضمام امر الى الطبيعة حتى تكون الطبيعة مع ذلك الامر علة لها وذلك الامر الحالة الغير الطبيعية
طلبا للملائم اي الانتقال الى المكان الطبيعي فرق واما في الكيف فكالماء المسخن قسرا واما في الكم فكالذابل في بلاد رطبة
الحالة المنافرة ما دامت باقية فان الطبيعة تحرك الجسم من تلك الحالة الى الملائم ويختلف اجزاء الحركة بحسب اختلاف القرب والبعد من تلك الحالة
المطلوبة فاذا وصل الى الطبيعة الحالة المطلوبة انقطعت الحركة لانتفاء احد جزئي علتها اعني مقارنة الحالة الغير الملائمة هكذا قالوا وهم
علموا ان تلك الملائمة مطلوبة والتصور الغاية لازم في الحركة الارادية اذ لا بد من الشعور بالغاية حتى يمكن طلبها فلا يكون الحركة الطبيعية
الى لا شعور بها طلبا للملائم واذا لم يكن الطبيعة طالبة للحركة اي لما هي غاية لها مستتبعة للحركة ... واستدل الامام
الطبيعة على ذلك اي على ان الحركة لا ... ان تلك الغاية لا توجد في الشعور والارادة وبحثه ان الفعل اذا ترتب عليه
امر نافع او مناسب غاية له فانه كان له صدور لاجل العاقل ذكر الفعل صفحة له العكس ...
فالعقل الغائي في الحاجة الى الشعور دون الغاية فانها قد تحصل بلا شعور اذ لا يعبد ان يكون حصولها بحكمة العاطف بالاجسام
كما افرض خارجا عن مكانه الملائم اقتضى طبيعته الحركة اليه ويكون من الحركة طلبا طبيعيا لذلك المكان بلا ارادة وما يتوقف على الشعور
والارادة وكذا تقول في الكيف والكم ... بعضها لبعض الاجسام ويعلم من ذلك ... في الحالة الطبيعية
ان الفعل للحركة الارادية ليست النفس ... وعدم اختلافها بعينه ... وحدها على الحركة التي هي متجددة
في ذاته والنفس غير مجادلة بنوع واحد من الاجسام ذوات الانفس في الحركة الارادية ... بل ذو ...
ولا يكفي في التصور الكلي ... لان نسبة الى الحركات جزئية سواء وكذا الارادة الناشئة من التصور الكلي لا يكون الا كلية
متساوية النسبة الى جزئيات الحركة فلا يصدر شيء منها ... فتصورها وارادتها الكليتان ... جزئية
تصورات جزئية يترتب عليها ارادات جزئية ... تعدد لذلك قطع ارادة جزئية بعد تصور جزئي قالوا ان الحركة الى
المكان مع ارادة متعلقة بمجموع تلك الحركة ثم ان المسافة التي يقطعها الحركة يمكن ان يفرض فيها حدود ...
الجزئية المتحرك يحتاج بعد الارادة المتعلقة بمجموع الحركة الى ان يحصل له حد ما بعينه ... متعلقة بقطعه ...
ولما لم ... الى الانفصال ... الحدود ... سوالي التحلل المستتبعة للارادات فيتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة ...
انقطاع لتحدد القطعة الارادة والحركة واما علة الحركة القسرية فهي القسر الواحد منها كما سر في المتحرك

المقصد الخامس

لحركة تقتضي امورا ستة الاول فاعله للحركة اي سببها الفاعل فان الحركة امر ممكن الوجود فلا بد له من علة فاعلة الثاني للحركة
اي محلها فانها عرض فلا بد له من محل يقوم به الثالث ما فيه الحركة اي المقولة من المقولات الاربع المتقدمة الرابع ما منه الحركة اي المبدأ
الخامس ما اليه الحركة اي المنتهى وذلك لان اقتضاء الحركة سوى المبدأ والمنتهى بالفعل انما يكون في الحركة المستقيمة واما في الحركة المستديرة
الفلكية فلا يكون ذلك الا بالعرض اي بحسب الفرض ومع ذلك ووضع الحركة ومنها ما لا ... الغرض كلام السادس المقدار
اي الزمان فان كل حركة تكون في الزمان بالضرورة واقتضاء الحركة لهذه الامور من حيث انها انتقال من حال الى اخرى بديهي

المقصد السادس قد علمت ان الحركة متعلقة بامور ستة فوحدتها متعلقة بوحدتها اي وحدة هذه الامور الستة
لا بد منها ضرورة ووحدتها اي وحدة الحركة كما قد عرفت باعتبار الوحدة اما شخصية او نوعية او جنسية فعنه اي في بيان ذلك
قلنا اي ... لما كانت وحدتها الشخصية لا بد فيها من وحدة محل الحركة فان العرض الواحد بالشخص لمحل واحد بالشخص بعينه
ضرورة انه لا يقوم العرض الواحد بالشخص بمحلين ولا بد ايضا من وحدتها الشخصية من وحدة ما فيه الحركة اعني المقولة اذ الشيء
الواحد يستحيل ان يقع في زمان كونه قاطعا لمسافة ... فيكون كل من الاستحالة والنمو وقطع المسافة حركة على حدة وان اتحد
المحل وان ما تعددت الحركة ههنا لانه كان من جنس ما فيه الحركة اختلافا جنسيا موجبا لاختلاف الحركة بالجنس كما سيأتي
بل قد يعرض لان للشيء الواحد انواعا من الكيف كالتحمض والتسود والترويح في الفاكهة مثلا فيتعدد الحركة لاختلاف ما فيه
بحسب النوع وانما يتعدد حسب الانواع من جنس واحد هو الكيف المحسوس بل يقول اذا تعددت المسافة وما في حكمها بحسب
الشخص يتعدد الحركة بحسب لان الحركة في مسافة مغايرة للحركة في مسافة اخرى قطعا ويجب مع ذلك اي وحدة ما فيه الحركة وحدة
ما منه وما اليه اذ لو اختلف المبدأ والمنتهى لم يكن ما فيه واحدا بالضرورة فوحدتهما تابعة لوحدة ما فيه بمعنى ان اشتراط ما
وحدتهما ولا يكفي في الوحدة الشخصية للحركة وحدة ما منه وما اليه دون اعتبار وحدة ما فيه لجواز الحاد مبدأ ما بالشخص
مع تعدد الحركة بان يكون الطرف بحالة فيما بين مبدأ معين ومنتهى معين كما يسوِّد الجسم بان يأخذ من البياض الى الفترة الى
الى السواد وبان يأخذ منه اي من البياض الى الصفرة الى الحمرة الى السلبية الى السواد وبان يأخذ منه الى الحمرة الى القتمة الى
السواد فالحركات التي من البياض الى السواد المعينين يمكن ان يعرض على هذه الوجوه فيكون المبدأ والمنتهى واحدا مع تعدد الحركة
بواسطة تعدد ما فيه وكذا الحال فيما اذا سلك الجسم من مبدأ معين الى منتهى معين تارة على الاستقامة وتارة على الاستدارة
فظهر ان اعتبار وحدتهما لا يغني عن اعتبار وحدة ما فيه كما كان اعتبار وحدته مغنيا عن اعتبار وحدتهما ولقائل
ان يقول اذا لم يلاحظ وحدة الزمان لم يكف وحدة ما فيه مستلزمة لوحدتهما ولا لاختلافهما مستلزما لاختلاف ما فيه
فان جسما واحدا قد يتحرك في مسافة واحدة تارة صاعدا وتارة هابطا واذا لوحظ وحدة الزمان كان وحدتهما
مقتضية لوحدة ما فيه ايضا ولا بد من وحدة الحركة من وحدة الزمان اذ الحركة في زمان بعينه غير الحركة في زمان آخر ضرورة وذلك
بناء على ان المعدوم لا يعاد بعينه فانه لو جاز اعادته لجاز ان يكون الحركة في زمان عين الحركة في زمان آخر قبله فالمطابق
للحركة في وحدتها الشخصية وحدة الموضوع بالشخص ووحدة الزمان ووحدة ما فيه ولست وحدة الازمنة لوحدتها
لا مرد فرق ... الاستحالة والنمو وقطع المسافة في جسم واحد في زمان واحد واذا اتحد من هذه الثلاثة اتحد المبدأ والمنتهى

ايضا وكانت الحركة واحدة بالشخص قطعا ولو اعتبر وحدتهما مع وحدة المحل والزمان لكفى ولزم وحدة ما فيه كما اشرنا اليه
الا ان اعتبار الثلثة اولى من اعتبار الاربعة والمآل فيهما واحد وهو انه لابد في تشخص الحركة من وحدة امور ثلثة من تلك
الستة لان اختلاف واحد منها اي واحد كان يستلزم تعدد الحركة كما لا يخفى واما وحدة المحرك فلا تعتبر في كون الحركة
واحدة بالشخص فان المتحرك ربما تحرك بمحرك ثم قبل انقطاع حركته يحركه اخر فالصادر عنهما حركة واحدة بالشخص متصلة اتصال
المسافة ولا فرق بالحركة بوجه الا انه عرض لها من استناد بعضها الى محرك والبعض الى محرك اخر ولا يوجب ذلك انقسامها بالفعل
والانفصال بسبب اختلاف الاستناد الا ترى ان الحركة الفلكية مع اتصالها في نفسها يعرض لها انقسامات بحسب
الشروق والغروب والمسامتات وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية فان قيل المحرك الثاني ان لم يكن له اثر لم يكن محركا وان كان
له اثر فان كان عين اثر المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل واجتماع مؤثرين على اثر واحد شخصي وان كان غيره فقد تعدد
الاثران اعني الحركتين قلنا المختار ان الاثرين متغايران وذلك لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية التي هي المراد ههنا والاجماع
في وحدتها النوعية والجنسية اي يعتبر في الوحدة النوعية بعض ما يعتبر في الوحدة الشخصية وذلك لان الشخص هو النوع مع مشخص
مشخصه لو منهما اي يعتبر من الوحدات في الوحدة النوعية وحدة ما فيه ووحدة ما منه ووحدة ما اليه فانه اذا اتحدت هذه الامور
الثلثة اذا اتحدت بالنوع كانت الحركة واحدة بالنوع واذا تنوعت كانت الحركة متنوعة اذ لا يصلح شيء من غيرها لتنويع الحركة
كان كل من الحركات الواقعة في تلك الانواع المختلفة نوعا اخر من الحركة وان اتحد ما منه وما اليه كما في الكيف مثلا اذا اخذ الجسم في الحركة
من البياض الى الصفرة ثم الى الحمرة ثم الى القتمة ثم الى السواد واخذ من البياض الى الفستقية ثم الى الخضرة ثم الى النيلية ثم الى السواد
فان في الحركتين نوعان مختلفان بالنوع وكذا الحركة فيما اذا اتحد المبدأ والمنتهى بالنوع وما في الاين فيما اذا تحرك الجسم من مبدأ الى منتهى
معينين بان يتحرك على الاستقامة واخرى على الاستدارة فان المستديرة والمستقيمة مختلفتان بالماهية لا بالعوارض فقط فكذا الحركتان
الواقعتان فيهما فاذا كانت الحركة تختلف بالنوع لاختلاف ما فيه مع اتحاد ما منه وما اليه فان اختلف فيها بالنوع لا اختلاف
ما فيه يفضي الى اختلافهما كما ان التسود والتبيض كلاهما مختلفان بالماهية لاختلاف الامور الثلثة فيهما وكذلك
ما منه وما اليه اذا اختلفا بالنوع اختلفت ماهية الحركة وان اتحد ما فيه كالصاعدة والهابطة في الحركة الاينية وكالتسخن
والتبرد في الحركة الكيفية فانه كيف واحد مع انهما مختلفان بالماهية لاختلاف المبدأ والمنتهى فيهما بالنوع مع
اتحاد ما فيه فان قيل تنوع المبدأ والمنتهى في الصاعدة والهابطة ممنوع لان السمتين متحدان بالماهية بل بالعروض لاختلاف
لان الاختلاف بين المبدأين انما هو باعتبار ان عرض لاحدهما الفوقية وللآخر التحتية وذلك لا يوجب اختلافا في الماهية
اجيب بانهما مختلفان بالماهية لكونهما اختلفا بالمبدأ والمنتهى وهما متقابلان تقابل التضاد وبهذا القدر يوجب اختلاف
الحركة بالماهية كذا في المباحث المشرقية ولا يعتبر في الوحدة النوعية للحركة وحدة المحرك لان الامور المختلفة بالنوع قد تحرك
في نوع واحد من الانواع كما مر ولا وحدة المتحرك ولو كان بالنوع لا يوجب تعددا في الحركة بحسب الشخص ولا الوحدة في المتحرك
النوع لا اختلاف الشخص للحركة والنوع او اتحادها لا يوجب ذلك الاختلاف الا في الحركة الا بوحدة اختلاف النوع يوجب اختلاف
الشخص بالفرق من دون عكس فحركة الحجر الى العلو قسرا وحركة النار اليه طبعا لا يختلف بالنوع من حيث انها حركة [illegible]

استنادهما الى محركين مختلفين بالنوع اعني القاسر والطبع بل ربما كان الحركتان متفقتان في الماهية والاغراض ايضا
بوحدة ما منه الحركة فان تنوع المحل لا يوجب تنوعها حال وان كان تعدد المحل مطلقا يوجب تعددها بحسب الشخص فسواد
الانسان وسواد الجماد نوع واحد وكذا حركتهما اذا لم يختلف بسائر ما فيه وما منه وما اليه وذلك لان اضافة الحركة الى العرض
مطلقا الى الموضوع امر خارج عن ماهيتها فلا يكون اختلاف الموضوعات موجبا لاختلافها ولا وحدة الزمان لانه لا يوجب
واحدا مختلف حقيقة فلا فائدة في اعتبار وحدة النوعية في وحدة الحركة بحسب النوع بخلاف اعتبار وحدة الشخصية
في وحدتها الشخصية وان قدر تنوعه واختلافه بالماهية فهو عارض للحركة ومقدار لها واختلاف العوارض بالنوع لا يوجب
التنوع في المعروضات كما ان النوع المعروض لا يوجب تنوع عوارضها فالاولى ان الوحدة الجنسية وما يعتبر فيها من الوحدات
بعض ما يعتبر في الوحدة النوعية لان النوع هو الجنس مع قيود منوعة وانما هو وحدة ما فيه فقط فالحركات الواقعة
في كل جنس جنس من مقولة فالحركة لا تنسب الا الى ما تحته من جنس العالي وكذا الحركة في الكيف والكم ومن اجناس الحركات
متوسطة الاجناس التي تعم تلك الحركات فالحركة في الكيف جنس هو فوق الحركة في الكيف المحسوس وهي جنس فوق
الحركة في المبصرات وهي جنس فوق الحركة في الالوان وهكذا الى ان تنتهي الى الحركات النوعية المنتهية الى الحركات الشخصية

المقصد السابع الحركات منها ما هي غير متضادة ومنها ما هي متضادة وقد علمت في مباحث التقابل ان التضاد الا بين الانواع الاخيرة
الداخلة تحت جنس فالحركات المختلفة كالتغير والاستحالة والنمو غير متضادة لانها اجناس تحت جنس موضوع واحد
في زمان واحد وان امتنع اجتماعها في جسم واحد فلا لما بينها من التنافي بل لامتناع الاجتماع في ذلك المحل مستندا
الى جهاتها بل الى اسباب خارجة فلا تضاد بين الحركات التي هي الاجناس واما التضاد بين الانواع المتشاركة في الجنس
الاخير منها اي من الحركات ففي الاستحالة كالتسود والتبيض فانهما نوعان مندرجان تحت الحركة في الالوان ومتشاركان
في الموضوع وبينهما غاية الخلاف لان كل واحد منهما مبدأ الآخر والتسود والتبيض بينهما غاية الخلاف والاستحالة التضاد لا
وكذا في الكم كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف فان كلا واحد من النمو والذبول له حد محدود في الطبع يتوجه
اليه وبينهما غاية الخلاف فهذا بين حركتين بينهما وكذا كل من التخلخل والتكاثف فان لكل واحد منهما حد متحاد
وفي النقلة كالصاعدة والهابطة فان لكل واحد من الصعود والهبوط له حد محدود وبينهما غاية الخلاف الى الخلاف
اشار اجمالا بقوله لكل طرف حد محدود يتوجه اليه ومن الطرفين غاية الخلاف
فان السواد والبياض بينهما غاية الخلاف وكذا بين حدي النمو والذبول والتخلخل والتكاثف والصعود والهبوط
فكذا بين النوعين بينهما غاية الخلاف واما الحركة الوضعية فلا تضاد فيها كما ستقف عليه في بحث الحركة المستديرة
لا تضاد فيها **المقصد الثامن** تضاد الحركات ليس لتضاد ما فيه فان الصاعدة والهابطة ضدان بلا شبهة
وان اتحد ما فيه فان الحركتان وكذا تحرك من السواد الى البياض ضد لتحرك من البياض الى السواد وان اتحد
الطريق على وحدة ما فيه ولا لتضاد المحرك لتضاد الحركات الطبيعية الصادرة عن طبيعة واحدة فان المدر اذا
حصل من الارض صعد عنه طبعا واذا حصل فوقها هبط عنه كذلك فقد صدر عنه الصاعدة والهابطة

[illegible]

[illegible]

ضد الواحد واحد كما قرر في مباحث التضاد وايضا كما قرر من يعرض ضد الذكر يحفظ فضلا عن قوس من اعظم ... الاول
فلكون يرجع بالضد اولى وليس شيء من ذلك النفسي ضد المستقيم ولا لكون المستقيم ضد النفي منهما لاعتبار طبيعة الاستدارة
واحدة في المستديرات فكونه جنسا طبعها المشتركة بينها تخالف المستقيم مضافا لها لانا نقول لا وجود للاستدارة
المحققة وانما الموجود في الخارج ما هو مستدير حقيقي ولا شيء من المستديرات المعينة او المضافة ما عرف ولما امتنع حصول الاستدارة
المحققة في الخارج امتنع معارضتها للمستقيم الموصوف فلا يكون ضدا له ولا تضاد المستديرين المستديرين ... وذلك الذي
ذكر لفظ التضاد في المستقيمة والمستديرة فان التضاد بين كانت نقيضا ومبادئها وغاياتها فلو كان بين المستديرات تضاد لكان
المستديرين واحدة اضعف من متناهية حتى لغاية التنوع وذلك لان كل مستديرين واحدة قد يكون ان الاقرب دوائر اي النفس من مسافة
كانه يجوز ان يستر الافق من متناهية ما فرضوه كان المستديرين ضد المستديرين كان المستديرين واحدة اضعاف ولا نهاية من المستديرات
المتوهمة بينها لكان المستديرين ثاني بعدهما وهو بطوله الحركة الى التوالي وحركة الى خلافه فكانت ... وكيف يكون ضدا للاخرى ولكن
في التصوير ... على الساذج فان المتحرك من السرطان الى الجدي على التوالي يكون مسافة الاسد والسنبلة والميزان والعقرب
والقوس ومن السرطان الى الجدي لا على التوالي يمر بالجوزاء والثور والحمل والحوت والدلو فقد تعارض كل منهما في الاخذ اضدادا فيصار
الاخرى في حركة المبعد عن السرطان الموصل الى الجدي فكونه النصف الاول وقس على ذلك حال الصعود من الجدي الى السرطان
فانه يعلم عكس الاخر المذكور لما كان الفلك جسما بسيطا متشابه الاجزاء كان النصفان متساويين في الماهية وكذلك الاطراف
والنهايات متساوية فيها فلا يكون شيء منهما سببا للتضاد ولكان المستديرين فلا يكون تضاد في الطبع ولا يكون ... الحركة
في النصفين مع اتحاد المسافة مختلفة بحسب ما ذكر وان اراد ... الحركة الى التوالي والحركة الى خلافه فاذا اعتبر حالها في النصف وجناد لم
كان ابتداء احدهما منتهى الاخر ولا يصدق عليهما الاعتبار بينهما تضاد ولا يمكن ايضا اذا اعتبر حالهما في الكل واحد من النصفين
مع الحاصل في النصف الاخر فيتضاد من ان حركة المتحرك من السرطان الى الجدي على التوالي مضاد لحركة الصاعد من الجدي الى السرطان
على خلاف التوالي للتضاد بين المبدئين والمنتهيين وان كانا مرتين في اي دائما فيكون على ماهية القاعدة والهابطة
المستقيمتين وكذا الحركة الصاعدة من الجدي الى السرطان على التوالي والمنحدرة من السرطان الى الجدي على خلاف التوالي لغرض ما
اعتبر تمام الدور فيهما اتحدت المسافة وكانت نقطة واحدة مبدأ ومنتهى لهما معا وكان الاختلاف في جهتي التوجه فيهما
والبها وذكر في الملخص ان امثال هذه المباحث لفظية لانه ان اريد بالضد ما يكون مستحيل ... اجتماعهما وعدم احدهما
في محل واحد كانت حركة المستقيم مضادة للمستديرة وكانت المستديرات ايضا متضادة لامتناع الاجتماع وان اريد مع ذلك
ان يكون غاية الخلاف امر وجودي بالفعل متضادة فلا تضاد بين المستقيمة والمستديرة ولا بين المستديرات

المقصد التاسع

قوله الحركة بالذات ... يقولون الكم بالذات بالعرض وبعرض له بسبب الكمية العرضية ... من الاتصال والانقسام وغيرهما فان الحركة الانية منطبقة على المسافة كما ثبت فهما والمسافة منقسمة بالفعل او القوة
لا الى نهاية فتنقسم الحركة بانقسامها فان الحركة الى نصفها نصف الحركة الى كلها المسافة الى الاخر لانها عارض لها فتنقسم بانقسام
عارضها فالحركة نصف ساعة نصف الحركة في ساعة وهذا الانقسام انما يتعلق بالحركة الذاتية اعراض انقسام الذي يحصل بالتابع

اذ يختلفان كالسريعة والبطيئة فانه اذا فرض اتحاد مبدأ المسافة والانقسام بحسبها فالابدان يختلف زمانها والانقسام بحسبه
واذا فرض اتحاد مبدأ الزمان والانقسام بحسبه كانا يختلفان في المسافة والانقسام بحسبها الثالث بحسب المتحرك فان الجسم
المتحرك هو قابل للقسمة ولا شيء اذا اخذ الجسم ... اجزائه المتوهمة فيه وحركة العام بكلها عن العام ... فقد انقسمت
الحركة ايضا انقسامها فرضا كما اذا فرضنا اي الجسم انفصالا ... جسم واحد حركة الكل فالحركة ... ما في الانقسام
الوضعي والعقلي الخارجي كالسواد العام للجزء بعينه ... لانقسام وقد ... على ان الانقسام بحسب المسافة فانما يتصور
في الحركة الانية واما الانقسام بحسب الزمان في غير الحركات كلها وكذا الانقسام بحسب المتحرك اذا اجعل الفلك ... عن البعد وانما
اذا اجعل ... عن البطء فلا يتصور الا اجزاء الجسم انما تتصل او متباينة عن البعد بمعنى انها لا تفارق امكنتها احلالا وتفارق
اجزاء من امكنتها من اجزاء المكان الملاقي منها ... بالكلية فلا يكون متحركة

المقصد العاشر

بيوصف الحركة
اما ان يكون الحركة حاصلة فيه كالحقيقة اي كما تحرك عارضة له بلا توسط عروضها لشيء اخر اولا بل يكون الحركة حاصلة في شيء اخر مقارنة
فيوصف به ... ولكن تعالى ذلك الشيء فالجالس في السفينة لا يتحرك بالعرض ... كراكب السفينة الكاتب في هذا المثال
نظر لان الحركة مع الانتقال ومكان اي الحركة الزمان والراكب ... بالذات لا يحصل الا بعد الانتقال من مكان
الى اخر فما لم يدل جميع اجزائه ... كا بالعرض لان الهواء منسد ... السفينة واجزائها ولا تحرك الراكب
بل انما يوصف بها السفينة ثم ان المتحرك بالعرض قد يكون قابلا للحركة كالذي الموكل بحركة الحفظ وقد لا يكون كالصور والاعراض
الحالية في الاجسام المتنقلة وانها لا يكون جسما والا علاقة كالنفس مع البدن فانها لا يوصف بالحركة الا بالعرض والاول
لانه يتحرك بالذات ... حركة ذاتية ... حركة الخلاف ... من ... يكون بعد ... وهي حركة القسرية ويكون مبدأ الحركة
فيه اما مع الشعور ... بلا شعور ... مبدأ الحركة ... ولا مع الشعور ومبدأ حركة الطبيعة ... حركة النباتية
طبيعية وكذلك حركة النبض ... المتحرك والشعور ... حركة الطبيعة هي
الصاعدة والهابطة ... فانها ادى ... حركة النبض ... حركة النباتية ... الحركة الطبيعية هي الحركة
التي ... بلا شعور ... ان الحركة ... حركة ... واته والداخلة
اقسام ... انا ... كانت خارجة عن المتحرك فالحركة قسرية ... لا يكون ... للبسيط اي على نهج واحد واما
مركبة لا على نهج واحد فالبسيط لما ... حركة الفلك ولا ... وهي الطبيعة والمركبة اما ... مصدر القوة
الحيوانية والاول النباتية كحركة النباتية والاول ... شعورها وهي الحركة الارادية الحيوانية او لا مع شعور وهي الحركة

المقصد الحادي عشر

النفخية والنبض ... الحركة اذا ... كانت اخرى ... سريعة وهي التي تقطع مسافة مساوية
لمسافة اخرى ... في زمان اقصر ... اي الحركة السريعة ... الاكثر من المسافة التي تقطعها ... في الزمان
المساوي ... اذا فرض ... الحركة الاسرع ... زمان السريعة ... واذا فرض ... الزمان كان مسافة
السريعة ... الوصفان الاخران متساويان للسريعة ... فيكل واحد منهما والمقطع المسافة ... زمان
اقصر ... فاصح والبطيئة ... التي بالعكس فتقطع ... المسافة في الزمان الاكثر ... الاقل ... المسافة في الزمان

المساوي اذ قطعه مسافة اقل في زمان اكثر لكنه غير شامل لها **وليس البطء** اي ليس كل بطء **لتخلل السكنات** بين الحركات

والا لم تحس حركة الفرس [illegible] جدا واللازم باطل اما بيان الملازمة فلان البطء لو لم يكن الا لتخلل السكنات بين الحركات

كان تفاوت السرعة والبطء بحسب تفاوت السكنات في القلة والكثرة فاذا عدا فرس شديد العدو كما اذا قدر انه عدا من اول اليوم

الى منتصفه خمسين فرسخا كانت حركته ابطأ من حركة الفلك [illegible] لانها قطعت في المدة المذكورة ربع الدورة وهو الف

[illegible] حركة الفرس الا [illegible] ويكون زمان سكناته اي سكنات الفرس [illegible] حركة [illegible] حركاته بان

عدد سكناته يساوي عدد [illegible] حركة [illegible] الف الف مرة فيكون [illegible] سكناته

[illegible] ايضا [illegible] فلا نظر [illegible] القليلة [illegible] السكنات الكثيرة [illegible] الكثرة [illegible] القليلة

فوجب ان لا تحس [illegible] وهو باطل قطعا لانا نحس حركته ولا نحس [illegible] سكناته واعلم ان [illegible] المتنبه

بلازم [illegible] السرعة والبطء [illegible] ابطال [illegible] كون البطء

لتخلل السكنات [illegible] ويكون البطء لتخلل [illegible] [illegible]

صحيح وبطلانه [illegible] الارض فاذا كان [illegible] الشمس [illegible]

[illegible] طويلا [illegible] الظل [illegible] ارتفاع الشمس [illegible] ارتفاعها [illegible] ارتفع [illegible] اذا ارتفع

الشمس مقدارا [illegible] الظل [illegible] الشمس [illegible] والظل [illegible]

وان تحرك الظل [illegible] الشمس [illegible] المقدار [illegible] الظل [illegible]

ان يكون [illegible] الارتفاع [illegible] الظل [illegible] الارتفاع [illegible] المقدار [illegible]

الظل [illegible] السرعة والبطء [illegible] الشمس [illegible]

[illegible] الدورة [illegible] الظل [illegible] الدورة [illegible] الظل [illegible]

لان جميع الموجودات مستندة اليه [illegible] عدم [illegible]

الظل [illegible] الدورة [illegible] حركة الشمس [illegible] الفاعل المختار [illegible] الشمس

[illegible] الدورة [illegible] الظل [illegible]

العادة [illegible] استدلال المذكور [illegible] الحركة [illegible] المسافة [illegible]

بمعنى انهم استدلوا على بطلان تخلل السكنات [illegible] الوجود [illegible]

المسافة [illegible] [illegible] سكون [illegible]

مع كونها [illegible] الحركة الفلكية [illegible] بطء [illegible] تخلل السكنات [illegible] الفاعل المختار [illegible]

الفاسر والطبيعي [illegible] الحركة [illegible] والسكون **تنبيه** الاختلاف

بالسرعة والبطء ليس اختلافا بالنوع فان الحركة الواحدة [illegible] سريعة [illegible] بطيئة [illegible]

واحدة لا اختلاف [illegible] السرعة والبطء قابلان للاشتداد والتنقص [illegible] المسافة الواحدة [illegible]

وحركات مختلفة في ذاتها السرعة والبطء فلا يكونان فصلين للحركات لان الفصول لا تقبل الاشتداد والتنقص **المقصد**

الثاني عشر قال الحكماء علة البطء في الحركات الطبيعية ممانعة المخروق الذي في المسافة فكلما كان قوامه اغلظ كان

اشد ممانعة للطبيعة واقوى في افضائه الى البطء [illegible] الارض [illegible] في الهواء

وفي الحركات القسرية والارادية [illegible] الطبيعة [illegible] الجسم اكبر مقدارا [illegible] الطبيعة

[illegible] الجسم بطبعه اشد ممانعة للقاسر والمحرك الارادي واقوى في افضائه الى البطء [illegible] المخروق [illegible]

والمحرك الارادي [illegible] ممانعة الطبيعة مع ممانعة المخروق

كالسهم [illegible] بارادته [illegible]

لا يعني [illegible] المخروق [illegible]

الاكبر [illegible] الطبيعة [illegible]

بحجم [illegible] الطبيعة الاكبر **المقصد الثالث**

عشر ذهب بعض الحكماء كارسطو واتباعه [illegible] مستقيمتين [illegible]

سكونا [illegible] فلا بد ان يكون [illegible] حركة مستقيمة [illegible]

[illegible] الاستقامة [illegible] النهاية [illegible] الابعاد متناهية [illegible] وهبوطا او [illegible]

[illegible] وعند [illegible] سكون [illegible] افلاطون من الحكماء

واكثر المتكلمين [illegible] الحكماء الوصول [illegible]

في [illegible] الزمان [illegible] الوصول [illegible] فان لم يحصل

كان حاصلا [illegible] الطرفان [illegible] المسافة [illegible] وذلك [illegible]

[illegible] الوصول [illegible] فثبت [illegible] الوصول

علتي [illegible] العلة موجودة [illegible] الوصول [illegible] العلة الموجبة [illegible]

المراد [illegible] العلة [illegible] الحركة [illegible]

[illegible] الوصول [illegible] الوصول [illegible] الوصول ان [illegible] اجتماعهما

فلو لم يكن [illegible] الحركة [illegible] المسافة

[illegible] الرجوع [illegible] الوصول [illegible] واحد

[illegible] الواحد [illegible] كالنقطة الواحدة [illegible]

[illegible] الحركة [illegible] زمان

[illegible] الوصول [illegible] زمان الحركة [illegible]

وبين زمان الحركة الرجوعية وعلم [illegible] المشهور [illegible] [illegible] واصلا اليه

[illegible] لا [illegible] الى [illegible] سكون [illegible] الوصول

فلا محالة يصير متعارفا او مباينا له في آن ايضا ولا يمكن ان يكون ذلك الآن والآن الذي كان واصلا فيه هو بعينه وحينئذ فوجب تغايرهما
بالذات واستحالة اتصالهما بلا تخلل زمان بينهما لاستلزام القول بالجزء وذلك الزمان زمان سكون اذ لا حركة فيه الا الى ذلك
الحد ولا عنه فابطلها ابن سينا بان المفارقة والمباينة من حركة الرجوع مثلا ان لا يقع فيه مبدأ الرجوع والمباينة فان تصور
فعل المتحرك انه مفارق ومباين له في ذلك الحد الذي هو المنتهى فان عنوا بان المباينة طرو زمان المباينة مختار ان ذلك الآن هو بعينه
آن الوصول بان يكون حدا مشتركا بين زماني الحركتين فان طرفي الحركة يجوز ان يكون شيئا لعين حركة اصلا وان عنوا به اول زمان
فعلى المتحرك انه لا يجد مباين تحاذ انه متغاير لان الوصول وايضا الآن زمان الآخر ان زمان السكون ثابت من حركته وهو
بعض حركة الرجوع فان كان لا يوجد زمان يتقع فيه حركة الرجوع يكون منه وبين ان ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع ثم انه
اقام الحجة على وجوب تخلل السكون بان اعتبر الميل الموصل والميل الموجب للمفارقة وحكم باستحالة اجتماعهما في آن واحد واستحالة
ان يجتمع في جسم الاميال الا واحدة والتنبيه عليه وجه [illegible] فيهما وان تغايرا لان الآن الآخر فيهما زمان سكون كما مر والمنع
فرد الحجة التي اوردها ابن سينا واجاب عنها بما هو جواب عن الحجة القصوى [illegible] يستحيل اجتماع المثلين [illegible] الآن بين
او بين تعاقب الميل الموصل فانه علة [illegible] للوصول كالحركة فلا يجتمع مع المفارق [illegible] حدوث المثلين ان [illegible]
كالحركة فالحكماء لا يثبتون الا الاعتماد المحل [illegible] الاعتماد اللازم [illegible] وقد يضعف الاعتماد المجلوب
على [illegible] ويضعف [illegible] المحروق [illegible] الضعف [illegible] اللازم المجلوب [illegible] الاشارة انه على المجلوب
انما يكون بعد التعادل [illegible] المعلوم [illegible] الثالثة فهو [illegible] التعادل وعند التعادل [illegible] السكون والا
لزم الترجيح بلا مرجح او لو لم يساكن لكان متحركا اما بالاعتماد اللازم او بالاعتماد المحل مع تعادلهما [illegible] قيل لم يجلى
يجعل [illegible] الحجارة انها [illegible] بالاعتماد [illegible] ولا للسكون فهذا الا يوافق مذهبه كما مر في مباحث الاعتماد
مع انه [illegible] اما السكون [illegible] بين [illegible] فالكلام [illegible]
في الكلام [illegible] الحكماء [illegible] السكون بينهما [illegible] الجبال [illegible]
[illegible] بين الخردلة [illegible] وهو فوق الخردلة [illegible] السكون [illegible] الصاعد والهابط [illegible]
[illegible] الجبل [illegible] الاجسام واللازم ضروري البطلان [illegible] الجبل [illegible]
[illegible] الخردلة [illegible] الصوت [illegible]
ثم رجعت [illegible] الوصول الى الجبل [illegible] الذي [illegible] الذي هو فوق الجبل [illegible]
السكون [illegible] الاعتماد اللازم [illegible] السكون ولا [illegible] الاعتماد المجلوب [illegible]
لا السكون ولا [illegible] السكون الا الاعتماد [illegible] على اصل [illegible]
[illegible] الصاعد [illegible] الاعتماد اللازم [illegible] السكون [illegible] الاعتماد [illegible]
الاعتماد **المقصد الخامس في الاضافة** [illegible] المقصد الرابع والمقولات النسبية [illegible]
الاين [illegible] المتكلمين [illegible] الاضافة [illegible] سائر النسب [illegible] صدر الموقف الثالث

اذ ليس فيها مزيد بحث وفيه مقاصد المقصد الاول الابوة مثلا معقولة بالقياس الى البنوة ولا حقيقة لها الا ذلك اي ليس حقيقتها
سوى انها نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس اليها الاولى وحاصلها النسبة المتكررة كما مر وسمي الاقسام التي بعد
من المقولات نسبية [illegible] حقيقة [illegible] الابوة مثلا [illegible] العارض [illegible] الاضافة [illegible] العارض
[illegible] مضافا مشهورا فلفظ الاضافة ولفظ المضاف يطلق [illegible] العارض وعلى المعروض وعلى المجموع
المركب منهما **تنبيه** [illegible] المضاف [illegible] النسبة [illegible] المعقول [illegible] اللوازم [illegible]
كذلك [illegible] اللوازم [illegible] المضاف [illegible]
[illegible] الاضافة [illegible]
[illegible] المضاف الحقيقي والمضاف المشهور [illegible] على العروض
[illegible] في مباحث الاضافة [illegible] الحقيقي [illegible] المشهور [illegible]
الذي [illegible] **المقصد الثاني** للمضاف خواص اي [illegible] الاول
[illegible] الوجود والعدم [illegible] الذهن والخارج [illegible] في الذهن [illegible]
[illegible] التقدم والتأخر [illegible]
الذي كان [illegible] وجود المتقدم [illegible]
فان التقدم [illegible] المتقدم [illegible]
ايضا اعتبارا فلا وجود للمتضائفين [illegible] الخارج [illegible] المشهور
[illegible] الاب والابن [illegible]
الموضوع [illegible] الانعكاس [illegible]
الثاني [illegible] الانعكاس [illegible]
[illegible] الاب
الابن والابن [illegible] الانعكاس
[illegible] الموضوع
[illegible] كالاب [illegible] العالم والمعلوم والعاشق والمعشوق [illegible] المشهور [illegible]
[illegible] المضاف الحقيقي [illegible] الانعكاس [illegible]
[illegible] الانعكاس [illegible] المضاف
[illegible]
[illegible] الانعكاس [illegible]
[illegible] الانعكاس [illegible]

فاني وصف وجد به شئ اذا وصفته ورفعته بعداه نعت الاضافه فيها واذا رفعته ووصف غيره بمكانه لم يتغير
الاضافه في قولك الموصوف هو الاضافه في الحقيقه فاذا اعتبر في كل واحد من الطرفين ما يدل عليه خرج الاضافه الحقيقيه سواء كان
لفظا مفردا او مركبا و[illegible] الاضافه [illegible] النسبه قطعا **المقصد الثالث** الاضافه لا تستقل بوجودها اي ليس
لها وجود منفرد [illegible] بنفسها بل وجودها ان يكون امرا لاحقا للاشياء فلكونها [illegible] وتخصصها [illegible]
للغير وتخصيصه [illegible] بحسبها [illegible] الاضافه [illegible] الاضافه على حسب تعين الملحوق
والملحوق [illegible] المقولات بل هو [illegible] المقوله [illegible] الاضافه [illegible]
الملحوق [illegible] عارض [illegible] الملحوق [illegible] الاضافه [illegible] وهو الاتحاد والموافقه في
الكيف [illegible] فاذا اعتبرنا الاتحاد والموافقه [illegible] في الكيف كان نوعا من الاضافه المطلقه متحصلا
بحسب [illegible] للكيف وكذا [illegible] المساواه والمماثله [illegible] الاضافه [illegible] الطرف [illegible]
[illegible] الطرف الاول [illegible] كان او نوعا [illegible] استلزام [illegible] اللازم [illegible]
مطلقا [illegible] الطرف الاخر [illegible] النصف المطلق [illegible] المطلق وهذا النصف [illegible]
الضعف [illegible] والنصف [illegible] الاضافه [illegible] النصف والضعف
واما اذا [illegible] الراس [illegible] الراس
[illegible] الراس [illegible] الراس [illegible] العضو
[illegible] الراس [illegible] الاضافه
[illegible] الراس [illegible] الاضافه [illegible] الراس [illegible] **المقصد**
الرابع [illegible] الاضافه [illegible] الاضافه [illegible] الطرفين [illegible] والاخوه [illegible]
[illegible] والبنوه [illegible] والنصف [illegible] النصف والنصف [illegible]
[illegible] والاكثر [illegible] بالتعاكس
[illegible] الاكثر [illegible] الاضافه [illegible] موجوده في كل واحد من المضافين [illegible] العشق
العاشق [illegible] المعشوق [illegible] العاشق والمعشوق [illegible] موجوده [illegible]
[illegible] العالم [illegible] موجوده في العالم [illegible] العلم [illegible] المعلوم [illegible] بالمعلوميه [illegible]
[illegible] الاضافه [illegible] موجوده [illegible] الاضافه [illegible] حقيقيه [illegible]
[illegible] حقيقيه [illegible]
[illegible] الاضافه [illegible] والقاهر [illegible] الفعل والانفعال [illegible] العلو [illegible]
[illegible] والمماثله المساواه واعلم ان المقوله [illegible] المشهور [illegible] هكذا [illegible]
[illegible] المعادله والتي [illegible] والتي الفعل والانفعال [illegible] القوه والتي [illegible] والتي [illegible]

[illegible] وقوه واما [illegible] القوه [illegible] الغالب والقاهر والمانع واما التي الفعل والانفعال [illegible] الاب [illegible] والقاطع والمنقطع واما التي
بالمحاكاه [illegible] العلم والعلوم والحس والمحسوس فان العلم [illegible] المعلوم والحس [illegible] المحسوس [illegible] ان ذلك لا ينضبط [illegible]
[illegible] الكتاب [illegible] المعادله [illegible] المقولات [illegible] المعنى [illegible]
[illegible] المعادله [illegible] **الرابع** الاضافه قد تعرض للمقولات
كلها [illegible] كالاب [illegible] والكم [illegible] والكثره [illegible] والاعداد والكيف
كالاحر والابرد والمضاف كالاقرب والابعد والاين كالاعلى والاسفل ومتى كالاقدم والاحدث والوضع كالاشد انحناء
وانتصابا والملك كالاكسى والاعرى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تسخنا **الخامس** قد يكون [illegible] الطرفين اسم
اي يكون لها باعتبار كل من طرفيها اسم مفرد مخصوص [illegible] الطرفين كالابوه والبنوه او [illegible] فقط [illegible] او لا يكون لها اسم
مخصوص [illegible] الاخوه **السادس** قد يوضع لها [illegible] اسم [illegible] بالتغير [illegible]
كالعالم [illegible] **المقصد الخامس** في اقسام المضاف التقدم والتاخر [illegible] التقدم [illegible]
اوجه الاول التقدم [illegible] العله [illegible] التقدم [illegible] حركه الخاتم [illegible]
الاصبع [illegible] الخاتم [illegible] حركه الخاتم [illegible] حركه الاصبع [illegible] الخاتم [illegible]
[illegible] الاصبع [illegible] الخاتم [illegible]
[illegible] الاصبع [illegible] حركه الخاتم [illegible] الواحد الاثنين [illegible]
[illegible] التقدم [illegible] حركه الاصبع [illegible]
[illegible] حركه الخاتم [illegible]
[illegible] التقدم [illegible] التقدم [illegible] الواحد على الاثنين [illegible]
[illegible] الواحد [illegible] الاثنين [illegible]
[illegible] التقدم الذاتي [illegible] التقدم [illegible]
[illegible] المحتاج [illegible] المحتاج [illegible]
[illegible] العله [illegible] الطبع [illegible] التقدم
الطبيعي [illegible] العله الناقصه [illegible] التقدم الذاتي [illegible] التقدم [illegible] والتقدم الطبيعي
[illegible] **الثالث** التقدم بالزمان [illegible] التقدم [illegible]
[illegible] عليهما السلام [illegible] الزمان [illegible]
[illegible] الزمان [illegible] التقدم [illegible] الزمان [illegible] بالذات [illegible]
[illegible] الزمان [illegible] الوجود [illegible] الشي [illegible]
الرابع التقدم بالشرف [illegible] **الخامس** التقدم بالرتبه [illegible] التقدم [illegible]

والترتيب اما عقلي كما في الاجناس المترتبة على سبيل التصاعد والانواع الاضافية المترتبة على سبيل التنازل فان كل واحد
من هذه الامور المترتبة واقع في مرتبة حكم بها العقل بحسب ذاته او وقوعه في وضع او وضعي وسواء لم يكن موضوع التقدم في ترتيبا المنافي
كما في صفوف المسجد والحلقة وكذا التقدم الرتبي حسب يصير المتقدم متاخرا والمتاخر متقدما متاخرا والمتاخر متقدما بان
يجعل انتهائه المبدأ من الجانب فيكون الصف الاول متقدما على الصف الاخر وقد يصير كرم الباب فيعكس الحال او في على
طريق حال الاجناس فانك اذا جعلت المبدأ من جهة كان الجسم متقدما على الحيوان وان جعلت الانسان مبدأ في العكس وقال المتكلمون
منها نوع اخر من التقدم مغاير للوجوه الخمسة المتقدمة كما في اجزاء الزمان بعضها على بعض فان تقدم الامس على اليوم واليوم
على الغد فانه ليس تقدما بالعلية ولا بالذات لعدم الافتراق واستحالة فيما بين اجزاء الزمان مع ان المتقدم والمتاخر فيه من
النوع من التقدم يجوز اجتماعهما بالزمان ولا بالشرف والرتبة وهو ظاهر فان الامس واليوم مثلا ليسا بزمان في الفضيلة
وليس من اجزاء الزمان ترتيب عقلي ولا وضعي بل تقدم انتشاري لاجتماع كما قبلنا في غير هذه الاربعة ولا بالزمان والا لزم ان ليس
للازمنة زمان ويكون لزمان زمان اخر قد اطلقنا ذلك بوجوب ثبات الزمان وقد يكون الامرا ان المتقدم المتاخر وكذا التقدم
الذي بين اجزاء الزمان هو التقدم بالزمان اعني التقدم الذي لا يجامع فيه المتقدم المتاخر وانما يعتبر التقدم الذي بحسبه التقدم
لا بعرض اولا بالذات الا الزمان فاذا اطلقنا ذلك على غيره كان ذلك تقدما بالعرض لا بالذات كما حققناه في تقدم بعض على
على عين كما في القرب وحكم المعرض وانا فان عرض لغيرها كان بواسطة الكم وذلك لا يوجب لغيرها ان فلذلك مهما
اذا قلنا الزمان انه متقدم بهذا التقدم اردنا ان ذاته متقدم ولا يوجب ذلك ان يكون للزمان زمان وقد ذكر صاحب
الزمان نوع متصل لغير المقام وهذا الذي ذكرناه اعني الفصل السادس من التقدم حتى لا يجاب من ان طائفة منها
ان الحكماء لما جعلوا الحال التقدم الزماني ادعوا قدم الزمان المستلزم لعدم الحركة والتحول اذ لو كان حادثا لكان عدمه
سابقا على وجوده سبقا زمانيا فلزم وجود الزمان حال عدمه والمتكلمون لما جعلوه قسما برأسه جوزوا تقدم عدم الزمان
على وجوده بعد ما استحال ما اجتماع المتقدم مع المتاخر فيه ان يكون عدم الزمان زمان فتأمل فقد اي في هذا المعنى وتحقيق
حاله لعلك ترفد كلمة مثلا الا مان في سنن الصواب والله الموفق ورد ما تكلف الحكماء المحققون في حصر التقدم في الانواع الخمسة
وجها للحصر اعتقادا ذا وليس التوفيق والاثبات بل هو ضبط للخمس الاستقرائي فقالوا التقدم اما ان يكون حقيقيا او اعتباريا
والاول اما ان يكون من توقف للمتاخر على المتقدم او لا ولم يتوقف عليه اصلا لم يكن هناك بعدم تحقق قطعا ومع عكس بل باب الدور
والمتوقف اما ان يكون موقوفا بالذات وذلك بان الاسم ذات المتاخر لاجزاء المتقدم كما في الاثنين والواحد وهو التقدم
بالذات واما ان يكون موقوفا بالوجود دون الذات بل موقوف وجود المتاخر على وجود المتقدم لا ذاته على ذاته وذلك على قسمين
لانه اما ان يكون مع اشتراطه اي اشتراط وجود المتاخر بعدم الطاري عليه وعلى التقدم ام لا الاول هو التقدم بالطبع
لان وجود المتاخر من اجزاء الزمان موقوف على وجود المتقدم منها وعلى عدم الطاري عليه فان المتقدم منها ما لم يوجد ولم يعدم
بعد وجوده لم يتصور وجود المتاخر منها واما الزماني فقد عرفت انه يقدم ما راجع الى العدم وانه لا يكون التقدم
متاخرا حينئذ بل متقدم من حال الاخر والثاني وهو الا يشترط وجود المتاخر بعدم الطاري على المتقدم بل موقوف وجود

على وجوده فقط هو التقدم بالعلية الشامل للتقدم المؤثر التام وتقدم العلة الناقصة سوى اجزاء المعلول والثاني اعني
التقدم الاعتباري لا بد فيه من مبدأ يعتبر اليه النسبة وذلك المبدأ ان كان كمالا فهو التقدم بالشرف ام لا وهو التقدم بالرتبة
وقد يقال التقدم بالشرف راجع الى التقدم بالرتبة لان اصحاب الفضيلة ربما يقدم في الذات المكانية والى التقدم بالزمان
لان الافضل ربما كان اسبق في الزمنة كالمولود وكذلك التقدم بالرتبة راجع الى التقدم الزماني اذ معناه ان زمان الوصول
اليه سابقا على زمان الوصول الى المتاخر **تنبيهان الاول** ان التقدم اذا اعتبر فيما بين اجزاء الماضي فكل ما كان الابعد من
الان الحاضر فهو المتقدم واذا اعتبر فيما بين اجزاء المستقبل فما هو اقرب الى الان الحاضر فهو المتقدم وان
اعتبر فيما بين الماضي والمستقبل فبعض الماضي متقدم على المستقبل وهذا هو الصحيح عند الجمهور واما قالوا ذلك نظرا الى ذاتهما فان
ذات الماضي متقدم على ذات المستقبل ومنهم من عكس الامر نظرا الى عارضهما فان كل زمان يكون اولا مستقبلا ثم يصير حالا ثم يصير
ماضيا فكونه مستقبلا عرض له قبل كونه ماضيا الثاني ان انواع التقدم مشترك في معنى واحد وهو ان للمتقدم من حيث انه متقدم امرا ليس للمتاخر
في التقدم الزماني كونه موجودا في زمان لا يكون المتاخر موجودا فيه وفي التقدم العلي كونه موجودا في زمان لا يكون المتاخر موجودا فيه لكن كل ما يوجد فيه
للمتاخر وفي الشرف زيادة كمال وفي الرتب وصول الى المبدأ اولا واذا عرفت اقسام التقدم والتاخر وافسام المعية بالمقايسة
فالمعية الزمانية ظاهر فكذا المعية بالشرف كتخصيص متساويين في الفضيلة والمعية بالرتبة كنوعين متقابلين تحت جنس واحد
وتخصيص متساويين في القرب الى المحراب والمعية بالذات لعلتين مستقلتين معلول شخصي بالشخص والمعية بالعلة كعلتين لمعلولين
لشخص مع نوع واحد واما بيان اطلاق لفظ التقدم والتاخر والمعية على الاقسام الخمسة الاشتراك المعنوي على سبيل
التواطؤ والتشكيك او على الاشتراك اللفظي او بطريق الحقيقة والمجاز ففيه كثرة لا يعنينا بيانها والله الموفق

الموقف الرابع في الجواهر وفيه مقدمة واربعة مراصد

المقدمة اما تعريفه اي تعريف الجوهر فقد علمته من التقسيم المذكور في صدر الموقف الثاني وهو انه ممكن موجود
لا في موضوع عند الحكماء وحادث متحيز بالذات عند المتكلمين وعلم ايضا من تعريف العرض في صدر الموقف الثالث
بطريق المقابلة وهو انه عند الحكماء ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وعند المتكلمين موجود متحيز بالذات
فلا نعيده اعتمادا على علمك به واما تقسيمه فقال الحكماء الجوهر ان كان حالا فهو جوهر او في صورة اما جسمية او نوعية
وان كان محلا لها اي للصورة فهو الهيولى وان كان مركبا منهما فالجسم المطلق او نوع منه والا اي وان لم يكن الجوهر حالا
ولا محلا ولا مركبا منهما فان كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير والتصرف والتحريك فالنفس والا فالعقل وانما قيدوا
التعلق بالتدبير والتحريك لان للعقل عندهم تعلقا بالجسم على سبيل التاثير وهذا التقسيم الذي ذكروه مبنيا اي مبني
على نفي الجوهر الفرد اذ على تقدير ثبوته لا صورة ولا هيولى ولا مركب منهما بل يكون الجسم مركبا من جواهر فردة وعلى تقدير
انتفاء الجوهر الفرد واثبات بعدا ان ليس الخلاف الفرد يكون جوهرا وسوم خالف الطابع الخالي عن المكون عرضا قائما
به فلا يصح من حالة او لا انه ليس حالا او محلا جوهر ليس جوهرا هو محل الجوهر ولو بعد ان شئت ايضا ان الجسم مركب من الجواهر

لا يتركب منه جوهر بين اي حالة الاجزاء والالم يصح ان الجوهر المركب من جوهرين حال ومحل هو الجسم ولم يثبت شيء منهما اي من هذين
البنائين برهان مع ان الاولى ان الغلط كما عرفت في البناء ما لا جزء له لجواز وجود جوهر مركب من محل الجوهر الفرد ولا يكون شيء منهما
قابلا للاشارة الحسية فلا يكون ذلك المجموع جسما وان الحال صورة ولا المركب منهما جسما والوارد ما ايراد اي ايراد التقسيم
على وجه لا يتوجه عليه هذا الاشكال يعني الاشكال المذكور يقولوا انا نعلم ان قلنا الجوهر اما ان يقبل الابعاد الثلاثة فهو الجسم والمراد
ان الجوهر اما جسم اولا واذا لم يكن جسما فاما جزء منه واما ليس كذلك فان كان جزءا منه فان كان الجسم به اي بذلك الجزء هو حاصلا
بالفعل فصورة والا فمادة وان لم يكن جزءا منه فان كان متصرفا فيه فنفس والا فعقل فهذا ترديد حاصر لم يعتبر فيه حلول
الجوهر في شيء ولا تركب الجسم من جوهر حال وجوهر محل لكنه ايضا مبني على انتفاء الجوهر الفرد فان الجوهر اذا تركب منه لم يكن فيه
الاجزاء فرق يجتمع ليس بعضها صورة وبعضها مادة واما المثل الاجتماعية فجزء من حقيقة الجسم لازم لها ويصح عليها ان
تلبس جسما ولا اجزاء ولا متصرفا فيه فلا يحتاج ان يكون عقلا بل جاز ان يكون جزءا للنفس او العقل وقال المتكلمون لا جوهر الا
المتحيز اي القابل بالذات للاشارة الحسية كما مر انهم نفوا الجواهر المجردة وحكموا باستحالتها وحينئذ فاما ان يقبل
القسمة سواء كانت في جهة واحدة او اكثر وهو الجسم عند الاشاعرة او لا يقبلها اصلا وهو الجوهر الفرد فعندهم ان
الجوهر منحصر في هذين القسمين فان قيل فاذا تركب الجسم من جوهرين من جواهر الفرد فهما ... الاول ان الجسم عند
الجمهور من الاشاعرة مجموع الجزئين المتالفين لا كل واحد منهما وعند القاضي واتباعه ان الجسم هو كل واحد من الجزئين
لانه اي الجسم هو الذي قام به التاليف اتفاقا منا ... والتاليف عرض لا يقوم بجزئين على اصولهم لما امتناع
قيام العرض الواحد الشخصي بالكثير فوجب ان يقوم بكل واحد من الجوهرين تاليف على حدة فهما جسمان
لا جسم واحد وليس ذلك نزاعا لفظيا راجعا الى ان الجسم يطلق على ما هو مؤلف في نفسه اي ما قام به التاليف اوله الداخلة فيه
او يطلق على ما هو مؤلف مع غيره كما توهمه الامدي بل هو نزاع في امر معنوي هو انه هل يوجد في الجسم
او هو موجود من الاجزاء التي هي الجواهر الفردة وهو التاليف فالقاضي يقول به اولا يوجد فالجمهور ذهبوا
الى الاول فقالوا الجسم هو مجموع الجزئين والقاضي الى الثاني فحكم بان كل واحد منهما جسم ولا يخفى عليك ان هذا الكلام
من المصنف ... الجوهر الفرد لا شكل له باتفاق المتكلمين لانه اي الشكل هيئة احاطة حد واحد وهو الكرة
او حدود وهو المضلع ولا يتصور ذلك الاحاطة الا فيما له حد فان الحد هو النهاية ولا يعقل النهاية الا بالنسبة الى ذي
نهاية فيكون منقسما لا محالة ثم قال القاضي ولا يشبه الجوهر الفرد شيئا من الاشكال لان المشابهة في الاشكال فرع الشكل
لا شكل له كما عرفت وهذا ... لما اتفقوا عليه واما غيره اي غير القاضي من الذين اتفقوا على نفي الشكل عن الجوهر
الفرد فلهم اختلاف فيما يشبهه من الاشكال فقال بعضهم يشبه الكرة اذ لا اختلاف جوانبه كما ان الكرة لا اختلاف جوانبها ولو كان مضلعا
لكان ... جوانبه مختلفة ... وقال بعضهم يشبه المربع اذ يتركب منه الجسم بلا خلو الفرج ...
اذا كان شبيها المربع لان الاشكال الكرية وسائر المضلعات ما يشبهها لا يتاتى فيها ذلك ... والمثلث اي قال بعضهم
يشبه المثلث لانه ابسط الاشكال المضلعة ... وعليه اتفاق المتكلمين نفي الشكل عن الجوهر الفرد فمنظور فيه

ولكنه لما اتفق الكل على ان لا حظ له من المساحة فلم يكن له نهاية اي حد يحيط به قطعا فلا شكل له لان المحيط به ان كان واحدا فهو كري
وان كان متعددا فمضلع قال المصنف وفيه نظر لانا لا نسلم ان الجوهر الفرد لا نهاية له وان سلم ذلك فلا يلزم من كونه ذا نهاية ان يحيط
النهاية به حتى يكون كريا او مضلعا والا لزم فيه محيط ومحاط فانقسم واما قولهم لا حظ له من المساحة فلعلهم ارادوا به انه لا حجم له ولكن
يراد حجم الجسم ان زوايا الجواهر الفردة فيه ... ولم يتم قولهم عليه ... القول بانقسامه ولو وهما لا فعلا فانى يلزم منه
انه لا يتوهم فيه شيء غير شيء لا محالة فكيف يحكم على الجوهر الفرد انقسام وهمي وهو خلاف مذهبهم **المرصد الاول** في الجسم وفيه فصول
اي فصلان **الفصل الاول** في بيان حقيقته واجزائه الخارجية وفيه مقاصد المقصد الاول في حده وتعريفه ... لفظ
الجسم عند الحكماء بالاشتراك اللفظي على معنيين احدهما يسمى جسما طبيعيا لانه يبحث عنه في العلم الطبيعي ... الطبيعة التي هي مبدأ
الاثار اي علل فاعلة للاثار ... فيه من الحركات ... ويعرف الجسم الطبيعي بانه جوهر يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا
قائمة وانما قلنا يمكن لانه اي الجسم الطبيعي ... ابعاد بالفعل فضلا عن كونها ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة
اما الخط فلا وجود له في كثير من الاجسام كالكرة واما السطح وان كان لازما للجسم لوجوب التناهي في الابعاد فلعله ...
... او يمكن فرض جسم غير متناه في جميع جوانبه لا يكون ذلك خارجا عن حقيقة الجسمية ولا يتصور الجسم الا جسما ... ليس له
... والحاصل ان ... انما اعتبر امكان الفرض دون الوجود لان الابعاد المتقاطعة على الزوايا
القائمة ... موجودة فيه بالفعل كما في الكرة والاسطوانة والمخروط والمستديرين وان كانت موجودة فيه كما في المكعب مثلا
فليست جسميته بتلك الابعاد الموجودة فيه لانها قد تزول ويبقى الجسمية ... بعينها واكتفينا بامكان الفرض لان مناط
الجسمية ليس هو فرض الابعاد بالفعل حتى يخرج الجسم عن كونه جسما طبيعيا لعدم فرض الابعاد فيه بل مناطها مجرد امكان
الفرض سواء فرض او لم يفرض ومعنى الزاوية القائمة انه اذا قام خط على خط عمودا عليه لا يميل الى احد الطرفين حصل
حد ... زاويتان ... متساويتان وان كان مائلا الى احد الطرفين ...
احدى الزاويتين ... حادة والاخرى كبرى ... هكذا ... وتصوير فرض الابعاد الثلاثة المتقاطعة
في الجسم ان يفرض فيه بعد ما سواء كان خطا او سطحا ... اي لا سبيل لفرض جهة
الطول ثم يفرض بعد آخر ... مقاطعا له ... وهو العرض ثم يفرض بعد ثالث مقاطعا لهما
الى زوايا قائمة وهذا البعد الثالث ... وقد يتعين لعرض ... بخلاف الاول فانه يمكن فرضه
على وجوه ... البعد ... مقاطع للابعاد الثلاثة على زوايا قائمة
... فان الجوهر القابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة لا يكون كذلك ... ان يكون متقاطعها
على الزوايا القائمة الذي ... فانه يمكن ان يفرض فيه بعدان على قوائم ولا
يمكن ان يفرض فيه بعد ثالث مقاطع للاولين الا على ... فلا يكون هذا القيد احترازا عنه كما توهم
بعضهم واعتذر ... بان المعتزلة ذهبوا الى ان الجسم مركب من السطوح المركبة من الخطوط المركبة من جواهر الفرد فيكون السطح عندهم
جوهرا ... ان الجسم ليس كذلك وان السطح يحتمل ان يكون عرضا احترز عنه على تقدير ... وهذا ...

نعم مطلق التعريف اي كونه معرفا شكان الاول الحد على التعبير الذي هو الجسم المطلق او على فرض الابعاد المذكورة فيما
بواسطة الصورة الجرمية لامكان فرضها اعم من ان يكون بواسطة او بغير واسطة قلنا ليس التعبير في حد ذاته يحتمل فرض الابعاد
فيها بل هو بعد الصورة الجرمية او الصورة الجسمية لا الابعاد المفروضة والمتبادر عبارة الحد امكان فرض الابعاد بطريق المذكور
فلا يكون منها ولا مما يكون بواسطة فان قلت فالحد صادق على الصورة الجرمية وصح قلنا لا يسلم ذلك لان الجسم بما ذكر
الراي هو هذا الجوهر الممتد في الجهات بعين الصورة الجرمية واما ان هذا الجوهر قائم بجوهر آخر فهما لا يتبين لو نبين لا انه بالقارد فيه
في اول الرسالة الجوهر الممتد المعلوم وجوده بالقرون فالمقصود ههنا تعريف الشكل الثاني هو الحد يصدق على الوهم ولو كان
هي الابعاد المحاذية الموجودة حسا ثم تعليميا فيكون الوهم الذي هو محل الجسم التعليمي قابلا للفرض الابعاد الذي هو الجسم
بجسم بل هو نوع من الصور الجسمانية قلنا المراد بقبول الجوهر فرضا الابعاد قبوله اياه في الوجود الخارجي كما يتبادر ملا النيم
ع ان هذا ان كان يتوجه اذا كان الوهم جوهرا او هو ايضا بل امكان فرض الابعاد فيه ليس بحقيقة لانه بل بسبب الابعاد
المتوهم وعلى كونه حدا متقابلا للرسم شكان ايضا الاول لكم هذه جنسية الجوهر لما تحته كما في سائر المقولات وربما يقال ليس الجوهر
جنسا لما تحته والا لكانت انواعه بفصول جوهرية لان الفصول عرضية لامتناع تقوم الجوهر بالعرض ولزم ان يكون الفصول
لان الجوهر يكون جنسا لما تحته لانه المفروض فلها فصول اخر جوهرية ايضا فيلزم امتناع تعقل شيء من الانواع الجوهرية
كما مر ذلك في الوجود مع جوابه وسواء ليس يلزم من كون الجوهر جنسا للانواع من الجواهر ان يكون جنسا للفصول لتلك الانواع
كما ان سائر الاجناس كالحيوان كذلك وربما فصل الجوهر هو الموجود لا في موضوع فهذا ليس هو مما ذاتيا
من الحقائق الاول الموجود وانه عارض للموجودات بل هو من المعقولات الثانية التي لا يمكن كونه جزءا للامور العينية والثاني كونه لا
في موضوع وانه عدم لا يصلح جزءا للموجودات الخارجية اجيب عنه بانه ذكر رسم الجوهر لا حده كيف والاجناس العالية البسيطة
لا يتصور لها حد اصلا لا ذكر له نوعا او جارحة عن ماهيته فلا بد من ايضاح ... جنسها الشكل الثاني مفهوم
القابل للابعاد ولذا مفهوم ما يمكن ان يفرض فيه الابعاد على اصطلاح العبارات امر عدمي فلا يصلح ان يكون فصلا ذاتيا
للجسم الذي هو من الحقائق الخارجية فلا يكون التعريف المذكور حدا له والا ان لو لم يكن مفهوم القابل امرا عدميا بل كان امرا
موجودا فرض اي فهو على كل التقدير عرض لكونه من مقولة ... الاعراض ... بالذات اي بالذات صدق عليها
هذا المفهوم فيكون تلك الذات قابلة والكلام في قابليتها وينتهي الحاصل ان مفهوم القابل اذا كان امرا موجودا في
الخارج ... القابلية الداخلة فيه ... كذلك ... لا يقوم بذاتها بل بغيره فيكون ... قابلا لتلك القابلية فيتسلسل
الكلام الى القابلية الثانية وهكذا الى غير النهاية ... التسلسل ... العلل ... الى الواجب ...
في الامارات اي المعلولات لان القابلية الثانية معلولة للقابلية الاولى ... ان التسلسل باطل ... فلا يكون ...
لا يمكن قد علمت ... ان هذا النوع من التسلسل ... الامور المتسلسلة موجودة معا مترتبة ترتبا طبيعيا او وضعيا
بطل عند الحكماء والتسلسل في الاضافات ... بان القابلية ... صدق عليها القابل
الذي هو ذات ... ليس موجودة في الخارج وكذا مفهوم القابل للابعاد

لا وجود له فيه فلا يكون فصلا للجسم وهو مسلم لكنا ندعي ان فصل الجسم هو ما صدق عليه مفهوم القابل لا مفهومه وقد ورد في هذا الكلام
بان المذكور في التعريف مفهوم القابل وقد اعترفتم بانه ليس فصلا فلا يكون حدا وانما ما صدق عليه مفهوم القابل امر ذات
الجسم فهو نفس المحدود ولا فصله واما اوردتم فلا شك انه ليس فصلا لم ان المهم فهذا كلاما يحقق به اندفاع الشك المذكور
في الشك الاول ونصه بانه حقيقة لحاصل الشك الثاني فقال والان اوان ان نذكر وننبه على ما قد علمت امر كيفية
تركيب الجسم من الفصل وانه لا تمايز بينهما الا في الذهن وان الجنس مبهم لا يتعين ولا يتحصل الا في بعد بل انما يتعين ويتحصل
في الذهن بالفصل الذي ينضم اليه وتصور الفصل هو تحصيل صورة المبهم الذي هو الجنس نوعا والفصل ليس معهما
لتحصل بفصل آخر فيكون للفصل فصل فيلزم التسلسل في الفصول كما ذكرتم ولا هو نفس المفهوم اي ليس فصل الجنس
نفس مفهوم قابل الابعاد الذي هو العرض العام بعد كونه موجودا لكن فصل هو خصوصية الاول الذي هو قابل للابعاد و
تلك الخصوصية متحدة بجنسه في الخارج ولما لم يكن لنا اطلاع على تلك الخصوصية الا من جهة عارضها الذي هو مفهوم القابل فقلنا
تمامها كما تعلم بعوارض الفصول فتمامها اذا جهلت فضيلتها كالناطق والحساس والمتحرك بالارادة مفهوم القابل آخذ عنها
المشهورية كلام مهم ولم يرد بقولنا ما صدق عليه انه قابل ذات الجسم ولا ذاته بل تلك الخصوصية المجهولة بها اتصور به
ذلك وبقي ههنا شيء وهو انه اذا اقيم العارض مقام الفصل لم يكون ذلك التعريف حدا حقيقيا اولا وثانيها
اي ثاني المعنى اللفظ الجسم يسمى جسما تعليميا اذ يبحث عنه في العلوم التعليمية الرياضية الباحثة عن احوال الكم المتصل
والمنفصل منسوبة الى التعليم والرياضة فانهم كانوا يبتدئون بها في تعاليمهم ورياضاتهم لنفوس الصبيان لانها
اسهل ادراكا لكونها متسقة منتظمة لا تمانع الوهم فيها العقل بل يوافقه فلا يقع فيها غلط اصلا والمخالفات فيها على ندرتها
انما يكون راجعا الى الالفاظ وعدم تعقل معانيها على ما ينبغي ولا شك ان الاحسن في الاوائل التعليم ان يبتدى بالاقرب
الى الاذهان كيلا تعرض لها كلال ولا يتقوى في ادراك ما هو اصعب لان الادراك عند الروح ...
عند النفس اذا اعتادت بها ملكة انه لا يقنع في ادراك الاشياء دونه اي دون التحقيق فان امكن معها تحصيل اليقين
فذاك ولئن لم يمكن كما في العلوم الظنية اجتهد في تحصيل الظن الاقوى لانه اقرب الى الاعتقاد ... وعرفوه بانه
كم قابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة والقيد الاخير منها للتمييز عن الاخرين عن السطح لدخول الجنس
الذي هو الكم ولو اورد بان يجمعهما اي المعنى الاول والثاني في رسم واحد قلنا هو القابل لفرض الابعاد المتقاطعة
على الزوايا القائمة من غير ذكر الجوهر والكم فان هذا المفهوم مشترك بين الجسم الطبيعي والتعليمي فهذا الذي ذكرناه ونوع
الجسم ونفرد معناه انما هو عند الحكماء واما المتكلمون فعرفوه ... الجسم هو ... القابل للقسمة في كل
جهة واحدة وقال المعتزلة هو الطويل العريض العميق قال الحكماء هذا الحد فاسد لانا لنبادر منه ان الجسم هو ما فيه
... الابعاد بالفعل كما والكرة ... السطح لازم لوجوده لا لماهيته وايضا فاذا اخذنا شمعة وجعلنا طولها شبرا
وعرضها شبرا ثم جعلنا طولها ذراعا وعرضها اصبعين مثلا فقد زال عنها ما كان فيها من الابعاد وجسميتها باقية
بعينها فلا يكون الابعاد الموجودة بالفعل لازمة للجسمية حالها لان يعرف بها الجسم وهذا الذي ذكرنا في الجسمية بناء

منهم على اثبات الكمية المتصلة وكون الجسم متصلا واحدا في نفسه لا منفصلا فيه بالفعل واما على الجزء وتركب الجسم منه
كما هو مذهبنا ومذهب المعتزلة فلم يحدث بالقسمة شيء لم يكن موجودا فيها شيء قد كان بل انما يغلب الاجزاء الى وضع فيها
من طول الى عرض وبالعكس او يقول المراد بقولهم الطويل العريض العميق انه يمكن ان يفرض فيه طول وعرض وعمق كما في الجسم
هو المنقسم والمراد قبوله للقسمة لا وقوع القسمة فيه بالفعل وحينئذ يرجع الى الحد الذي ذكره الحكماء ويندفع عنه العار الذي الحقاه
عليهم ثم اختلف المعتزلة بعد اتفاقهم على ذلك الحد في اقل ما يتركب منه الجسم من الجواهر الفردة فقال النظام لا يتألف الجسم الا
من اجزاء غير متناهية وسيأتي تقرير مذهبه وابطاله ايضا وقال الجبائي [illegible] الجسم [illegible] من ثمانية اجزاء وذلك
بان يوضع جزآن فيحصل الطول ويوضع جزآن اخران فيحصل العرض ويوضع اربعة اخرى فوقها اي فوق الاربعة
الاول فيحصل العمق وقال العلاف يحصل الجسم من ستة اجزاء وذلك بان يوضع ثلاثة على ثلاثة وقيل يمكن تحصيل الجسم من
اربعة اجزاء بان يوضع جزآن ويجنب احدهما ثالث ويوضع فوقهما رابع فيحصل الابعاد الثلاثة وعلى جميع التقادير فالمركب
من جزئين وثلاثة ليس جوهرا فردا ولا جسما عندهم سواء جوزوا التأليف بينهما ام لم يجوزوه [illegible]
وبالجملة فالمنقسم في جهة واحدة يسمى خطا وفي جهتين سطحا [illegible] من الجوهر الفرد والجسم عندهم وداخلان في الجسم
عندنا والنزاع لفظي راجع الى اطلاق لفظ الجسم على المؤلف المنقسم ولو في جهة واحدة او على المؤلف المنقسم في الجهات
الثلاث فتعدد الحدود من المباحث اللغوية ثم انه اشار الى بطلان التعريفات المنقولة عن بعض المتكلمين فقال وما يقول
[illegible] المعتزلة في تعريف الجسم هو القائم بنفسه وقول بعض الكرامية هو الموجود وقول هشام هو الشيء [illegible] الاول
بالباري والجوهر الفرد [illegible] وبالموجود ايضا [illegible] التعريفات فسادا [illegible]
لان [illegible] الاقوال [illegible] فانه تعالى ليس بجسم [illegible] ومالفا اجزاء فلفظ
الجسم يسمى على التركيب والتأليف وليس في الاقوال الثلاث عن ذلك

المقصد الثاني

ليس الجسم مجموع اعراض مجتمعة
خلافا للنظام والنجار من المعتزلة فانهما ذهبا الى ان الجواهر مطلقا اعراض مجتمعة وهو باطل لما علمت ان العرض لا يقوم
بذاته سواء كان واحدا او متعددا اما الحمل فلانه اي الجوهر يقوم به فلا يكون الجوهر القائم بذاته مجموع
اعراض وحدها واما بالجملة فبطلانه ضروري اذ كل عاقل يعلم ان الامر المجتمع من امور يمتنع قيامها بنفسها لا يكون قائما
بذاته بل محتاجا الى ما يقوم به وما ذكرناه تنبيه على الحكم البديهي فلا يحتاج عليه انما الكلام حيث [illegible]
حكم [illegible] وقد يستدل عليه ايضا بان تركب الجوهر من العرض [illegible] الجوهر الفرد متحيز بالاتفاق فلو كان مركبا منها لكان
فلكل واحد من الاعراض اما ان يكون متحيزا بالذات فهو جوهر ويلزم منه ان يكون الجوهر الفرد مركبا من جواهر فلا يكون جوهرا
فردا او لا يتحيز بالذات ومن المعلوم ان ما لا يتحيز لا يوجب التحيز [illegible] لجواز ان يكون الانضمام [illegible]
[illegible] والجواهر [illegible] الاشتراك في صفات [illegible]
والاجسام [illegible] المختلفة [illegible] الاجسام [illegible]
قلنا لا نم ان الجواهر متجانسة بل الجواهر عندنا متخالفة الحقيقة بالذات وما ذكر من اشتراك الجواهر في الصفات المذكورة لا يدل

على تماثلها في الحقيقة لجواز ان يكون تلك الصفات اعراضا عامة مشتركة بين حقائقها فلا حاجة بنا حينئذ الى ادخال الاعراض
في حقائق الجواهر [illegible] والعدم دخولها فيها عندنا قلنا ان الاعراض لا تنفك عن الجواهر [illegible] فيما سبق ولا يخفى
انه يمكن ان يجعل معارضة بان [illegible] الاعراض [illegible] فلا يكون داخلة في الجواهر [illegible] انتفاء الكل
واعلم انه لا مخلص للمعتزلة في تجانس الجواهر [illegible] الحقيقة كما للاشاعرة قاطبة واكثر المعتزلة عن جعل الاعراض
داخلة في حقيقة الجسم فيكون الجسم جواهر مع جملة من الاعراض منضمة الى ذلك الجوهر اذ لو كانت [illegible]
وعدمها لكان الاجسام كلها متماثلة في الحقيقة [illegible] واما النظام والنجار فقالا ان الجواهر لما تركبت
من اعراض مختلفة فهي مختلفة واذا تركبت من اعراض متماثلة فهي متجانسة [illegible] ولذلك اتصف الاجسام المؤلفة منها تارة
بالتماثل واخرى بالتخالف [illegible] اذ اذا وجد الجسم بل الجوهر وجد الاعراض واذا انتفى الجوهر انتفت وبالعكس اي اذا
وجدت الاعراض وجد الجوهر واذا انتفت انتفى قلنا التلازم بينهما وجودا وعدما لا يقتضي الوحدة ولا دخول احدهما
في الآخر كالمتضايفين

المقصد الثالث

الجسم اما مركب من اجسام مختلفة الحقائق فلا شك ان اجزاءه المختلفة
فيه بالفعل ومتناهية كالحيوان واما بسيط وهو ما لا يكون كذلك كالماء مثلا والنزاع انما وقع فيه فنقول الجسم البسيط
لا شك انه يقبل القسمة والتي هي بان يعرض فيه شيء غير شيء فالاجزاء التي يمكن فرضها فيه هل توجد كلها بالفعل او لا توجد كذلك
واما ما كان [illegible] متناهية او غير متناهية فالاحتمالات العقلية اربعة الاول ان الاجزاء التي يمكن فرضها كلها موجودة بالفعل
وهو مذهب جمهور المتكلمين وهو القول بتركبه من الاجزاء التي لا تتجزأ اصلا لا قطعا لصغرها ولا كسرا لصلابتها ولا وهما
لعجز الوهم عن تميز طرف منها عن طرف ولا فرضا لعجز العقل ايضا وانما قلنا انه القول بتركبه من تلك الاجزاء اذ لو كانت الاجزاء
متجزية اي قابلة للانقسام ولو فرضا لم تكن الانقسامات الممكنة كلها حاصلة بالفعل فلم تكن الاجزاء التي يمكن فرضها موجودة
فيه بالفعل وهو خلاف المقدر [illegible] لم تكن من الانقسامات حاصلة بالفعل وهو معنى قولنا جميع الاجزاء الممكنة
بحسب الفرض موجودة بالفعل [illegible] حاصلا بالفعل من الانقسام فليس يمكن فيكون الاجزاء الموجودة بالفعل
ممتنعة الانقسام من جميع الوجوه الثاني [illegible] الاجزاء كلها بالفعل وغير متناهية مع امتناع الانقسام عليها كما عرفت
وهو قول النظام من المعتزلة وانكساغورس من الاوائل الثالث ان الاجزاء كلها بالقوة ومتناهية وهو مذهب الشهرستاني
صاحب كتاب الملل والنحل الرابع ان الاجزاء كلها بالقوة وغير متناهية وهو مذهب الحكماء واعلم ان المذهبين الاولين
يقتضيان خروج جميع الانقسامات الممكنة الى الفعل اما متناهية او غير متناهية والمذهبين الاخيرين يقتضيان
ان لا يكون هناك انقسام بالفعل بل يكون الجسم البسيط متصلا في نفسه لا منفصلا فيه اصلا الا انه يقبل انقسامات
اما متناهية اي واصلة الى حد يقف عنده ولا يمكن تجاوزه اياه فيكون الانقسام منتهيا الى اجزاء لا تقبل [illegible]
الجسم منها بالقوة كما ذهب اليه الشهرستاني ويقرب منه ما نقل عن افلاطون [illegible]
[illegible] واما غير متناهية لا بمعنى ان تلك الانقسامات [illegible] يمكن فرض انقسامه [illegible]
[illegible] بالوجود سواء كانت مجتمعة او متعاقبة [illegible]

وانكساغوراطيس

لانهم لما جعلوا ذلك بحاله وزنها اياه فعفى على القابلية على حال العاقلة واذا تمهد هذا فنقول ذهب جماعة من جمهور
في هذا الجنس فانه ومنها ان الجسم البسيط مركب من اجسام صغار لا تنقسم بالفعل بل بالفرض فلا يكون الاجسام الا مكونه
متحصرة في المذهب الاربعة وذلك لان ما لم يكن جميع الانقسامات حاصلا بالفعل جاز ان لا يكون شيء منها بالفعل وان يكون بعضها
بالفعل دون بعض كما هو مذهبهم ثم اذا جعل البعض في الجسم المفرد وهو الذي لا تركيب له من اجزاء هي اجسام كان مذهبه خارجا عنه
فان قلت اذا كان بعض الانقسامات حاصلا دون بعض احتمل ان يكون اجزاء الجسم موجودة فيه بالفعل المتصلة في نفسها
قابلة للانقسام في الجهات كلها او في جهتين او في جهة واحدة او مختلطة منها فهذه احتمالات سبعة خارجة عن المذاهب الاربعة
قلت هو الصحيح الا ان شيئا منها لم يذهب اليه احد وهي احتمالات عقلية لا مذاهب — المقصد الرابع في حجج المتكلمين
على مذهبهم وهي نوعان النوع الاول ان يبين اولا ان الجسم ليس قابلا للانقسام الى اجزاء بالفعل اي يكون جميع ما يقبل الانقسام
اليه من الاجزاء حاصلا بالفعل ثم يبين ثانيا ان تلك الانقسامات المتناهية الحاصلة بالفعل متناهية فيعلم من الاول ان اجزاء الجسم
البسيط حاصلة بالفعل غير قابلة للانقسام ومن الثاني تناهيها اما الاول وهو ان كل ما يقبل القسمة فهو منقسم بالفعل فلوجوه
الاول ان القابل للقسمة لو كان واحدا في نفسه غير منقسم بالفعل لزم انقسام الوحدة وهو باطل لافضائه الى استلزام المقدم
للتالي لانه يلزم على ذلك التقدير قيام الوحدة الحقيقية بالقابل للقسمة والقسمة المحال توجب انقسام محالها فيه ضرورة ان
محال احد الوصفين غير محال الاخر والاستثنائي اي بطلان التالي اي انقسام الوحدة الاكونية لا انقسم حتى لو صح
الشيء عبارة عن عدم انقسامه فلا بد ان يكون مفهوم عدم الانقسام غير مانع عن نفسه او لو انقسم لم يكن وحدة بل كثيرة
حالة في كل الشيء وهذا الوجه مبني على ان الوحدة صفة وجودية سارية في محلها كما ذكر الطالب انها صفة اعتبارية فلا يلزم
الا من انقسم وهو محكوم فاذا اورد على الفرق الوحدة الوجه الثاني لو كان القابل للانقسام واحدا في
نفسه متصلا وحدة ذاته ان التفريق الوارد على ذلك القابل اعدمه او اي دائر والثابت اما الملازمة فلان
التفريق في اعدام الهوية المتصلة واحداث هويتين منفصلتين لم يكونا موجودتين في تلك الهوية
الاتصالية والا كانت منقسمة بالفعل والمفروض خلافه وقد يحكم بوجوب التفريق على ذلك التقدير اعداما واحداثا فان
من المحال ان الشيء الذي بعينه بهوية واحدة لا انفصال فيها اصلا وبان هو بعينه منفصلا واما بطلان اللازم فلانه
اي اللازم يوجب ان يكون شق البعوضة بابرة للبحر المحيط اعداما لذلك البحر واتى بالبحرين اخرين وهو معلوم البطلان بالضرورة
وقد اجيب عنه بانه استبعاد لا ينفيه العقل ودعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموعة الوجه الثالث ان مقاطع
الاجزاء في الجسم القابل للانقسام الى ما لا يتناهى بالفعل فان نقطة المنتصف غير نقطة الثلث وغير نقطة الربع والخمس
وغيرها من الاجزاء القابلة فان مقاطعها متمايزة بالفعل وذلك اي تمايز مقاطع الاجزاء التي يمكن فرضها
لا يوجب التمايز بين تلك الاجزاء بالفعل اولو لم يكن الاجزاء متمايزة في الوجود لم يختلف تلك الخواص المتمايزة واجيب عنه
بان منشأ المقاطع واختلافها هو الفرض او القسمة بالفعل عند فرض النقطة وذلك التوجه يمنع ان يكون المقاطع حاصلة
الا بعد الفرض فقط واما الثاني وهو ان تلك الاجزاء الحاصلة بالفعل الانقسامات المعلومة متناهية فلوجوه

عند قوله في الرابع ... [illegible]

بل ما هو من [illegible] الكل

الاول لو كانت الاجزاء غير متناهية المقدار مركبا من اجزاء غير متناهية موجودة فيها بالفعل كما ذهب اليه النظام لامتنع قطعها
في زمان متناه اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى غير النهاية
فاذا امتنع قطعها الا في زمان غير متناه ولم يلحق السريع البطيء اذا توسط بينهما مسافة ما فان تلك المسافة
مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن للسريع قطعها في زمان متناه فلا يلحق البطيء قطعا وبطلان اللازم وهو امتناع
قطع المسافة المتناهية في زمان متناه وعدم لحوق السريع للبطيء دليل بطلان الملزوم وهو كون تلك المسافة
مركبة من اجزاء موجودة بالفعل غير متناهية ولما كان انا نعلم قطعا لورود هذا الالزام على النظام التجأ الى القول بالطفرة
فقال ان المتحرك قد يقطع المسافة بان يحاذي بعض اجزائها دون بعض ولا حاجة الى بيان الطفرة بل يكفينا ان نقول
ان المسافة المتناهية مركبة من اجزاء موجودة غير متناهية كذلك الزمان المتناهي مشتمل على اجزاء غير متناهية فينطبق اجزاء
المسافة والزمان وصار قطعها في زمان متناه واعلم ان النظام لم يكن قائلا بالجزء الذي لا يتجزأ وتركب الجسم منه الا انه لزمه
ذلك من حيث لا يدري فانه قال بما وقع عليه انه لا يتجزأ ولم يعد على رده ادعى لها وحكم بان الجسم ينقسم انقساما
لا يتناهى لكنه لم يفرق بين ما هو موجود في الشيء بالقوة وبين ما هو موجود فيه بالفعل وظن ان جميع الانقسامات
التي لا يتناهى حاصلة في الجسم بالفعل فصرح بان في الجسم اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل ومراده بالقول بالطرفة
انما كان لكل انقسام يمكن في الجسم حاصلا فيه بالفعل فما لم يكن جميع الانقسامات حاصلة والجسم امتنع حصوله فيه
فيكون الاجزاء غير قابلة للانقسام فعند وقوعه فيها كان قائلا به وان لم يعترف به ومن ثمه نقل عنه انه غير
مثبت الجزء القول بالطفرة اجاب بانه ليس بعد ما التزم من القول بتلك الدعوى والوجه الثاني ان اي
الحجم يحصل بعدد متناهي الحجم والمقدار فهو محصور بين الطرفين المحيطين به وكذا اجزاؤه محصورة بينهما
واذا كانت الاجزاء محصورة بين حاصرين فيستحيل ان يكون اجزاؤه المحصورة بالفعل غير متناهية لا انه يلتزم البداهة
منها بين تلك الاجزاء لكنه مما يشهد البديهة ببطلانه الوجه الثالث ان الجزء له حجم بعضه من الاجزاء الموجودة والجسم
الى بعض لا بد ان يفيد زيادة حجم والا كان حجم الاثنين حجم الواحد وكذا الثلاثة والاربعة الى غير النهاية فلا يحصل
من تأليف الاجزاء ان كانت غير متناهية حجم اصلا والمفروض خلافه لان الجسم له حجم ممتد في الجهات ولا يشك انه حجم
انما حصل من انضمام الاجزاء بعضها الى بعض واذا كان انضمام البعض يفيد زيادة الحجم فالحاصل من الاجزاء الغير المتناهية
في جميع الجهات يحصل حجم غير متناه وهو محال والتوضيح ان كل عدد سواء كان متناهيا او غير متناه فانه
مع اجزائه منقسم بالفعل لان حقيقة العدد مركبة من الاحاد قطعا والشيء بالفعل عدد لا واحد فلو لم
يوجد في العدد الا ما هو منقسم بالفعل لم يوجد فيه الواحد اصلا فلا يكون عددا قطعا فاذا فرض ان الاجزاء الجسم عدد
غير متناه فلا شك ان فيها احادا غير متناهية فاذا اخذ من تلك الاحاد وضم بعضها الى البعض حصل جسم مركب من اجزاء
متناهية فليس كل جسم مركبا من اجزاء غير متناهية فيبطل الكلية التي ادعاها النظام فان قلت هذا جسم محسوس وما ذكرتم
انما هو في الاجسام المحسوسة قلت ما ذكرتم تصور لشيء كونه موجودا في ضمن تلك الاجسام اذ لا بد ان ينتهي فيها الى مع

اجزاء متناهية بعضها الى بعض ثم اذا اشتبا ان يبطل قول اهل الكلام بقولو ان الجزء الحجم متناه واجزاء متناهية
والحجم الذي فيه البحث لحجم متناه لتناهي الابعاد واجزاء غير متناهية على زعم ولا استحالة ان يكون ازدياد الاجزاء يزداد الحجم
لان حجم المؤلف من الاجزاء هو حجم الاجزاء المؤلفة المنضمة لازدياد حجمه فيكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة
الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناه فيكون نسبة المتناهي ومالا يتناهي كنسبة المتناهي الى المتناهي هذا خلف
فلا يكون شيء من الاجسام المتناهية المقدار مؤلفا من اجزاء غير متناهية ولا يخفى بعد ذلك ايضا سوى كون [illegible]
اذ لا يجب ان يكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء لكنه يظهر كما عرفت وشيء من الوجوه الثلثة لا يبطل القول بكون الجسم
متصلة واحدا قابلا للانقسام الى غير النهاية على معنى انه لا ينتهي الى حد لا يمكن [illegible] لان الجسم ليس مشتملا على اجزاء
غير متناهية بالفعل بل بالقوة التي يستحيل خروجها بكلها الى الفعل كما هو المذهب الشائع المختار عند جمهور المتكلمين [illegible]
اليه [illegible] تركيب الجسم منها اي من الاجزاء التي لا تتجزأ [illegible] قابل للانقسام [illegible] بالفعل
كما في النوع الاول واما كون تلك الاجزاء متناهية [illegible] ومعلوم [illegible] موجود [illegible] الاول النقطة وهي ذات
وضع لا ينقسم موجودة اذ بها تماس الخطوط والخطوط بها تماس السطوح والسطوح بها تماس الاجسام وتماس الموجود
بالمعدوم ضروري البطلان يعني انه لا شبهة ان الاجسام موجودة وانه يتماس بعضها ببعض [illegible] منقسم في الطول والعرض
دون العمق [illegible] الى [illegible] ينتقل الكلام الى [illegible] عدم
انقسامها [illegible] في العمق وذلك هو السطح [illegible] ان السطح [illegible] الموجودين تماسا على [illegible]
منقسم في الطول دون العرض [illegible] كما عرفت هو الخط [illegible] ان الخطين الموجودين
تماسا على [illegible] وضع لا ينقسم اصلا وهو النقطة وايضا [illegible] النقطة طرف الخط وهو السطح وهو الجسم
الموجود موجود فيكون النقطة موجودة [illegible] لا ينقسم اصلا [illegible] الجسم موجود [illegible] لا ينقسم فان كان جوهرا
[illegible] الانقسام [illegible] جوهر [illegible]
والا [illegible] المحال [illegible] جوهر [illegible] ان [illegible]
جوهر [illegible] الذي [illegible] الجسم ثم اذا فرضناه [illegible] التماس [illegible]
كان [illegible] اجزاء [illegible] الانقسام [illegible] النقطة
عرض [illegible] محله [illegible] الانقسام [illegible] الخط في محله [illegible]
[illegible] السطح [illegible] النقطة [illegible]
الحركة موجودة بالضرورة وانها لا تنقسم الحاضر [illegible] مستقبلة [illegible] الحاضر [illegible]
المحض [illegible] المستقبل [illegible] الحاضر او المستقبل [illegible] الماضي [illegible] الوجود حال
[illegible] والمستقبل حال [illegible] الحاضر [illegible] وجود [illegible]
بالضرورة [illegible] الحاضر [illegible] الانقسام [illegible] ولو فرضنا [illegible] بعض اجزائها

المفروضة فلا يوجد بعضها بعد [illegible] الحركة [illegible] فاذا فرض منها جزء ان [illegible] ان يكونا مجتمعين
فلا يكون كلها حاضرا بل بعضها [illegible] المقدر خلافه وكذا جميع اجزائها غير قابل للانقسام [illegible] الا
وكان [illegible] حاضرا [illegible] الحركة [illegible] من اجزاء الاخرى وكذلك المسافة التي [illegible] لانطباقها الى [illegible]
الحركة عليها [illegible] فاذا كان [illegible] قابل للانقسام كان اجزاء المسافة
كذلك [illegible] ان يكون اجزاء المسافة غير منقسم لانه لو انقسم المسافة التي يقع عليها [illegible] الحركة لانقسمت [illegible]
اعني [illegible] فان [illegible] قال الامام الرازي هذا اقوى ما [illegible]
[illegible] لا وجود لها اصلا [illegible] الآن [illegible]
[illegible] المسافة [illegible] اجزاء الاخر
[illegible] في الخارج [illegible] منطبق على المسافة [illegible] اجزاء لا يتجزى اصلا
الانقسام [illegible] الخامس عشر من المقالة الثالثة [illegible]
الزوايا [illegible] خط مستقيم [illegible] الزوايا [illegible] الزاوية
[illegible] الزاوية [illegible]
[illegible] الدائرة [illegible]
[illegible] السطح المذكور
[illegible]
[illegible] السطح المستوي [illegible]
[illegible] على السطح المستوي [illegible] الاجزاء
فيكون جميع الاجزاء [illegible] وكذا الحال في الاجزاء [illegible] وهو النقطة [illegible]
[illegible] على نقطة [illegible] النقطة الاخرى
[illegible] الطرفين
الانطباق [illegible] النقطتين خط وكذا الحال في سائر النقط التي بها التماس [illegible]
الكرة والسطح المستوي [illegible] نقط [illegible] النقط الاجزاء [illegible]
[illegible] على النقطة الاولى [illegible] على نقطة متوسطة
[illegible] المتوسط [illegible] التماس [illegible]
[illegible] النقطة [illegible] على النقطة [illegible] الدحرجة [illegible]
الى المماسة على النقطة الاخرى [illegible]
[illegible] استمرار حركة الكرة [illegible] الصادق [illegible] الدحرجة [illegible] النقطة [illegible]

الوجه الخامس نفرض خطا قائما على خط ونمر الخط الاول عليه اى على الخط الثاني فيمر بجميع اجزاء ذلك الخط المرور عليه
والمماسة منها ان لا يكون [illegible] فالمماس بخط العام [illegible] الذي هو النقط ومحسوس النقط لا يكون الا نقطة
فالخط المرور عليه [illegible] مثاله وكذا السطح [illegible] والجسم [illegible] سطوح بجسم وهو المطلوب
عليان المتحرك هو المتحيز بالذات والابدان يكون منقسما في جميع الجهات [illegible] فالسطح والخط والنقطة لا يكون الا اعراضا فكيف
يتصور حركة خط عرض على اخر مثلا الوجه السادس لولا انتهاء الاجسام الى اجزاء لا تتجزى لكان الانقسام والسماء
[illegible] واحد منهما غير متناهية [illegible] وهو [illegible] ورد عليه ان
الاجزاء فيهما وان كانت غير متناهية بالمعنى الذي عرفته الا ان مقادير اجزاء السماء ليست كمقادير اجزاء الخردلة فلا يتجه الا [illegible]
الوجه السابع لو [illegible] انتهاء تقسيم الجسم [illegible] يمكن ان ينقسم الخردلة الى صفائح غير متناهية [illegible] تلك الصفائح [illegible]
وجه السماوات [illegible] الاجسام وانه ضروري البطلان [illegible] لا تناهي الانقسام واستنائه
[illegible] جميع الاقسام الى [illegible] قال [illegible] ذكرناه [illegible]
منه [illegible] الاجزاء التي مر ذكرها

المقصد الخامس في ان الجسم البسيط واحد متصل في نفسه قابل للقسمة الى غير النهاية [illegible]

من اجزاء [illegible] الاول [illegible] الاول [illegible] بالذات [illegible] وكذا
سائر [illegible] فظهر ان المتحيز بالذات يجب ان يكون منقسما في جميع الجهات فيستحيل وجود الجزء الذي لا يتجزى
وكذا وجود الخط والسطح الجوهريين [illegible] بخلاف النقطة والخط والسطح العرضية فانها ليست [illegible]
بذواتها [illegible] الوجه الثامن [illegible] صحيح اجزاء الاخر [illegible]
فان الوجه [illegible] الى الذي [illegible] ضروري [illegible]
ان يكون الاجزاء منقسمة [illegible] الاطراف [illegible] ان يكون [illegible]
[illegible] الطرفين [illegible] للشمس [illegible]
للذي [illegible] واحد [illegible] الى احدهما [illegible]
فلزم ان يكون [illegible] البطلان واما ان يكون [illegible]
فلزم الانقسام [illegible] النوع [illegible] المماسة [illegible]
وجهان [illegible] الاجزاء [illegible]
منها فلا بد [illegible] فلا شك ان الواقع [illegible]
[illegible] الطرف [illegible] الطرف [illegible] الوسط [illegible]
للطرفين [illegible] الوسط [illegible] الوسط [illegible]
حتى يلزم [illegible] الاجزاء [illegible] ضروري [illegible]

بحيث يصير حجمها كحجم واحد منهما وان سلم جواز التداخل فلا يكون جزءا اى جزء المتداخلين واحدا ولا ازدياد نقدم
احدهما الى الاخر [illegible] وكذا اذا انضم اليهما رابع وخامس [illegible] من الاجزاء بالغا ما بلغ فلا يحصل [illegible] من الاجزاء [illegible]
[illegible] حجم زائد على حجم واحد منها [illegible] فلو فرضنا [illegible] الجسم الذي [illegible]
في الجهات الثلث [illegible] من الاجزاء فلا بد ان يكون [illegible] وسطا وطرفا [illegible] مع هذا الذي ذكرناه [illegible]
[illegible] التداخل [illegible] المماسة [illegible]
عند [illegible] الانقسام [illegible] الانقسام [illegible]
بعد وجود الاجزاء [illegible] بعضها الى البعض [illegible] الاجزاء [illegible]
جزء لا يتجزى [illegible] الاجزاء [illegible] والملزوم حق فاللازم [illegible]
يكون الجزء الواقع على ملتقى [illegible] ولا [illegible] الانقسام [illegible]
الملزوم [illegible] الجزء الذي لا يتجزى [illegible]
الى جزء [illegible] الجزء الاول [illegible] الجزء الثالث [illegible] والاولان باطلان
لانه [illegible] الجزء الاول [illegible] فلا يتصور [illegible]
[illegible] المطلوب [illegible] الوجه [illegible]
[illegible] الطرف الاخر [illegible] الخط [illegible]
[illegible] المنتصف [illegible] الخط
[illegible] المنتصف [illegible] الخط [illegible] الرابع [illegible] الاجزاء [illegible]
[illegible] الخط [illegible]
[illegible] الوسط وهو
[illegible] الطرفين [illegible]
[illegible] الرابع
واحد منها النوع الثالث [illegible] السريع والبطيء [illegible] الواقع على سبيل [illegible]
[illegible] السريع والبطيء [illegible] الاجزاء التي لا تتجزى [illegible]
[illegible] التعاون [illegible]
الحركات [illegible] السريع والبطيء [illegible]
[illegible] الاجزاء التي لا تتجزى [illegible] السريع [illegible] والبطيء [illegible]
[illegible] البطيء [illegible] السريع [illegible] البطيء [illegible]
[illegible] الاجزاء [illegible] الاول [illegible]

او عينا لزوم احدهما دونهما الى ان الطرفين المذكورين انه يمكن ان تحرك سريعة وبطيئة مثلا زمنين [illegible]

احدهما على الاخرى [illegible] الاستقامة [illegible] البطوء [illegible] ذلك اى يلازم [illegible] الحركتين [illegible]

اى [illegible] ان البطوء [illegible] مثلا زمنين [illegible] السريعة [illegible]

[illegible] السريعة البطيئة وهو الاول [illegible] والثالث وذلك [illegible] السريعة والبطيئة

[illegible] الطرف [illegible] القطعة [illegible] الاول [illegible]

[illegible]

[illegible]

فان كان ما يخرج به اصغر منها اي مثلها وخط عنه اعلاه لزم ان يكون الوتر منطبقا على ضلع وهو الضلع جزء واحد
اسفل لان لبعض الوتر منطبق على هذا الضلع ومثل الوصل علمه اي على هذا الضلع اعني مقدار الاجزاء وهو اي هذا الوصل
مثل الضلع الاخر اذ المفروض ان مقدار الاخطاط كمقدار الاجزاء فيكون الوتر كمجموع الضلعين وكذبه بالحس والبرهان
فوجب ان يكون مقداره مما لا ينقسم فيما غاية الخط جزء اخر فلا يلزم وهذا الوجه مبني على النوع الثالث وجوه وهو ان
حركة الاخطاط اسرع من حركة الاجزاء الوجه الرابع منها لزم عدم وجود الدائرة واللازم باطل لوجود الدائرة التي
لا تزال كالشمس وقوله فاذا فرضنا دائرة فلو كان محيطها مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى فكان ظاهر تلك الاجزاء اكبر من باطنها ضرورة
بطوائفها وبواطنها كان محدب المحيط المركب منها اكبر من مقعره باطنها كل جزء من اجزاء المحيط في جهة محدبة اعظم ما يكون
بواطن الاجزاء متلاقية دون ظواهرها فيلزم الانقسام لكونها ابعاضا لا يكن كلها منه ملاقيا على انا نقول
فان كان الخلا الواقع بين كل جزئين بقدر ما يسع جزءا كان ظاهر محيط الدائرة ضعف باطنها على ذلك التقدير والحس
فان محدب المحيط وان كان اكبر من مقعره الا انه يستحيل ان يكون ضعفه وان كان ذلك الخلا اي كل واحد منهما او بعضه اقل
من قدر جزء لزم الانقسام في اجزاء البنوس واما الاحلا ان يكون ظواهرها متلاقية كبواطنها مع انه لا تفاوت بينهما
فلكونه باطنها اي باطن محيط الدائرة او باطن الدائرة فانها قد يطلق على محيطها كظاهره في المقدار وهو لي باطنها كظاهر
دائرة اخرى محاطة بها لانطباقه عليها وظاهر المحاط ايضا كباطنها لما عرفته في المحيط وهي اي الدائرة المحاط كالمحيط
لا دوائر اخرى بالغ ما بلغت فيكون اجزاء طوقه الدائرة مثلا كالقطب وبطلانه لا يخفى والاظهر في تقرير هذا الوجه ما ذكر
في الملخص وهو انه يمتنع جعل الخط المركب من الاجزاء التي لا تتجزى دائرة لانا اذا جعلناه دائرة فان لاقى ظواهر اجزاءه كما لا
بواطنها لزم ان يكون ما جاء ظاهرها كمساحة باطنها فاذا احاط به محيط الدائرة دائرة اخرى كان حكمها مثل حكم الاولى
فيكون ظاهر المحيط كباطنه وباطنه كظاهر المحاط لانطباقه عليه وظاهر المحاط كباطنها فيكون ظاهر المحيط كباطن المحاط ثم
ثم هكذا الحال في الدوائر المحيطة بعضها ببعض بلا فرض منها الى ان يبلغ دائرة طوقها مثلا طوق الاعظم فلا بد ان اجزاء
من الدائرة العظيمة اعظم اجزاء الدائرة المفروضة اولا مع كونها صغيرة جدا وان لا تتلاقى ظواهرها كما تلاقي بواطنها
لزم الانقسام لان ما تحاذي الخلاء غير ما يحاذي السطح ملاقيا ضرورة ان الدائرة ممكن وجودها الوجه الخامس من
اقليدس في المقالة الاولى من كتاب الاصول انا نقدر على المستقيم خطا قابلا للتنصيف نخط مستقيم فيكون بعضها
زاوية سطح خط قابل للتنصيف ايضا وهكذا فالزاوية المستقيم بخطين مستقيمين قابلة للتنصيف وانه ينبغي الوجه السادس
من اقليدس في شكل المقالة ان كل خط قابل للتنصيف فاذا فرض خطا مركبا من اجزاء وتر مثلا لزم تنصيف الجزء

المقصد السادس في تحقيق مذهب الحكماء والاجسام البسيطة الطبائع قالوا الجسم اي الجسم البسيط
كالماء مثلا لا انفصال لاجزاء الاخرى وحكمها من جواهر جهة واحدة او جهتين فقط متصل واحد
في حقيقته لا انفصال فيه اصلا كما هو عند الحس وقابل للقسمة الى غير النهاية اي الانقسامات كما مر والا لزم
وجود الجزء الذي لا يتجزى والحاصل ان ذلك الجسم ليس مركبا بالفعل من الاجزاء التي لا تتجزى وحكمها فيكون متصلا في

في نفسه ولا يبقى فرضه اليها فيكون قابلا للانقسامات غير متناهية والقسمة اما فكا كسرا او قطعا والفرق بينهما ان القطع
يحتاج الى آلة نفاذة فاختص بالنفوذ دون الكسر وايضا القطع نوع اختصاص بالاجسام اللينة والكسر بالاجسام الصلبة
واما باختلاف عرضين قارين في محلهما لا بالقياس الى غيره كالسواد والبياض او غير قار كالحرارة والبرودة باعتبار بالاضافة
الى غيره كما ستعرف وكالمحاذاة واما بالوهم والفرض فهذه الثلثة وهي القسمة للجسم ثم القسمة الانفكاكية
كالصورة النوعية للافلاك او صلابته شديدة كما في بعض الاجسام العنصرية او لعدم الة نافذة فيه في القطع او
لا يتيسر معه القطع ولا الكسر واما القسمة الوهمية فلا تنتهي ابدا وفي الحصار القسمة الثلثة اما بوجود الافتراق
وهي الفك اولا وهو اما ان يكون موجبا للانفصال الخارجي وهي التي حصلت بعرض اولا وهي الوهمية فاذا ذكر الوهم
الفرض مع العقل لان الوهم ربما لم يقف على حد بخلاف العقل فانه لا يقف حال الكليات المشتملة
على الكبر والصغر والصواب انا اختلاف الاعراض لا يوجب الانقسام الخارجي لانا نعلم قطعا ان الجسم المتصل نفسه اذا
وقع ضوء على بعضه لم ينفصل في الخارج حتى اذا زال الضوء عنه عاد الى اتصاله بل هذا الاختلاف غالب للوهم على فرض
الاجزاء وفي عالم الانفصال في الخارج كما في القطع والكسر واما الوهم فما يتوسط كما حصل في الاعراض الا
كالوهم والفرض فيظهر ان القسمة وهي قسمها وعلى عكسه وهي قسمه
وهي وقسمته ايضا وينقسم الى القسمين المذكورين ونحن الضبط وقد يعرف في العرض والوهم اشرنا اليه و
بحسب اختلاف الاعراض قسما للوهمية كما في الكتاب فعليك التنبه لموارد الاستعمال

المقصد السابع في دليلهم على اثبات الهيولى والصورة وكون الجسم مركبا منهما قالوا الجسم البسيط متصل في حد ذاته كما عرفت وهو قابل
للانفصال الانفكاكي كما اذا صب في الجرة وانا نعلم انه اي الجسم متصل في نفسه قسم العقول
ويدل على انه اي ذلك الجوهر المتصل مما يعني انه يختص به اختصاصا ما عنادا فيكون خلافه وبيانه ان الجسم المتصل لو كان علة
للانفصال الاتصال وصار منفصلا وفي نقول فاذا امرا قابلا للاتصال والانفصال اخر وذلك القابل ليس
نفس الاتصال صورة الى القابل للشيء الذي يزول كل منهما مع حصول الاخر الذي لاشيء الى القابل
للاتصال والانفصال مغاير لكل منهما او نقول قابل الاتصال او الانفصال في حال الانفصال والاتصال الاخر مع الانفصال
تو ...غير ان قابل الانفصال والانفصال غير الاتصال وكيف لا والشيء لا يكون قابلا لنفسه ولا لما ينافيه فهذا الامر الذي
هو قابل للانفصال ومغاير للاتصال هو الذي نسميه الهيولى الاولى التي تحل فيها الصورة الجسمية فانه كان قبل طريان
الانفصال متصفا بالاتصال الواحد حتى كان متصلا واحدا وبعده متصفا بالانفصال بدلا بالاتصال الذي
عنه حيث كان في متصلين مختصين كما انبتوا بالادلة المذكورة على الجسم بقاء صورة جوهرية
اتصالية قابلة لكميات النوارد كون الجسم متعين الاتصال الذي وحال الجسم وانها سواء انفصال المخلفة
بالتخصص او بواق على حاله لقرون كون الانفصال الشديد غير ما يصله وهو الانفصال صورة والقابل لهما في
ولذلك منهما جسما مركبا ما بعالي المعارضة لدليل الهيولى في تقدير وجودها واحدة كما مر لا انقسام كما ثبت

متصلا لا منفصلا فيها واذا كانت كثيرة بورود الانقسام كانت منفصلة فهي قابلة للاتصال والانفصال فلو اقتضى قوله
انها هيولى كما ذكر في جسم لزم ان يكون للهيولى هيولى اخرى تستند الكلام اليها فيلزم التسلسل او ورد بذلك مرجوحا
معا وهو اي هذا الذي ذكره للمعارضة مندفع عنه بما ذكرنا من التلخيص فانا اثبتنا كون الامر القابل للاتصال
والانفصال النعتي فيه على فلا يلزم للهيولى هيولى اخرى الا اذا ثبت امر من امرين احدهما ان لها اتصالا ما والثاني
الاتصال الذي هو حالة فيه حتى يكون هي متصلة في حد ذاتها والثاني انه اي ذلك الاتصال العارض يزول عنها ويعود اليها
حتى يتحقق حال الهيولى بان الاتصال العارض وما هو قابل له فيكون للهيولى هيولى اخرى وذلك كلاهما باطل لان
وحدتها اي وحدة الهيولى وكثرتها عند تلبسها بالاتصال وعدمها تابعان للصورة فهي عند ورود الاتصال واحدة متصلة بالصورة
الواحدة الحالة فيها وعند ... منفصلة بالصور المتعددة الحالة فيها والامر في نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة
انما هي في ذاتها استعداد محض لا فعلية لها في الصفات المذكورة الا بالصورة فهي متصفة بها بتبعها لا في حد ذاتها واعلم ان هذا
البرهان الذي ذكر على اثبات الهيولى لا يتم الا بابطال قول من يقول كما هو مذهب ذي مقراطيس واتباعه بتركب الاجسام البسيطة من اجسام
صغار صلبة لا تتجزى في الوهم ... قابلة للقسمة بالوهم لا بالانفصال بالفعل في الخارج وان اتصال الجسم البسيط عبارة
عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عن افتراقها ... منها متصل في نفسه بالحقيقة ... الانفصال الانفكاكي الى ما هو في الجسم
الذي يعبر الانفصال الفكي ... متصل في نفسه بالحقيقة بل بحسب الحس ... ادراك المفاصل التي بين تلك الاجزاء فليس ثمة
امر قابل للاتصال والانفصال بل ههنا اجسام صغار ... محصور ... الذي لا يتجزى ... وحكمه
سلم ان الجسم ... متصل في نفسه ... الى اجسام ... فلا يجوز ان يكون الجسم البسيط
الذي ... اجسام ... قابلة للانقسام الوهمي ... فلا يثبت الهيولى بالبرهان المذكور لابتنائه على ان
الجسم المتصل في نفسه يرد عليه الانفصال الخارجي ... الجسم ... لان تلك الاجسام ... لا يعرض لها ...
وابطاله اي قول ... الاجزاء القابلة للانقسام الوهمي ... القسمة الوهمية
انه يكون طباع كل منها طباع الآخر وطباع الكل ... وطباع ... الخارج ... الماهية ...
ذلك ... تلك الاجسام ... الصغار متوافقة في الماهية النوعية ... على ... المفروض ...
واحد ... على ... الذي ... الانفصال ... الاتصال ... على المنفصل
... على المنفصل ... الاتصال ... لا ... وذلك لان ... الاربعة متوافقة في الماهية ...
الامتناع عن قبول الانفصال والاتصال او جواز قبولهما ... قطعا ... ولا ... واحد من تلك ...
الصغار قابل للاتصال والانفصال ... عنه وذلك ... لا يكون ... والاخر ...
واذا لم يكن ... فيكون قابلا للاتصال والانفصال ... الهيولى ...
الهيولى ... ذلك ... الاجزاء التي هي تلك الاجسام الصغار متوافقة في الماهية ... وهو
... يكون ... الماهية ... متوافقا ... النوع ... المتناهية ...

... الماهية ... ما هو ... اشار ... المباحث ... الدليل على تسليم ... لا ... وعلى العدد
... قد يكون ... احدهما ... القبول ... او ... الآخر ... فلا يكون ... الواحد قابلا للانفصال ...
المفروض ... لوجود المانع او فقدان الشرط وهذا ... المانع ... القبول ... والآخر ... في
الشخص واذا لم يمكن ... الانفصال ... بالطبيعة المشتركة وذلك ... الخط ... على برهان الهيولى
... الاتصال هو الوحدة والانفصال هو الكثرة ... الجسم ... عن ... كون الاتصال ... الجسم ...
... تركيبه ... الاتصال ... القابل ... النزاع ... قابل ...
قابل ... للانفصال ... النزاع ... كون الجسم ... الاتصال ... والاشكال ... ما
... الجوهر ... التي ... الجسم ... الجسم ... الدال
العلوم ... المتصل ...
... ما قابل ... النزاع ... في ان ...
... المتصل ... المشهور ... المتصل ...
... للانفصال الذي هو الوحدة والانفصال الذي هو الكثرة ... خلاف ... على ...
... افلاطون ... الاجسام ... المتصل ... الرد عليه ...
ان يكون ... الجسم ... العدم ... وهنا سؤال ...
وذلك السؤال هو ان الاتصال ... الجسم ... الانفصال ...
فلا يكون الجسم قابلا ... الانفصال ... الجسم قابلا للزوال ... فلا بد ...
... الاتصال ... الجسم ... الاتصال الذي ... الاتصال ...
... السؤال ... الاشتراك اللفظي
فان الاتصال ... الجسم ... الاستعداد ... الجسم ... الاتصال ...
... زوال ... الصورة ... الاستعداد ... الجسم ... فلا يكون ...
... زوال الجسم ... اشكال الجسم ... صورة الجسم ... وهو منظور فيه ...
... الاتصال ... الاتصال الجوهري ... الصورة الجسمية المخصوصة ...
ان الجسم ... المتصل ... الصورة الجوهرية ... الصورة ...
... الصورة ... السؤال ... الجسم قابل للاتصال ... الجسم ...
هو ... الاتصال ... واحد ... الواحد ...
واحد ... الجسمية ... الاتصال ... على الجسم
الاتصال والانفصال النعتي ... الشخصية ... واحد ... ثم هو ... ان

او اكثر فذلك المستحفظ هو القابل بالحقيقة للاتصال والانفصال وهو مغاير للهوية التي تعدم بالاتصال والانفصال فان قلنا
بالفرض اما الماء الذي في الجرة على تقدير كونه واحدا متصلا في نفسه اذا جعل في الكيزان فهذه الهوية الشخصية الاتصالية التي
لم يكن فيها تعدد اصلا صارت تخص احد الكيزان متصلا [illegible] اذ ذاك تخص كل متصلا اتصالا واحدا وحصلت تخاص
في متصلات متعددة لم يكن موجودة في تلك الهوية الاتصالية على ذلك التقدير ثم [illegible] في المخالفين هو [illegible] من ان الاتصال
واحد وان الاتصالات متعددة والمطلوب [illegible] فاما هو الجسم [illegible] من الاشخاص التي في الكيزان الى ذلك التشخص الذي كان
في الجرة كنسبة سائر الاشخاص اليه لم يكن له [illegible] ولو كان [illegible] الهوية المتشخصة لا [illegible] وبحاجزا [illegible] الاول بالعرض
لما كان الاول [illegible] ان نسبة الاشخاص [illegible] الماء ولا شك ان الجوهر المتصل الوحداني [illegible] فالماء جوهر واحد
انه لا يكون في نفسه متصلا ولا منفصلا ولا واحدا ولا كثيرا حتى يمكن انصافه بهذه الامور كلها قطعا ومن ذلك ان الجوهر
المتصل لو كان في ماداته لكان التوقف [illegible] بالكلية وهذا الذي ذكر في اثبات الهيولى هو مسلك الانفصال ثم شرع
في مسلك الانفعال فقال [illegible] وربما قالوا في اثبات الهيولى الجسم فيه قوة وفعل وذلك لان كل جسم فهو موجود
موجود بالفعل ومن حيث انه مستعد لامور شتى فمنفعل بالقوة والبسيط لا يكون كذلك لان الواحد من حيث هو واحد لا يقتضي
قوة وفعلا لامتناع اجتماعهما فيه وهو مردود بجواز ان يتصف الواحد بهما بالنسبة الى شيئين انما الممتنع اجتماعهما بالنسبة الى
شيء واحد الاثر ان الهيولى موجودة بالتعارف فالمقصود المتعارف [illegible] في بعضها قطعا وربما استدلوا على اثبات
الهيولى بالتخلخل والتكاثف [illegible] اذا التكاثف بجسم من متحد ذات مقصود فيها [illegible] المختلفة اسم لازدياد
حجم وانتقاصه من غير انضمام شيء اليه وانفصال عنه وهو انما القابل الجسمي ان كانت [illegible] في الوجود والمقدار
لا لانها الاسماء متعدد ان الحجم [illegible] بل القابل المقادير المختلفة فلابد من وجود امر اخر والكون والفساد اي ربما
استدلوا بهما ايضا وذلك بدفعها امر كلي صورة وتلبس اخرى هو الهيولى وفيه نظر لان المتوارد المكون والفساد
هو الصورة النوعية في راي تكون القابل لهما خالفا ولما هو الصورة الجسمية انما تدل وجود هذه الامور التي استدلوا
بها مبني على وجود الهيولى فلزم الدور والمقصد عند المتكلمين في الهيولى انها عبارة عن شيء وجوده انما يكون لما حصل
في الجسم او لا يكون فان كان لها حصول فيه فاما ان يكون ذلك الحصول على سبيل الاستقلال الجزئي في حصول الجسم لان المتولد
لا بد ان يكون جوهرا ممتدا في الجهات ولا معنى للجسم الا ذلك وايضا فالصورة الجسمية مثلها فيلزم تحقق فيها اجتماع
المثلين الماهية لزم التخلخل والا كانت الجسمية مستغنية عن المحل لانها مثلها او لا يكون ذلك الحصول على سبيل الاستقلال لكن على
سبيل التبعية للصورة الجسمية [illegible] صورة جارية الجسم فيها في [illegible] هو محل لها كما هو مطلوبكم والاول لم يمكن
لما تصوره الحكماء استقلالا ولا تبعا فلا يختص الجسم بها اختصاصا باعتبار انها ليست الا تحيزا متصلا او منفصلا
لا عليه ولا اختصاص له بها قطعا فكيف يتصور حلول الجسم فيها بالذات فيه والجواب بان انا لا نسلم انها لو كانت [illegible]
كانت صفة للجسم فان التحيز التبعية قد يكون باعتبار حلول العرض او الاعراض لمحالها الاجسام وقد يكون باعتبار
حلول العرض فيه [illegible] ومحله الهيولى لا الاستقلال ان لا يكون تحيزها على سبيل حلولها في الجسمية بل يجوز ان يكون تحيزها بشرط

الجسمية فيها فيكون موصوفة بها لا صفة لها وقد تعارض في نفي الهيولى وابطال تركب الجسم منها لو كان الجسم مركبا من كلا جزئيه
لزم من تعقل تعقلها ولم يحصل شيء منها الا بالبرهان لزم اللازم باطل فانا نعقل الجسم ولا نعقل الهيولى وتحتاج في اثباتها
الى البرهان والجواب منع تعقل حقيقته بل الذي ذكرتم انما يلزم لو كان حقيقة الجسم معقولة بالكنه وهو ممنوع

المقصد الثامن

في نوعها الجسم على وجود الهيولى احدها ان الهيولى لكل جسم وانما احتيج الى بيانه لان الا [illegible] الجسم التي بين العقول عليها
في اثباتها انما يتم بمسلك الانفصال كما عرفت لا يشملها الا ما يقبل الاتصال والانفصال اي الفلكيات والعنصريات وبعض الاجسام
لا يقبل الانفصال كالفلكيات على رايهم فلا بد لاثبات الهيولى فيها من بيان آخر فقال ابن سينا طبيعة الاتصال اي الصورة الجسمية المتصلة
في نفسها في جميع الاجسام طبيعة واحدة نوعية لا تختلف الا بامور خارجة عنها [illegible] ولا جل ان في حد جانب [illegible]
او نوع انما تنقسم [illegible] ولذلك لا تنقسم فلكية لا بد لذلك من الامور التي تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية موجودة في الخارج
الفلكية مثلا موجود اخر قد انضاف فيها الصورة الخارجية الى الطبيعة الجسمية المتفق عليها في الوجود بخلاف المقادير فانه
يوهم انها موجودة في الخارج لم يتنوع بفصول ذاتية بانه يكون خطا او سطحا مثلا وكلاهما كان كذلك اختلافا في الحقائق دون
الفصول كان طبيعة نوعية وتقضي الطبيعة النوعية للاختلاف وذلك لان [illegible] الى اخبار الاتصال التي هي الصورة الجسمية
المادة في الاجسام العنصرية لكونها قابلة فيها للانفصال [illegible] في الاجسام والاولى ان الماهية النوعية [illegible] بذاته
في الفلك مثلا كان الحكم على الاتصال الجوهري في حد ذاته غنيا عن المحل والغني عن المحل لا تحتاج فيما سبق ولا بالجملة حقيقة الواحد النوعية
للطبيعة لوازمها ومقتضياتها فيكون بالنصف انه جواز التغير لازما عن وجاهتها بالتغير اوكما لا يكون بخصوصيته وعرضا
او ذكر ان اختلاف الحقائق محال لكونه اختلافا في لوازم حقيقة واحدة في لا اشتراكهما لا يكون تلك الحقيقة بل حقيقته
والجواب منع اتحاد الاتصال الجسمي اي لا نسلم ان الطبيعة الجسمية طبيعة واحدة نوعية وذكر حالا سبيل اثباته فان ما ذكرتم من اختلافها
بالامور الخارجة عنها مسلم لكن انحصار اختلافها فيه ممنوع فان الطبيعة الجسمية مطلقا امر مبهم كالمقدار فلا يتصور وجوده الا بان يتنوع
بفصول مقومة لها وبعد تنوعها ما يتصل بها امور خارجة فلم لا يجوز ان يكون كذلك وان سلم ان الاتصال الجسمي حقيقة واحدة نوعية
فقد يجوز ان يقتضي حالا ان كان وجوده في محل اخر ولا محذور فيه وذلك لان ما يكون الشيء محتاجا لذاته الى المحل والغني الذاتي عن المحل
كما هو بالطبع لا يلزم ان يكون الغني لذاته عن شيء حالا فيه ويمكن ان يرتفع فيه بالا واسطة فيكون حاجة الغني الذاتي حال الشيء
انما يكون لذاته محتاجا الى المحل اذ لم يكن محتاجا لذاته كان مستغنيا عنه في حد ذاته اذ لا معنى للغني سوى عدم الحاجة
والمستغني في حد ذاته لم يكن محتاجا الا لعارض وان النقض بالطبيعة الجنسية فان لها الحيوان مثلا طبيعة واحدة لها لوازمها
ومقتضياتها المختلفة فقد عرف ان لا معنى في الوجود فقد عرفت ان الجنس ليس كليا في الحس ومنهم الابد مطلقا
الا بعد تحصله بفصل فيه وما مثل ان يحسب الخارجة في الوجود والوجود الطبيعة الجنسية في الخارجة حتى يكون محل فصوله
المنوعة في الخارج لها [illegible] والقوام بخلاف الطبيعة النوعية فانها حقيقة متحصلة لا تتصور اختلاف في لوازمها
[illegible] الى وجوها ان الهيولى لا تخلو عن الصورة اي لا توجد خالية عن الصورة الجسمية مطلقا وذلك لانه لو وجدت الهيولى
المجردة عن الصورة الجسمية اما ان يكون لها اشارة فكان متحيزا جسما او لا جسما او لا متحيزا لامتناع الجوهر الفرد وذلك لانها اذا كانت

ذات وضع اي قابلة للاشارة الحسية فان انقسمت في جميع الجهات كانت جسما او صورة جسمية لانها الجسم بادي النظر كذلك
وان لم ينقسم اصلا كانت جوهرا فردا وان انقسم في جهة واحدة او جهتين فقط كانت خطا او سطحا جوهريا لانها
في حكم الجزء الفرد كما عرفته بل نقول ايضا فيكون الهيولى لو خلت عنها لحلت الصورة الجسمية والاول لم يكن لها ان
بانها لا تكون متحيزة لا اصالة ولا تبعا ولا قابلة للصورة الجسمية اذ الكلام في سواد الاجسام فان حصلت فيها الصورة
الجسمية فاما ان تحصل فيها في جميع الاحياز او الطائر او لا تحصل في شيء منها او تحصل في بعضها دون بعض والاقسام
الثلاث فالاول باطلان فروع لان الهيولى المنفردة الجسمية فيها جسم وكل جسم لا بد له من حيز ولا يمكن ان يكون جسم واحد
في زمان واحد في مكانين او اكثر والاخير لعدم المخصص لان الكلام في البعض لان الهيولى فيها ذلك التقدير بنسبتها الى جميع
الاحياز على السوية وكذا نسبة الصورة الجسمية لها بعينها من اطلاقها لا معينة فلا بد للحاصل صورة نوعية تخلفها الهيولى
مع حصول الصورة الجسمية فيها اي تخصصها بحيز معين واتفاقا تخصص بالجملة الحيز المعين من الارض ومن سائر العناصر
الكلية واختصاصها بحيز معين لا بد له من مخصص لا من نفسه ولا من تلك اجزاء العنصر الكلي لا اجزاء على السوية ان لكل واحد من اجزائه
حصول في حيز معين قلنا الصورة النوعية فان غيرها نسبته كلها الكل نسبتها الى جميع اجزاء الكل واحد فالكلام
في تخصص حيز المعين من اجزاء الكلي في الهيولى المجردة مع تلك الصورة النوعية انما حصل لكل واحد من تلك الاجزاء او في بعضها
او الحصول في بعضها والكل يرتبط وقد علم ان تعادل الهيولى صورة اجزاء او عدم الاجزاء الاخر بعضها لا بعض اجزاء الكل ان
الكل واحد فتكون الهيولى المجردة سواء غيرها فلا حاجة في تخصيصها الى غير الصورة النوعية فان قلت ننقل الكلام الى اختصاص
اجزاء ذلك العنصر بامكنتها الجزئية قلنا تلك الاجزاء غير موجودة فيه لا موجودة في الخارج فلا يقتضي مكانا وانما جاز ان
يعرض هناك حالة مخصصة للاجزاء او فيه معنى في الاجزاء الارضية انما اختص بحيز المعين الذي هو فيه لكون حادث قبل تلك
الصورة الارضية كانت تلك الصورة لتلك الحصة لذلك الحيز او يختص به لحزاها استعداد لذلك الجزء منها بالاستحالة
للمادة لذلك الحيز فالحاصل ان المخصص في كل جزء من الارض بحيزه المعين هو الوضع السابق الحاصل للمادة بسبب صورة سابقة
اعني ذلك الجزء او غيره من اجزاء استعداد ذلك الجزء بعد حصول صورة الارضية فيه كما هو على اقرب الطرق وتلك الصورة السابقة
مسبوقة بصورة ما له وهكذا الى غير النهاية كما هو مذهبهم والجواب عن هذا الوجه بان يشبه لما بينه وبين عدم التمادي
المختار ولما دوا منها ان المخصص لحيز المعين الا الصورة وما يتبعها من الاوضاع لكنا نقول ان الجسم او خلت عنه الهيولى
عن حيز معين لا بد له من الفاعل المختار الذي اوجد الجسم فيها بارادته الوجه الثاني انه يلزم ان يكون المجرد الذي هو الهيولى
فعلا وقبولا يعني ان الهيولى الموجودة عن الصورة لكانت اما حالة او ماهو حد الفعل واستعداد لقبول الصورة وقد تبين
ان الشيء الاحدي الذات يمتنع ان يتصف بالفعل والقبول معا وحينئذ يكون لها في الوجود كحقيقة الصورة تنبيه الوجه
الثالث لو جاز تجرد الهيولى عن صورة حارة ثم عند اتصافها الى حيز مثلا وح نقول ان الجزء والكل الاخر
معا فان كان شيئا واحدا لزم ان يزيد الكل على الكل ... والاول لم يكونا واحدا
لكان مجموع الكل ... الظاهر على ... مقدار باعتبار حصار ... والمتصل ينقسم

بالزيادة والنقصان وصورة جسمية لانه جوهر ممتد في الجهات هو الجسم كما مر فلا يكون الهيولى مجردة وقد عرفت فيما اي في
هذين الوجهين من الفساد اما الاول فلجواز اتصاف الواحد بالقوة والفعل لنسبة الى شيئين واما الثالث فلان
الهيولى نفسها لا توصف بمساواة ولا زيادة ولا نقصان انما تتصف بهما الا وحال اقترانها بالصورة الجسمية
فلا نكررها بالبيان الى التقارير ان الصورة الجسمية ايضا لا تخلو عن الهيولى الوجه الاول انها لو فرضنا صورة بلا
هيولى لكانت مشارا اليها او غير مشار اليها فان كانت مشارا اليها كان المشار اليه متناهيا لتناهي الابعاد كما لكل
وكانت مقتضيا بشكل مخصوص لان الشكل كما عرفت هيئة تحيط بها نهاية واحدة او اكثر من جهة احاطتها به فكل جسم متناه
بل مقدار يكون ذا شكل فذلك الشكل ان ما للصورة المجردة لما تقتضيه الجسمية ولعوارضها فكل جسم يجب ان يكون له ذلك
الشكل العارض لمقدار مخصوص لاشتراك الاجسام كلها في الجسمية المقتضية له فتساوت في الشكل ولوازم الشكل والمقدار
المخصوصين وهو ح اي التفرق الجسمية بد متاف فتكون الصورة المجردة قابلة للغير اي لغير ذلك الشكل من الاشكال التي الف
له وما سواها لتصور شكل اخر الا بالانفصال والوصل فالشرح بدون الهيولى قابلة للانفصال والوصل وقد ابطلنا كما مر
من ان القابل لهما لا بد ان يكون مقارنا للهيولى قابلة للفصل والوصل وان كانت الصورة المجردة غير مشار اليها فليست صورة
جسمية لان الصورة الجسمية عبارة عن الامتداد الجوهري الممتد في الجهات الملزوم للامتداد والعرض ... خارجا
وليس ان يتصور هذا الامتداد بلا حيز ولا اشارة وايضا فلو كانت الصورة المجردة على تقدير كونها غير قابلة للاشارة امرا
عقليا محضا لا تعلق له بغيره اصلا فيمتنع مقارنته للمادة المتحيزة ولو بتبعها كسائر المجردات واعلم ان هذا الاستدلال
يتم بان يقال لو وجدت الصورة لكانت متناهية منتظمة فذلك الشكل اما للجسمية وصح اوسببها فلا حاجة الى
التعرض لكونها محلا للاشارة او غير قابلة لها بل هذا الترديد ما جاء في التخصيص لبيان استقلاله هكذا الصورة المفارقة
ان قبلت الاشارة ... او لم تقبل ... الصورة التي تشير اليها حال كونها ... الاشكال ... الدور
ذكر نحو من ان الجسمية ... اذا اقتضت شكلا مخصوصا على مقدار معين ... تساوي الاجسام حتى يجوز
... الشكل ... والمقدار ... بالفلك ... صورتها النوعية ... تلك الصورة
المنوعة ... تساوي ... المقدار والشكل المخصوصين ... ذلك فان الافلاك خارجة ... اجزاء
اجزاء الافلاك ... امتناع التساوي في المقدار وان كانت متساوية في الشكل الكلي ...
... بسبب الاشتراك فيما يقتضيه ... التساوي في الشكل والمقدار جميعا
... الشكل ... المقدار المخصوص ... الصورة الجسمية ... صورة النوعية
... مقدارا او شكلا مخصوصين ... ان يكون لاجسام الفلك ... الشكل والمقدار ... جزء
وكذا الكلام في سائر الاجسام البسيطة اذا كانت لها اجزاء موجودة بالفعل ... الاجزاء المفروضة
في الفلك ... من البسائط ... حصول ... المفروض ... الكل ...
الشكل ... الوجود ... فاذا اقتضاه طبيعته ... الخارج ... لا يلزم ثبوته للاجزاء

الموضوعة فلا يتم الاستدلال ايضا بالتجربة مطلقا فما سانه من المساواة في الشكل والمقدار معا فلا مدخل له في تجربة الوجود من الطرف
المانعية واما في الصورة الجسمية فلا يوجد شيء عن الماهية فلا يكون هناك الا الطبيعة الجسمية المشتركة ولم يكن هناك سبب مقتضي لكلية
وجزئية سوى تلك الطبيعة المشتركة فلا يتصور في اختلاف امر من الامور حتى الكلية والجزئية فلا يكون ثمة كل واحد فضلا عن اتصاله
بالشكل فقد اندفع عن الدليل البعض المذكور لكن لمانع ان يمنع ان الشكل وتبدله انما يكون بالانفصال والانفصال كما تروي في الشمع
فانه يتشكل باشكال مختلفة من غير فصل ووصل فليس يلزم من انتفاء الشكل العارض للصورة المجردة الى سبب خارج عن نفس الجسمية
وكونها قابلة للشكل احتياجها الى المادة لقبول الفصل والوصل كما زعموه ولا يجاب عن هذا المنع بان ذلك اى قبول تبدل الاشكال
يقتضي لا محالة انفصال الوهمية اذ لا يتصور تبدل الشكل فيما لا يمكن ان نفرض فيه شيء عن شيء ونقض الفصل الوهمي كلهم في القسم الانفكاكي
ويلزم منه المذكور لانا نقول لو كفى ذلك في دفع المنع لاستقل بالدلالة على المطلوب بان يقال لو فارقت الصورة المادة لكانت قابلة للقسم
الوهمية المفضية الى الانفكاكية فيلزم استقلال الجسمية بقبول الفصل والوصل وقد ابطلناه وعلى هذا فكان ما ذكر من المقدمات لغوا
في دليلكم كلها فما جعلها لحاجة اليها ويمكن الجواب عنه بان الذي قلناه بان الانفكاك في حقيقة الكلام وصحح الدليل بمقدماته بل هو من قبيل تغيير
الطريق الذي يجوز في اثبات الوجه الدالة الصورة الجسمية لو خلت عن الهيولى وقامت بذاتها لاستغنت بنفسها عن المحل فلا تحل
فيه اصلا لكنها حالة فيه فلا يجوز خلوها عنه وقد عرفت جوابه في المسلك الثاني من ان تعول الحاجة انما يجوز خلو الصورة عن
المادة لو فرضنا الكل مفارقة صورته قبل التجزية وبعدها فانه كان لا امتياز بين صورة الكل وصورة الجزء في الاشياء التي مع عدم …
كان مبهما لغيره وقد عرفت مباحث التغير انه لا تمايز ولا تعدد في المثال الى من افراد ماهية نوعية الا بالمادة وعوارضها فثبت ان
الصورة الجسمية مقارنة بالمادة حتى لو فرض تحققها فيها بعينه وقد عرفت فيه … انه مبني على عدم الفاعل المختار وان تمايز
الامثال … المادة وكلا مما ممنوعان فلا يكون رابعها اى رابع نوعا من الاربعة … وتركب الجسم منها ومن الصورة قد علمت
مباحث … انه لا تعدد في الماهية … ولكن من احتياج احدهما الى الاخر فقط واحتياج كل منهما الى صاحبه على وجه لا يلزم
منه دور … فلا بد من جزء الجسم من جامع واما كيفية تلك الحاجة فاعلم ان الهيولى ليست علة للصورة والا لتقدمت اى الهيولى
وجوده قبل وجود الصورة لان العلة متقدمة بالوجود على معلولها لكنا قد بينا ان المادة لا يكون بالفعل الا بسبب الصورة لان
الشيء الواحد لا يكون متصفا بالقوة والفعل معا وقد عرفت فيه … فلا نعيد وايضا لو كانت الهيولى علة للصورة لاجتمع
فيها اى في الهيولى القبول والفعل بالنسبة الى شيء واحد فانها محل فاعلة للصورة وقابلها وهو باطل وجوابه مبني على ان البسيط
لا يكون قابلا وفاعلا معا وقد عرفت ما فيه وايضا لا يجوز ان يكون الهيولى علة للصورة لانها … باعتبار صورة اخرى
لها فلا يكون علة للصورة اى لا يكون علة لمطلق الصورة حتى يكون حصولها في الهيولى او حصولها عنها …
بل ان الا مجرد القبول واما حصول الصورة المعينة فيها فامر اخر ولا الصورة اى الشيء العلة … ايضا علة للهيولى مطلقا
فيها يحتاج الصورة في وجودها اليها … هذه العبارة انه يلزم من كون الهيولى علة للصورة والاول ان يقال فلا يكون علة
لوجود محلها وايضا ليست الصورة علة للهيولى لانها اى الصورة لا توجد الا مع التناهي والتشكل … والهيولى مستقدمة عليها
لانها من توابع المادة المتأخرة عنها وما هو متأخر … ان يكون المتقدم مستقدم فكيف الصورة سابقة على الهيولى

فلا يكون علة لها ولا يخفى عليك ان الحكم بتامع المتأخر انما يظهر بحجية العلية والتأخر الزماني دون غيرهما وايضا ليست الصورة علة
لما في الملزوم اسبابها اى بقاء الملاقي … عدم الصورة المعينة بعينها لو كانت الصورة علة لها لانتفت عند انتفاء الصورة
المعينة لوجوب انتفاء المعلول عند انتفاء علته لكن الصورة الجسمية تتبدل وتزول عند ورود الانفصال والهيولى باقية على حالها
فان قيل ما ذكرتم انما يدل على ان الصورة المعينة ليست علة لها ولا يلزم منه عدم علية الصورة المطلقة قلنا
الواحد بالشخص لا بد ان يكون علته واحدة بالشخص والصورة المطلقة ليست كذلك اذ انه … الالتزام و
امتناع الانفكاك منهما وذلك الاحتياج من الجانبين لحاجة الهيولى الى الصورة في بقائها لان الصورة تحفظ تواردها وتعاقبها وذلك
و … والصور … وعدم اقتران صورة اخرى بها مع انعدام الاولى … فالهيولى … فلا بد من تلك الصورة
المتواردة عليها كالدعائم … تقام مقامها وعامة … فتكون السقف باقيا على حالها … الدعائم
وحاجة الصورة الى الهيولى في التشخص والعوارض اللازمة لتشخصها وقد علمت ان تشخصها وتعددها بالمادة وما يكتنفها من الاعراض
وعلمت ايضا احتياجها وتشكلها لاجل المادة فقد ثبت الاحتياج من الطرفين على وجه لا يلزم منه الدور … كان الهيولى لا تخلو عن
الصورة الجسمية … عن صورة اخرى … جسم من الاجسام صورة نوعية … تتنوع الجسم الى انواع كثيرة من البسائط والمركبات
وذلك لان الاجسام مختلفة في اللوازم كقبول الانقسام الانفكاكي وقبول الالتئام والتشكل … بسهولة كما في العنصريات
الرطبة … والهواء او بعسر كما في العنصريات اليابسة مثل الحجر والحديد او بعدمه اى بعدم جواز ذلك الانفصال والالتئام والتشكل كما
في الفلكيات … هذا الاختلاف في تلك اللوازم … الجسمية المشتركة في جميع الاجسام لان الامور المختلفة لا يجوز ان تكون معلولة بامر مشترك
ولا للهيولى لانها قابلة فلا تكون فاعلة وايضا هيولى العناصر مشتركة فلا تكون سببا لامور مختلفة ولا للمفارق لان نسبته الى الاجسام
على السوية بل لا بد ان يكون ذلك لامر مختص اى ما يختص ببعض الاجسام دون بعض وحينئذ فذلك ان يكون الامر المختص … استنادها مع لوازم
اليه فان كان ذلك الامر المختص اللازم مقوما للجسم فهو المطلوب اذ لا بد من ان يكون جوهرا فقد ثبت ان الاجسام جواهر مختصة هي مبادئ
لاثارها ولوازمها المختلفة ولا نعني بالصورة النوعية الا ذلك والا اى وان لم يكن مقوما للجسم بل كان خارجا لازما عاد الكلام فيه
لاحتياجه الى امر اخر مختص … فتسلسل قال الامام الرازي الذي حصل لنا بالدليل هو ان بعض اللوازم من الكيفيات
والاين وغيرهما مستندة الى قوى موجودة في الاجسام واما ان تلك القوى اسباب لوجود الجسمية حتى يكون صورا مقومة فلا
بل الاقرب انها اعراض … وما ذكروه من لزوم التسلسل وارد عليهم في الصور فان اختصاص الاجسام بصورها
النوعية ليس للجسمية المشتركة ولا للهيولى ولا للمفارق لما مر بعينه فلا بد من استناده الى صورة اخرى مختصة فما جابوا عن ذلك بان هيولى
الافلاك … ولا هيولى مختصة … واما اختصاص العناصر بصورها فلان المادة قبل …
كانت متصفة بصورة اخرى لاجلها استعدت لقبول الصورة اللاحقة وهكذا الى … ورد نقول … تعاقب صور
… فلا … تعاقب الاعراض … فلا حاجة الى اثبات الصور النوعية للعناصر لذلك
والنوع الافلاك … الا … عارض لها واجاب بعضهم عن ذلك بانا نعلم بديهة ان حقيقة النار
مخالفة لحقيقة الماء فلا بد من اختلافهما بامر ذاتي مختص … الصورة النوعية … بعود

بالطبع باردا فنقول هو موجب للكيفية باقي برد الماء الى الكيفية الزائلة بعد زوال القاسر قلنا ان سلم ان في الجسم امرا هو
مبدا للكيفية فلا نسلم وجوده فلا عدم من اين يلزم كونه من مقومات الجسم حتى يكون صورة نوعية على ما لاثم ذلك ونقول علم انه
اي عود الماء الى البرودة ليس بفعل الفاعل المختار كما هو مذهب اهل الحق وهذا الفرع الخامس اعني ثبوت الصورة النوعية ضعيف
لعدم صحة ادلته اصلا كما عرفت وفروع كثيرة من المباحث العنصرية والفلكية متفرعة عليه فلا تشتغل بما لا يجاب [illegible] على ضعف ما يتفرع
عليه من المباحث قال الامام الرازي لما فرغنا عن بيان ذوات الجسم ومقوماته فلنذكر احكامه ثم شرع في اثبات الحيز الطبيعي الان
المقصد حصله من تفاريع الهيولى فقال لما بادر بها كل جسم له حيز طبيعي بمعنى انه يقتضي حصوله فيه ضرورة انه لو خلا الجسم وطبعه اي فرض بعد وجوده
خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من التأثيرات الغريبة لكان له مكان ضرورة او لا يمكن جسم لا في مكان ولا مستور حصوله في جميع
الامكنة معا بالابدان المتصلة في حيز معين ولا يكون حصوله في ذلك الحيز مستندا الى امر خارج او القوة مما خلونا عنه ولا الى الجسمية المشتركة
لان نسبتها الى الاحياز كلها على السوية ولا الى الهيولى لانها ايضا قابلة للجسمية [illegible] على الاطلاق بل الى امر آخر داخل فيه مختص
به وهو المراد بالطبيعة قلت لم لا يكون [illegible] بل لو خلا الجسم وطبعه لكان [illegible] كما هو [illegible] ونقول
اذا خلا وطبعه تكون نسبته الى الاحياز على سواء حتى يخصصه الفاعل المختار بحيز معين والا لزم [illegible]
المختار وتخصيصه ونقول لو فرض الاحياز كلها خالية عن الاجسام ثم فرض انه خلق الارض وحدها كانت نسبتها الى الاحياز كلها
سواء اذ ليس ثم مركز ولا محيط واذا اوجد الارض [illegible] في جزء من الفضاء [illegible] ولا استقلال [illegible] الترجيح بلا
مرجح فما توهم من ان الارض طالبة للمكان الذي هي فيه [illegible] فانه قال ليس شيء من الامكنة [illegible]
حتى يتصور ان يجيء معنى طالبا لها بطبعه دون ما عداه [illegible] فانا نعلم [illegible] الارض لان الطبيعة
الارضية لكانت [illegible] بل الكل الذي [illegible] بعد الجنسية [illegible] الارض [illegible]
طالبة [illegible] حتى [illegible] وسط [illegible] التي بينهما ولو فرض ان الارض كلها [illegible] فلك
الشمس [illegible] المكان الذي هي فيه الان [illegible] ذلك [illegible] الطالبة للاعظم الذي [illegible] ولو فرضنا انها تقطعت
[illegible] العالم لم تطلب [illegible] لكان [illegible] بعضها الى بعض [illegible] كل جزء يطلب
جميع الاحياز طلبا واحدا [illegible] الواحد كل جزء [illegible] طلب ان يكون [illegible] الاجزاء [illegible]
طلبه لو [illegible] الاجزاء [illegible] هذا [illegible] الارض [illegible] ان يكون كل جزء طالبا [illegible]
عنه الى [illegible] المشرقة [illegible] ان يكون كل جسم [illegible] وطبعه لكان [illegible] الارض [illegible]
[illegible] الارض ويكون المختص لذلك الجسم [illegible] المختص [illegible] الارض [illegible]
[illegible] عنه وقد يجاب [illegible] الكلام فيما اذا خلا الجسم وطبعه [illegible] جميع الامور الخارجة عنه [illegible] الارض [illegible]
وطبعه لا [illegible] فلم يبق موجودا [illegible] المكان وما كان موجودا [illegible]
على ان لكل جسم مكانا طبيعيا الا انه لا يكون لجسم واحد حيزان طبيعيان فانه اذا كان [illegible] احدهما [illegible] الاخر [illegible]
الذي هو فيه [illegible] الان ليس طبيعيا له [illegible] عنه طالب [illegible] او الى [illegible] الاخر [illegible] احدهما [illegible]

فلكتاب
شرح مواقف

ليس طبيعيا له لانه ليس طالبا له حين [illegible] وطبعه [illegible] ايضا اذا كان الجسم خارجا عنهما بالقسر ثم خلي وطبعه فان لم يتوجه اليهما معا
[illegible] او الى احدهما [illegible] القريب [illegible] واحدة او الابعد [illegible] الى واحد منهما فليس [illegible] منهما طبيعيا او توجه الى احدهما فقط
فالاخر ليس طبيعيا له [illegible] فالمكان الطبيعي واحد [illegible] الغرض الجسم البسيط له مكان طبيعي [illegible]
[illegible] مكان الطبيعي مكان البسيط [illegible] فانه [illegible] وكذا [illegible] وطبعه طالبا لذلك
[illegible] البسائط كلها فيه [illegible] المكان الطبيعي [illegible] اتفق اوجود فيه لعدم [illegible] او [illegible]
[illegible] البسائط [illegible] المكان الذي اتفق وجوده فيه [illegible] طبعا [illegible]
المرجح فلا يكون ذلك المكان طبيعيا والبسيطان المتساويان في الحجم والمقدار قد يختلفان في القوة فانه اذا اخذ
مقداران متساويان من الارض و [illegible] كان [illegible] الارض [illegible] اقوى [illegible] النار [illegible] و
بالعكس بل ربما كان الناقص في المقدار اقوى في القوة فالمعتبر التساوي في بسائط المركب هو التساوي في القوة دون الحجم
والمقدار وقد يحصل منها [illegible] ان كان احدها غالبا في القوة وكان [illegible]
فالمركب يتحرك بالطبع الى مكان الغالب [illegible] ان [illegible] يكون كل منهما [illegible] فان لم [illegible]
ولم يجتمعا الا بقاسر وان [illegible] يكون النار [illegible] والارض من فوق [illegible] يكون بعد [illegible]
لبعد الاخر [illegible] الاول [illegible] وبان [illegible] المكان [illegible] اذا كانت [illegible] المشترك [illegible]
يحذب [illegible] لان [illegible] الطبيعة [illegible] القريب [illegible] عند البعد [illegible]
الثلاثة [illegible] كالارض والماء والهواء حصل المركب [illegible] العنصر الوسط [illegible] كالارض والماء
والنار حصل [illegible] الوسط [illegible] لان الارض والماء [illegible]
في الميل [illegible] ان النار [illegible] الاعتبار [illegible] الوسط [illegible]
[illegible] اختلاف [illegible] الغالب [illegible] صورة

الفصل الثاني من فصول المرصد الاول في اقسام

نوعية [illegible] مكان البسيط الغالب والله الموفق [illegible] الاقسام
الجسم الطبيعي الذي بين في الفصل الاول حقيقته واجزاؤه واحكام كل قسم منها اي هذه الاقسام [illegible] هذا
الفصل [illegible] وانقسام الجسم [illegible] الى البسيط والمركب ويظهر [illegible] الانحصار [illegible]
والجسم البسيط [illegible] الاول [illegible] الاجزاء [illegible] مثلا قال الامام الرازي [illegible]
[illegible] وقلنا بان الجسم [illegible] من الهيولى والصورة [illegible] قائم بذاته [illegible] وادا [illegible] مركب
[illegible] لان [illegible] الصورة [illegible] لا [illegible] يكون [illegible] جسما
[illegible] وذلك [illegible] المركب [illegible] الهيولى والصورة [illegible]
[illegible] البسيط [illegible] البسيط [illegible] المقدار [illegible] منطبقا
عليها [illegible] الجسم البسيط [illegible] اجسام مختلفة الطبائع وكل منهما [illegible]

قد يعتبر بحسب الحقيقة او الحس فهذه اربعة اعتبارات في رسم البسيط الاول ما لا يتجزأ في المقداري بحسب الحقيقة سواء ولكل
في الاسم والحد فيندرج فيه العناصر الاربعة لان كل جزء مقداري يفرض فيها يساوي كله في الاسم والحد وكذا الفلك اذ ليس اجزاؤه
المقدارية المفروضة فيه كذلك دون الاعضاء المتشابهة الحيوانية كالعظم واللحم مثلا اذ فيها اجزاء مقدارية هي العناصر ولا
يشاركها في اسمها وحدها وهو دخل الثاني ما لا يتجزأ في المقداري بحسب الحس سواء وما ذكرنا وهو يعم العناصر والاعضاء المذكورة
فان كل جزء محسوس منها يساويها في الاسم والحد دون الفلك الثالث ما لا يتركب بحسب الحقيقة من اجسام مختلفة الطبائع فيشمل
العناصر والفلك دون شيء من اعيان الحيوان الرابع ما لا يتركب بحسب الحس من اجزاء مختلفة الطبائع فيساوي الثاني فهو اعم الاعتبارات
واولها اخصها وبين الثالث والثاني عموم من وجه لتخصص الثالث بالتركب من اجسام محسوسة مختلفة الطبائع ان امكن التركيب
من اجسام مختلفة او تركيب منها لكنها غير محسوسة وعلى الاول والثاني يكون اسم موضوعا بالشركة كونه موضوعا بصفة مخصوصة
كالماء والارض والهواء والنار فشاركه اجزاؤه في اسم وحد ولما لم يكن مشروطا به فلا يطلق اسم على اجزاء الفلك
اذ قد اعتبر في اسم شكل معين وعلى الثالث ايضا لا ان لا يعتبر في الاسم حينئذ كاللحم والعظم فيطلق اسم على جزء او بعض فلا
كالشريان والوريد اذ قد اعتبر فيهما التجويف والبنية المخصوصة والاعتبار الرابع يكون هذا الاسم باسرها والاول اشار اول
واحد منها ولا يخفى عليك حال الاخرين والى فصلناه لك اشار مجملا بقوله فاعتبر ذلك الذي ذكرناه من اعتبار كل واحد
من رسم البسيط بحسب الحقيقة او الحس في الاعضاء المتشابهة الحيوانية كاللحم والعظم ونظائرهما وفي الفلك لتظهر لك الفرق
بين الاعتبارات الاربعة كما عرفت والجسم المركب خلافه وهو على الرسم الاول ما يتجزأ في المقداري بحسب الحقيقة سواء وفي الرسم
والحد فيخرج عنه البسائط المذكورة العناصر والفلك والاعضاء المتشابهة وان اعتبر في المقداري بحسب الحس خرج عنه تلك الاعضاء
ايضا وعلى الرسم الثاني ما يتركب بحسب الحقيقة من اجسام مختلفة الطبائع فيخرج عنه العناصر والفلك دون الاعضاء المذكورة
وان اعتبر التركيب بحسب الحس خرج عنه الاعضاء ايضا ففي رسم المركب اعتبارات اربعة ايضا الاول اولها اعمها ورابعها اخصها
على عكس ما تقدم وبين الباقيين عموم من وجه كما كان هناك واعلم ان المراد بالجسم البسيطة في هذه المواضع ما لا تركب حقيقة
في نفس الامر من اجسام مختلفة الطبائع وبالمركب ما يقابله يعلم ان المصنف ذكر هاهنا حكما للاجسام البسيطة والمركبة وهو ان لها
شكلا طبيعيا وبين ان الشكل الطبيعي للبسيط اما اذا فعلا وللمركب بسيطا كان او مركبا شكل طبيعي وذلك لوجود الطبيعة
لما سيرد عليك في الحكمة ان الاجسام لا تخلو من الجرم الجاري حركان وطبعا بان نوض بعدة وحده حال لا يجتمع مكن منه
عنه من الاشياء الخارجة بحيطة حد او طرف واحد فيكون كرة او حدود كثيرة فيكون مضلعا وعلى التقديرين كان ذلك
الشكل طبيعيا له لاستناده الى طبيعة وعلى انه يجب ان يعرف ان الاشكال الطبيعية للاجسام المركبة منها متفاوتة لاختلافها
بحسب احوال اجزائها في طبائعها ومقاديرها وبحسب صورها النوعية فلذلك لم يتعرض لها وقال الشكل الطبيعي للبسيط
من الاجسام هو الكرة وذلك لان الجسم البسيط بالمعنى المراد هاهنا متفق الطبيعة واحدة والقوة الطبيعية
الواحدة التي للبسيط لا تفعل واحدا اي غير مختلف في النوع وكل شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفة النوع لاشتماله على
الفصل والاشكال التي يكون منها خطا واحدا او سطحا او نقطة وهي امور مختلفة الحقائق فلم يكن الا العابل

والعظيمة الكائن تنحدان ويشكل فيما ذكره ان الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة لو صح لكان الاول الارض بسيطا على
رايهم ولست كرة عليها وفيها من الجبال والتلال والاغوار والوهاد وقيل يمكن دفع هذا السؤال بما ذكره في تضاريس الارض
وخشونتها الواقعة على ظاهرها ولا قدر لها بالنسبة اليها فهي اي تلك الخشونات على الارض كحاورس على كرة كرية اذ قد
بينوا ان الجبل اذا كان ارتفاعه نصف فرسخ يكون نسبة طوله الى قطر الارض كنسبة خمس سبع عرض شعيرة معتدلة الى كرة
قطرها ذراع فضلا عن ما هذا اكون نسبة طول العظم جبل عليها وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلث كنسبة سبع عرض تلك الشعيرة
الى الذراع تقريبا فلا تخرج تلك الخشونات التي لا قدر لها بالنسبة اليها عن كونها كرة كلها لا تخفى ان لا يدفع قولهم لكونها
اندفاع ذلك السؤال اذ الكرة بحقيقته لا تقبل الاشد والاضعف حتى يتصور وجود الكرة الضعيفة في الارض مع تلك
الخشونات القادحة في كمال الكرة فان حقيقة الكرة منتفية عنها قطعا بلا وجه دفعه ان يقال شكلها الطبيعي هو الكرة
الا انه قد يتبدل باسباب خارجة عنها كالرياح والامطار والسيول فما يسلم بها من الارض لم يتاثر السهولة التي فيها حافظة
لما حصل لها من الاشكال فلا جرم صار شكل الارض على ذلك الاسلام المعقد لتلك الخشونات فيكون خروجها عن شكلها الطبيعي بتلك
الاسباب في ذلك لا يقدح في اقتضاء طبيعتها الشكل الكري كما ادعيناه فان قيل كون اليبوسة المستندة الى
طبيعة الارض حافظة للشكل القسري المانع من الشكل الطبيعي يقتضي كون الطبيعة الواحدة مقتضية لشيء ولما يمنع حصول
ذلك الشيء وذلك باطل قد اجيب بان الطبيعة اقتضت الشكل المخصوص واقتضت ايضا كونها حافظة للشكل مطلقا وهذا
الاقتضاء الثاني كالاقتضاء الاول بحيث يمكن لو خلت وطبعها لكن لما ازال القاسر الشكل ولم تزل الكيفية صارت
الكيفية حافظة للشكل القسري ومانعة عن العود الى الشكل الطبيعي ولا تحتاج بعد ذلك الى الوجه المذكور الافلاك الكلية
فهي اي حيز تركب الكواكب فيها مختلفة القطعة فيها ما وانه لتفاوت اجرام الكواكب المختلفة الاقدار المالئة لتلك الثقب
والوضع اي مختلفة الوضع ايضا لان تلك الثقب موجودة في موضع من الفلك الذي هي فيه دون اخر فقد اختلف فعل
الطبيعة الواحدة في مادة واحدة وقد اجاب بعضهم عن هذا بان الاختلاف المذكور ليس مستندا الى طبيعة واحدة بل الى صور
متعددة فان الفلك قد حصل له صورة نوعية بها صار كرة لكن اقتصت صورة اخرى افرزت فيها كرة او مخصص
بها كوكب او تدويرا او خارج مركز فلزم من ذلك ان يجتمع في الفلك الاول نوع او متمم منضودين بالصورة الاولى فعلى الا
حلول الصور المختلفة لا يكون الا لاختلاف الموادا والاختلاف استعدادات مادة واحدة ولا يتصور ذلك في الفلك الا ان يقول
لان طبيعة الجسم اذا كان جازا ان يكون اختلاف الصورة في بعض البسائط مستندا الى اسباب يعود الى الفواعل كما جاز استناد
الالهية يعود الى الفواعل لكن سبب عليه لم اجتماع صورتين في بعض الكواكب والتداوير والخارج المركز مع انه اذا
كانت الفلك صورتان كان بعضه تركيب قوي وطبائع فلا يكون بسيطا وانه اذ جاز ان يتصل بالفلك صور متعاقبة ملائمة
افعال مختلفة جاز في سائر البسائط فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا او ربما يقع في الاول يمنع انه يستحيل ان كان صور العناصر
باقية في المركب فيحصل فيه صورة اخرى بوحدانية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون لكل عنصر هنالك صورتان نوعيتان
الاول السابق بان معنى تركب القوى ان يكون الجرم من جسم قوي واخر اضعف قوي واخرى حتى اذا كان له جزآن كان له قوتان

وفيه انه يحتمل ان يكون
الحس مختارا ...
ولك ...
...

وليس الارض الفلكية كذلك الصورة الاولى سارية في الكل والثانية مختصة ببعضه والثالث فانكل صورة نوعية للبسيط

قوة واحدة مؤثرة في مادة واحدة فلا تقتضي الا شكلا متشابها الوجه الثالث الفاعل عندهم لاشكال الاعضاء في الحيوانات

والنبات ومقاديرها في الغلظ والصغر وصفاتها من الملاسة والخشونة هي القوة المصورة وهي قوة واحدة بسيطة مع

اختلاف فعلها في الاعضاء انها لم تفعل في موادها شكلا الكري بل اشكالا مختلفة وقد عارضه هذا من قبلهم بان فعلها اي فعل

تلك القوة البسيطة وتركيبها في المواد التي تحلول في الحيوانات والنباتات واختلاف افعال القوة البسيطة في مادة مركبة من اجزاء

متعددة جائز لا في مادة بسيطة الوجه الرابع الافلاك الخارجة المركز كل منهما يختلف ثخنه بالرقة والثخانة فقد فعلت

الطبيعة الواحدة في كل منهما افعالا مختلفة من الثخن فهو نقض ايضا لحكم اختلاف افعالها في الشكل واجيب بان المراد

بالفعل الواحد كما او ما لا بما يكون متشابها غير مختلف بالنوع كالسطح والخط والنقطة لا انه لا يختلف اصلا واختلاف

الثخن والرقة ايضا لا يوجب خروج فعل الطبيعة عن ان يكون نوعا واحدا فرع على القول بان الشكل الطبيعي للبسيط

هو الكري فلانه لما كان لو خط المركز العالم الذي هو وسط الكل كما او كان في قعر شيء لكان اكثر اجزائه اليه اعني اذا

كان ابعد عنه لراس جبل وذلك لانه ما سطح اي سطح الماء اذا اخذ وطبيعته في اي موضع فرض قطعة من راس ما بل سطحه كرة له

مركز العالم لا بسيط ساكن بمعنى طبيعة ساوي بعده سطحه عن المركز حتى يكون قطعة سطح كري واما ذكر الراس لانها

اسهل التصور ولما كان مقدار راس الاثنين واحدا من طرفيه دائرتان من كرتها واحدا واحدا اكبر من الاقوى كان القوس

الواقع على طرفيه من الراس الصغرى اكثر تحدبا وتقعرا من القوس الواقع عليها من الراس الكبرى كما برهن في المخارج لطرف في

قطر سليم وكذا القوسان محيطتين بسطح ... اولا ... الا انه اقرب كما لو عنه اذا كان ابعد قرب الاول

على الشاهد كان القوس ... اعني ... قطعتين من سطحي كرتين ... على راس الاثنين ... حركة القوس على ... نسبة

وليس ... اشار بقوله وكلما كان الراس اصغر كان التقعر فيها اكثر بالضرورة ... واحد ... استدارة راس

الاناء من المحيط البسيط الذي لا تركيب ... من اجسام مختلفة الطبائع كما ... على ... فلكي وعنصري فالفلكي

الافلاك والكواكب وهو قسمان والعنصري العناصر الاربعة وهذا قسم واحد والمركب ينقسم الى ... والى ... ما

فهذه خمسة اقسام منها للبسيط واثنان للمركب القسم الاول الافلاك وفيه مقاصد ... الاول انه كلي ... زعموا

ان الافلاك الكلية الثابتة بالرصد تسعة ... تسعة اربعة وعشرين فلكا اي ... من الافلاك

او نه هذا العدد تسعة من الافلاك كلها ... فلك ... وثمانية ... والقمر فلك ... حول ...

يسمى ... اما التسعة الكلية فهي ... الافلاك ... الافلاك ... بالفلك

الاطلس لانه ... وبالعرش ... والمسمى بالكرسي ... فلك الثوابت ... وهو الكرسي ... فلك ... ثم

فلك المشترى ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر وهو ... الا ... اي ...

الا ... كالحركات المختلفة في الجهة او السرعة او البطوء وفيها ... الحركات

من ... على ... او ... او على محاذاة وهو ...

عطارد

اي الحجب بما ذكرنا من الترتيب ... وجدوا القمر يحجب سائر السيارات ومن الثوابت ما على طريقته فعلم انه تحتهم ووجدوا

الكسف الزهرة والزهرة المريخ والمريخ المشترى والمشترى زحل وزحل بعض الثوابت واما الشمس فانها لا تنكسف الا بالقمر

ولا تكسف ... لشيء من الكواكب لانها تستتر شعاعها ... فلذلك احتاجوا في الاستدلال الى ... فوق

القمر ... في انها فوق الزهرة وعطارد او تحتهما ... من ذلك ... من

تحت الشعاع عند ... اختلاف المنظر لانها لا ... الشمس ... نصف النهار

... على انه ... فلذلك ... بطلميوس ... فقال في

... الشمس متوسطة بين السبع السيارات ... السفلي القمر وقد ... ذكر بعض المتاخرين

... ومن ... تقدم ... انه راى الزهرة عند اجتماعها مع الشمس كالشامة على صفحتها ومنهم من ادعى

انه راها وعطارد كشامتين عليها وقد زعم بعض المهندسين ان فلك الزهرة دون فلك عطارد وفوق فلك الشمس وكذب

ذلك البعض ... ما زعم انه راى الزهرة في وجه الشمس كالشامة بانه قد زعم بعض الناس انه راى وجه الشمس نقطة سوداء فوق

مركزها ... كالمحو في وجه القمر فتلك النقطة هي الشامة واما الشامتان ... يكون احدهما تلك النقطة والاخرى

عطارد فتلك التسعة التي ذكرناها هي الافلاك الكلية ثم ان كل واحد من تلك الافلاك وفلك الثوابت كرة واحدة ولكل

من السيارات عدة افلاك تركب منها فلكه الكلي وستعرف ... اي بينها ذكر من ... تعدد

الافلاك لان الافلاك ... اصلا والا لما ... ان يكون ... واحد ساكن ويكون الحركة للكوكب نفسه كما ...

ذلك ... امتناع الانخراق ... الكواكب ... على اجسام شبيهة ... يكون ... الاقطار

الكواكب ... تلك ... باعتماد الكواكب ... ويكون تلك ... موجود

على كرة واحدة ... مختلفة ... البعد ... المركز ... المختلف

الثخن والوضع ثم ان ... فلك واحد ويكون ...

... الكواكب ... الذي ذكرناه ... الفلك ... ولعل

الافلاك الثمانية ... التسعة ...

المرصودة ... الفلك التاسع ... الى الكامن ... فرض الثوابت

ودوائر البروج على ... فلكون الافلاك الكلية سبعة فقط لا تسعة كما زعموا ولنا ان نقول بعد تسليم ما تقدم

لم لا يجوز ان يكون الثوابت ... على ... ذكروا ...

... بعض الثوابت ... البعد والمحاذاة ... في كرة واحدة لا يصل

... الافلاك ... التي عليها الثوابت ... سرعة وبطوء ... فلا ... الحركات

... لم لا يجوز ان يكون بعضها ... بعض الثوابت على افلاك ... فلا ... ما ذكروه

من ... الستار ... الثوابت على ما ذكروه ... والله اعلم في ... من الثوابت ...

كما في المادات التي بان حتى يتصور كونها كالشيء الواحد لما عرفت بها فعلم كون السماوات عنها فلعل البيان الجرم
في غير تمامه الثوابت من المنطقتين اذ لا يتصور هناك كسف فلا يعلم انها تحت السيارات او فوقها ولا يمكن المشاهدة وذلك لاختلاف
المنظر وعدمه اما بالقياس الى العلوية فظاهر واما بالقياس الى القمر فلان من الثوابت ما لم يصح لعشرتها فلا يعلم ان لها اختلاف
منظر او لا **المقصد الثاني المحدد** اي الجسم المحدد للجهات وتعين وضعها وفي بيان احكامه قالوا الجهة
منتهى الاشارة الحسية ومقصد المتحرك الاين بالحصول فيها وبالقرب منها وذلك ان العقلاء يشيرون اشارة حسية الى جهة
ويقولون ... جهة كذا فهي متعلق الاشارة الحسية ومقصد الحركة المستقيمة التي هي من جهة لا الى جسم
العدم المحض ... متعلق الاشارة الحسية ومقصد المتحرك بالوصول اليها والقرب منها لا الى الجسم ... الباقي الوجود
في السواد المعدوم فقد جاز ان ... المعدوم مقصد المتحرك فلا ... الاستدلال ... بكونها مقصد الحركة وانتهاء الاشارة
الحسية امتداد موهوم فلا يكون ... موجودا الا انه ... السواد المعدوم مقصد المتحرك ولا بالحصول فيها والقرب
بل تحصيله ... الحركة والقرب ... الفعل ... بالحصول فيه ... تحصيله اي ... بل يكون
الا ان موجودا ... الاشارة ... بالعدم ... يكون ... الحاصل في الجهة
... الاشارة الحسية وان كانت امتدادا موهوما ... بالقرب ان منتهى هذا الامتداد ... موجود في الخارج
في ان الجهة ... الى ... المفارق المجرد ... الاشارة الحسية ... بالحصول فيه اي حصول
الجسم المفارق والوصول الى القرب منه ولا ... ان الجهة لا تنقسم ... الاشارة والامتداد ... اي الى
... الامتداد ... جزء ... الاشارة او الحركة ... وصل ... الاول
... الاشارة او الحركة الى تلك الجهة ... الاول ... الجهة ... لا ... تلك الجهة والثاني ...
الاشارة او الحركة الى تلك الجهة ... ورائه دونه ... لانها ... يكون ... جهة ...
... الاشارة او الحركة ... الجهة ... الاشارة والحركة ... جهة
جهة ... الجهة ... الخارجة ... الوضع ... امتداد الاشارة وانتهاء الحركة
في الجهة ... الاجسام ... امتداد ...
... امتداد ... الاستقلال ...
في الامتداد ... وقد بان بطلانه ... الانقسام ...
امتداد الحركة ... الجهة ... الخلاء الذي ... الموجود
او الموهوم وانه اي الخلاء باطل ... فلا يتصور وجود الجهة ... الخلاء المتشابه اي ... الخلاء ...
في حدود ... الجهة ... لا يكون ... الخلاء المتشابه
مطلوبا بالطبع والا ... بالطبع ... وذلك ... المحدود ... يكون ... متخالفة
فلا يتصور طلب بعض الاجسام الطبيعية بعضها وهربه عن بعض ... وقد ... الاعتماد ...

اصلا
اعتبارية متبدلة بحسب الاحوال المتغيرة فلا بد من ضبط ... العلو والسفل ... جهتان حقيقيتان لا تتبدلان
واحدهما في غاية البعد عن الاخرى فاذن لا بد من جسم محدد ... وضعهما ... الجسم المحدد ... المحدد ... المحيط
العلو ويحدد البعد ... وهو السفل لان المركز هو ابعد نقطة المحيط ... لان ... داخله هو ابعد منها لا غير
الكرى من الاجسام لا يحدد الا القرب ... البعد ... محدود ... لا يفرض ... اجسام ... يكون البعد اكثر
فلا ينضبط به جهتان احدهما في غاية البعد عن الاخرى ويكون ذلك الجسم المحدد الكري ... بعضها ببعض
المحيط هو النهاية الحقيقية التي ... الاشارة ... الاعلى ويكون ... جهتين ... الحيز
فيكون المحيط ... الاجسام ... اصلا ... الاجسام ...
المستقيم ... ببعضها ببعض ... فلابد ...
لا ... والمفروض ... فلا يتحدد ... البعد ...
... ان ... الاجسام ... المحيط ... الاجسام ...
منتهى الاشارات ... المركز الذي ... للاشارة ...
للمحدد احكام منها انه بسيط لا مركب ... البسائط ... والا لكان ... اللازم ...
المحدد اذا كان مركبا ... كان ... واحد ... الاخرى ... البسيط
... بلا ... الاخرى ...
... الخلاء ... الحركة المستقيمة ...
... الحركة المستقيمة ... المستقيمة لا يكون
... قبل المحدد ...
المحدد ... لون ... الاجسام ... اللون
... الامام الرازي ... الزجاج ... وذلك
... الابصار ... واعلم ان
... يتصور ... المحدد ... لو كان
المحدد ... لون ... الزجاج ... وليس كما
... لون ... الزرقة ...
... الزرقة ...
من السماء والارض ... الزرقة ...
فانها للاجسام ... ان المحدد ... الزرقة المرئية
لونا ... المحدد ... والتخلخل ... الصاعقة ...

او نقول بين الميلين على اختلاف النفرين وبما ينتجان حركة بحاليهما بالاستقامة فيقتضي وجود الثقل والخفة في المحدد
جواز الحركة المستقيمة عليه وذلك يستلزم تحدد الجهة قبله لا به وهذا الدليل لا يتناوله على تحدد الجهة يختص بالمحدد ولا يعم
١ الافلاك الباقية والحجر [illegible] بالاستدلال بدلالة الارصاد فيها مستدير [illegible] مستدير [illegible] الا انه
المقتضي للوضع الحركة المستديرة فلا يكون فيها مبدأ ميل مستقيم [illegible] فيهما الى ما في المبدأين باعتبار ما في الميلين الى الميل المستقيم
يقتضي توجه الجسم الى جهة والمستدير يقتضي صرفه عنها وقد منع التنافي بين الميلين اذ قد يجتمعان في جسم واحد ويحصل [illegible]
فيه حركة مركبة كالحجر في الكرة وكما في العجلة فانها تتحرك على الاستقامة والاستدارة معا وانت [illegible] الاستدارة حركة
عرضية تابعة لحركة المتوجه اليهما وان سلم التنافي بين الميلين فلا منافاة بين المبدأين لامكان اجتماعهما وبهذا الاخير فان الحجر المرمي
الى فوق فيه مبدأ الميل الهابط مع الميل الصاعد وهذه كلها مبنية على المحدد وكذا لغيره من الافلاك لا حار ولا بارد
قال ابن سينا وذلك لان اللازم للمعرفة البرد فان الماء اذا اشتد برده تسلط وعليه ادا ... بردت وتلازم الخفة مع الحرارة
فان الماء اذا اشتد فيها التسخين وكذا حفيف تخفيف فيجب الا ثقل والخفة ولا برودة والحرارة
وفي بعض النسخ بلفظ البيوسة بدل الحرارة وانه سهو من الناسخ ولما لم يثبت التلازم من الثقل والبرودة وبين الخفة والحرارة [illegible]
١ مطلقا ورد على هذا الاستدلال بمنع التلازم فلا يلزم من انتفاء الثقل والخفة عن الافلاك انتفاء الحرارة والبرودة عنها فيجوز ان تكون حارة او باردة بلا خفة وثقل قال
الامام في المباحث الحركة علة للحرارة فالافلاك لو وجدت فيها حرارة لكانت العلة التي هي الحركة مقتضية غالبا ان علم قلنا قد يتخلف الاثر عن
العلة القابلة لعدم القابلية كون الافلاك غير قابلة للحرارة والعناصر قابلة لها والافلاك تتحرك حركة دورية ... لا يجوز ان ... يقابلها الحرارة عند
فيجوز ان يتخلف لوجود الثقل الحرارة والبرودة لانتفاء الفلك لا يشتعلها وان كان ما يقتضيها وقال الامام الرازي في المباحث
المشرقية المعتمد في ان الفلك ليس حارا ولا باردا انه لو كان شيء من الافلاك حارا لكانت الشمس حارة لوجود الحر الذي هو
طبيعة الفلك والعامل الذي هو ما ذكره من جعلها لكونها بسيطة والنحو بيطة والاكان الاقرب الى الفلك احر مما هو ابعد كرؤوس الجبال
الشامخة ولا كذلك لان البسائط ما ذكره ولا تحاله الا كل الشمس اذا صارت طالعة دون السموات المختص عنها بحرارة مع انها اعني
الشمس والضوء ما هو الحر فيها في القطر ... قلنا ان الجواب على هذا المعتمد ان سخونة محصلة بالنوع فرما لا اثر
ناري في الفلك الاعلى لانه متعسر بحرارته فلا يؤثر حرارته وعلى هذا تم انه مما يصح حرارة بما قلنا ان النسبي مما فيه لا يتصل
النيران لان الطبيعة لم تظهر بما فيه وسوى الدليل المذكور منقوض بالنسبي الشمس كما انها تصل اثر سخونتها الى العناصر
كما اعترف المستدل به مع ان الا قرب منها ابرد بحيث لم اعترض المحقق على المعتمد اعتراضا رابعا وهو قوله والقياس عليها اي
قياس الافلاك على بعد ... كونها حارة على الشمس في السخين ضعيف لانها الاشعة من الشمس المستحيلة اذا انعكست من سطوح البها
كانت الرابا ... وليل الافلاك كانت بالعرض تم ... سخنت واعتراضا اعني قوله ... وذلك منقوض بكرة النار ... النيرة
عندهم واحاطتها بسائر العناصر فلو صح الدليل المعتمد لزم ان يكون كرة النار حارة وقد علم العلم لم يظهر بعلو فيها
ولا يتصور هنا ومنها الا ان الافلاك المفسح جرا اذ لا قدرة لها ما العكس لها كما لا يخفى ومنها انه لا رطب ولا يابس لان الرطوبة
سهولة قبول التشكل بالاشكال الغريبة وترك بزي ... لعله يقتضيه لعدم السهولة والبيوسة عسر اي بعد مقتضية

لعسر القبول والترك ولا يتصور ذلك العبول والترك سواء كان بعسر او يسر الا بالحركة المستقيمة اوالمعامل فوجود الرطوبة
او اليبوسة في جسم يوجب صحة الحركة المستقيمة عليه وقد عرفت امتناعها على المحدد وسائر الافلاك واعلم ان يتخذ لايحاكي
معلوم جائز ومنها انه لا يقبل الكون والفساد يعني ان المحدد وغيره من الافلاك لا يصح عليها ان يخلع صورة نوعية ويلبس اخرى
بل يجب ان يكون دائما متصورا بالصورة النوعية التي هي فيها وذلك لانه لو كان له خير طبيعي كان فيكون للصورتين الكائنة والفاسدة
لكل منهما او اجلى الماد وصار حيما مخصوصا حين طبيعي فان اتحد خير الطبيعي كان بالجسمين خير واحد طبيعي وان لم لا لأنها
اي الجسمين اللذين اتحد حيزهما الطبيعي الحصلان معا فيه لامتناع التداخل بين الاجسام واذا امتنع حصولهما فيه معا
فلا بد من خروج ذينك الجسمين او احدهما عنه اي عن ذلك المكان الواحد الطبيعي وسواء الخروج عنه لا بالمستقيم او كان بعد الحصول
فيه ان كان قبل الحصول فاذا خالف الجسم طبيعته بحركة الاستقامة الى حيزه الطبيعي فيلزم على التقدير صحة الحركة المستقيمة على الفلك
وان تعدد حيزهما الطبيعي لزم صحة الحركة المستقيمة عليه وذلك لان المادة اذا تلبس بصورة الكائنة حين خلع الصورة الفاسدة
فان كانت الفاسدة في مكانها جاز ان يتحرك الكائنة الى مكانها الطبيعي لها وان كانت الفاسدة في مكان الكائنة جاز تحركها حين
كانت فيه الى المكان نفسها وان كانت في مكان ثالث جازت الحركة المستقيمة على كل منهما وبالجملة بعد تسليم ما تقرر من امتناع الحركة المستقيمة
ان الصورتين اعني الكائنة والفاسدة قد يقتضيان خيرا واحدا وليس يلزم من ذلك صحة التداخل او الحركة المستقيمة جاز كونه
اذ قولكم لانه الحصلان فيه اي الحيز فرع اجتماع الصورتين في المادة الفلكية حتى يحصل هناك جسمان يقتضيان
مكانا واحدا بصالحه مما معا في ذلك المكان فيلزم التداخل وليس شيء منهما واحد بل فيلزم صحة الحركة واما اجتماع
الصورتين في المادة ويحصل جسمين فيها معا بل بعدم واحدة من الصورتين عند ما توجد الاخرى منهما فلا يكون هناك الا جسم
واحد حاصل في ذلك المكان الطبيعي فلا يلزم قبل الفساد كائنة مع الفاسدة وبعده مع الكائنة فلا يلزم شيء من المحذورين
وما يقال ان عموم ذكرنا من جواز اقتضاء الصورتين حيزا واحدا ان الصورتين مع اختلافهما في الماهية النوعية لا يشتركان
اشتراكا في لازم واحد بينهما واقتضاء ذلك الحيز في الحقائق المختلفة يجوز اشتراكها في اللوازم وان فرض ان الصورتين مقتضيان
في الماهية كان ذلك لجواز الظاهر ومنها انه لا يتحرك بالكم اي لا يزداد مقدار المحدد او غيره من الافلاك لا بالنمو ولا بالتخلخل ولا
ينتقص ايضا لا بالذبول ولا بالتكاثف لانه لو ازداد ذلك لزم مكان خال بين محدب المحدد اليه ومنع ذلك
الزائد وقد علمت استحالته وان انتقص بمقعر المحدد لزم خلو مكانه اذ ليس ثم شيء
ينتقل اليه بدل المنتقل منه جال واما مقعره فلانه مكان المحدث في الاشياء طبيعي المحدد فيه علة لتشخ
في المحدد على الازدياد والانتقاص لان حكم الشيء حكم مثله فلما امتنع مقعر المحوي لمماس بمقعر المحدد ولا يزداد ولا ينتقص لعدم تخلل
فلا يتصور الازدياد وامتناع الخلاء فلا يتصور انتقاص فكذا امتنع المساوي المحدد وسكذا نسوق الكلام الى ان
ينتهي الى الافلاك ولا يخفى عليك ان امتناع حركة المحدد بالكم من محدب المحدد بالزيادة والنقصان ليس ثم لذاته حتى يجب مشاركة
مقعره له في ذلك بل لانه ليس وراءه مكان ولا شيء فلا مكانه فلا يجب مشاركة المقعر له في امتناع الحركة بل يجوز ان يزداد
مقعره وينقص محدب المحوي بمقدار ازدياده وان ينقص ويزداد محدب المحوي بمقدار نقصانه ولا يخلو مكانه ولا يلزم خلاء الخلاء

المذكور لا يتاتى في سائر الافلاك لابتنائه على البساطة ولم يثبت الا في المحدد فلو امتنع ارتفاع محدب التام وانتقاصه
مثلا لم يلزم منه فساد ذلك مع جواز تركبه من بسائط مختلفة الحقائق والاحكام فان قلت يلزم من ازدياده مقعر المتمم
ومن انتقاصه الخلاء قلت هذا اللزوم ممنوع لجواز انتقاص محدب السابع وازدياده وهذا القدر او ورده من الاعتراض انما هو على
رايهم واما على راينا فالمنع على دليلهم ظاهر لجواز الخلاء وراء العالم بل مطلقا فيجوز ازدياد محدب الفلك الحاوي للفلك ذي المكان
يشغله وجواز انتقاصه وحلوله مكانه وعلى تقدير امتناع الخلاء نقول لجواز حلول الكل جسماني مكانه على تقدير انتقاصه ولم
خلاء ومن مسائل الهيئة انه في المحدد وكذا في سائر الافلاك مبدأ ميل مستدير اعلم ان اصحاب الارصاد لما راوا حركات الكواكب
واعتقدوا ان الحركة لا يجوز ان يكون للكواكب انفسها حكموا بان الافلاك متحركة على الاستدارة وان فيها مبدأ ميل مستدير
قطعا كما مر في الهيئات وكان ذلك طريقا انيا واما الطبيعيون فانهم ذكروا طريقا لميا فقالوا الفلك فيه مبدأ ميل مستدير
لان اجزاءه المفروضة فيه متساوية في تمام الماهية لبساطة الموجبة لذلك التساوي فلا يكون اختصاص البعض من تلك الاجزاء
المعين دون الاجزاء الاخر الذي فيه البعض الاخر اولى من عكسه وكذا الكلام في وضع المخصوص منها الى الوضع الاخر
الذي عليه البعض الاخر والحاصل ان نسبة كل واحد الى جميع احياز الاجزاء واوضاعها على السواء فاما ان لا يحصل كل جزء
الى شيء من الاجزاء في حيز من تلك الاحياز ولا على وضع من تلك الاوضاع وانه محال او يحصل الجزء الكلي من الاجزاء
في كل واحد من الاحياز وعلى كل واحد من الاوضاع اما معا وانه محال لاستحالة ان يكون جسم واحد في حالة واحدة في احياز مختلفة وعلى
وعلى اوضاع متعاقبة وانما يكون ذلك بالحركة على سبيل البدل وسواء ينتقل جسم الى مكان جسم اخر او وضع يقتضي كونه
اي كون الفلك متحركا بالاستدارة ويستلزم ان يكون فيه مبدأ ميل مستدير وربما قالوا اختصاص كل جزء من الفلك بوضع
وحيز معين اما ان يكون واجبا او جائزا والاول باطل لان الامور المتساوية في الماهية يستحيل ان يجب لبعضها ما لا يجب
لبعض اخر منها فتعين الثاني وهو يقتضي صحة انتقال كل واحد من تلك الاجزاء الى وضع الاخر وحيزه وذلك بالحركة المستديرة
فيكون الفلك حينئذ فيه مبدأ ميل مستدير والا امتنعت حركته المستديرة وكلاهما فيه مبدأ ميل مستدير فهو متحرك على الاستدارة
لوجوب وجود الاثر عند وجود المؤثر والاشكال عليه ان الوجه الاول المذكور في الكتاب انه بناء على البساطة ولم يثبت البساطة
الا في المحدد من الافلاك فمتعين دليلكم مما عدا كم وان سلم ثبوت البساطة للكل قلنا لم لا يقتضي الحركة بالاستدارة
بل يقتضي عدمها لان البسيط اذا تحرك فما تحرك الى الحيز ليس الجهات جهة واحدة وانه ليس اولى بعضها دون بعض
وانه ترجيح بلا مرجح كان سكونه كذلك عندكم وايضا اذا تحرك البسيط على الاستدارة فلا بد من تحرك قطبين متناهيين
ساكنين وهو اي تخصيصه متفاوتة جملة الصغر والكبر بكونها الاجزاء والنقط المفروضة فيما بينهما حول الحركات
مختلفة اختلافا عظيما بالسرعة والبطوء مع استواء جميع النقط المفروضة فيه لكون البسيط وصلاحيتها للقطبية
والسكون ورسم الدوائر الصغيرة او الكبيرة مثلا لكونه البطيئة او السريعة وانه ترجيح بلا مرجح كما لا يخفى على ذي بصيرة و
لا يكفي استناد ذلك التخصيص بعض النقط للقطبية وبعضها لرسم الدوائر الى الفاعل بتوسط ثبات الشكل لا تخصص من
الموجب المرجح فقد يستلزم فينتقل الكلام اليه وايضا نسبة الحمل الجميع الاجزاء سواء فلا يتصور منه تخصيص بعضه فيما

فما منها بل الكل متحد بنفسه الاثار ان المحدد اذا دارت يحتاج الى فاعل مرجح كما مر واذا وجب الرجوع بالاخرة الى فاعل
المختار فلنعم قوله اولا فانه يحقق عنهم كثير من الموجودات التي يلزمهم لا اثبات فيه اعدم الحكمة خصوصا في احكام
الافلاك فان تلك الموجودات مبنية على كون الواجب موجبا بالذات فاذا قيل انه مختار سقطت واما الاشكال على الوجه
الثاني فانها مبني على البساطة فيرد عليه ما ورد على الاول ومع ذلك يرد انه سواء صح الحركة المستديرة سلم صحة وجود مبدأ
الميل المستدير لا وجوده بالفعل وان وجود المؤثر قد يتخلف عنه الاثر لوجود المانع ومن مسائله انه في سمت
لنا في انه يقبل المستدير كما مر وقد عرفت ما فيه وسواء الاضافة منها الاختصاص بها في الكل المدرج والمحدد ومنها
انه فيه سواء في المحدد ومن هو المتحرك الى الحركة اليومية حركة ذاتية وهو المحرك لجميع الافلاك الباقية معه على سمت التسعة
في اليوم بليلته دورة تامة فتوهموا لا يكتفي الا في دورة ثم قالوا ثم اليوم بليلته برهان فقالوا فان الشمس اذا كانت محاذية
لجزء من المحدد ودي كل جزء مما عدا الجزء نحو المغرب بحركته الخاصة نحو المشرق فاذا عاد ذلك الجزء الى المحاذاة متقدم الدور وتم بعد
الشمس بجزء الى المحاذاة ذلك المكان لانها قطعت قوسا نحو المشرق فاذا دار المحدد رجعت عادت الشمس الى وضعها
الاول فتقدم السموات له وهو الفلك الاعظم المحيط بجميع الاجسام المحدد للجهات وحركته السريعة اليومية تسمى حركة الاول
فانا نشاهد اولا حركات الافلاك لانها اظهرها وبها الليل والنهار وطلوع الكواكب وغروبها ولا تلك الحركة ما على الحيوانات
وكذا تكون حركة ما على الاستدارة فلا بد لها من قطبين ساكنين ومنطقة تحيط بحركة السريع فلذلك قال وقطباه اي
قطبا محدد الحركة الاولى قطب العالم لان العالم الجسماني هو المحدد وما في ضمنه ومنطقته اي اعظم دائرة موضوعة منتصف
القطبين بحيث يساوي بعدها منهما تسمى معدل النهار لانه يستقيم عليه النهار بافاق الارض وهي اي المنطقة المسماة بالمعدل
حيث يكون لجميع الكواكب فيه طلوع وغروب ولا يكون شيء منها ابدي الظهور ولا ابدي الخفاء لكون ملازمة لسمت الرأس
وهو دون تمام من الارض يسمى خط الاستواء كما يسمى به محله وبالشمس بها الالتزام بسمت الرأس خط الاستواء بل قبل هناك
مائلة الى الشمال او الجنوب عن سمت الرأس بحسب تلك المواضع فلذلك قيل الى عطاء ما هو من ميله فلذلك يتعارضان المدة قليلة
حتى ينتهي عند المائل الجنوبي كذلك الى الشمال عن سمت الرأس الى غاية ما ثم يرجع ويعدل المائل الجنوبي ويعود
ابدا الى مثل ذلك الاول ويضع منه الى ان مدار الشمس يلازم معدل النهار ليس في الغاية بل ينحرف عنه الى الشمال تارة
وجنوبا والشمس اذا فارقته الى الشمال من الكواكب الثابتة حلقه الى الغرب ويعلم من هذا ان لها حركة تقدم بها الى المشرق اسرع
من حركة الثوابت يعني حركتها الخاصة كما هو شأن حركة الشمس والثوابت التي يكون في جهة المشرق منها ثم يجاوزها وتحلقها الا انها
الى الغرب وثم صح ان مدار الشمس الموازي لمدار الفلك الاعظم قاطع لجميع كنهها من الافلاك وغيرها كما بها اي كان في الراس
الموازية لفلك بدائرة مدار الشمس يسمى اعظم ما مركزها المنطبقة على سطح الفلك الاعلى واعظم مدارها وهي الدائر الكون
منطقة البروج لمرور مساواة البروج وفلك البروج اطلاقا لاسم الفلك على الدائر ومنطقة الحركة العامة لان
منطقة الفلك الثامن المتحرك بالحركة الثانية سطح هذه الدائرة وانها اي الدائرة الموازية تقاطع معدل النهار وينصف
على نقطتين متقابلتين لما دائرتان عظيمتان وكذا كل دائرتين عظيمتين توجدان في كرة فانه تقاطعتا

عن التناصف لما بين الاكثر والتقاطع بين منطقة البروج ومعدل النهار يكون على نقطتين مشتركتين بينهما وتسميان نقطتي
الاعتدالين لاستواء الليل والنهار في جميع نواحي الارض اذا حلت الشمس فيهما سوى موضعين مما تحت القطبين كما تجاوز الشمس
من احدى النقطتين الى الشمال من المعدل هو الاعتدال الربيعي لانه مبدأ الربيع في معظم المعمورة وما تجاوزت الى الجنوب من المعدل
هو الاعتدال الخريفي لانه مبدأ في معظم المعمورة ايضا ونرسم على منتصف ما بين منتصف منطقة البروج فيما بين الاعتدالين
في كل جانب من الشمال والجنوب نقطة وسوف يكون عليه البعد بين المنطقتين سميان اي تانك النقطتان على المنتصف
بنقطتي الانقلابين والتي في طرف الشمال من المعدل هي الانقلاب الصيفي لان الشمس اذا حلت فيها اعتدل الزمان صيفا واكثر الربع
المعمورة والتي في طرف الجنوب من المعدل هي الانقلاب الشتوي لاعتدال الزمان [illegible] تلك المواضع وبهذه النقط الاربع
اعني الاعتدالين والانقلابين ينقسم منطقة البروج اربعة اقسام متساوية يكون مدة قطع الشمس واحدا منها فصلا من الفصول
الاربعة التي للسنة في معظم العمران ثم قسموا كل قسم من الاقسام الاربعة ثلاثة اقسام فيكون المجموع اي مجموع منطقة البروج
منقسما الى اثني عشر قسما وتوهموا ستة دوائر عظام مارة على قطبي البروج ويمر كل واحدة منها براس قسمين
متقابلين من تلك الاقسام وتفصل بين كل قسمين منها بالتنصيف [illegible] تلك الدوائر تحيط بها اي بالاقسام كلها
دوائر كما عرفت وسموا كل قسم من الاثني عشر برجا ثم قسموا كل برج ثلثين قسما متساوية وسموها درجات وقسموا كل درجة
ستين قسما متساوية وسموها دقائق وقسموا الدقائق كل واحد منها ستين قسما متساوية وسموها ثواني وهكذا قسموا
الثواني وسموها ثوالث وقسموا الثوالث وسموها روابع فاراد [illegible] الكسور وكان كل نقطة من منطقة
البروج واقعة بين نقطتي دائرتين سمي برجا كذلك القطع سطح الفلك الاعلى من انصاف تلك الدوائر على هيئة قرات البطيخ
يسمى برجا فعلى هذا يكون طول كل برج فيما بين المشرق والمغرب ثلثين درجة وعرضه مائة وثمانين درجة واخذوا
اسماء البروج الاثني عشر المشهورة من صور متخيلة من وصل الخطوط بين الكواكب الثوابت كما سيعرف ان شاء الله تعالى التسمية
واسمها اي تلك الصور المتخيلة [illegible] بموازاة البروج [illegible] المنطقة التي للثوابت [illegible] فان البروج اقسام
اقسام من الفلك التاسع والاشكال تلك الصور في الفلك الثامن فلا بد [illegible] بحركة المنطقة فكان [illegible]
بعد الاسماء [illegible] الاعتدال الربيعي
[illegible] الشمال [illegible]
فهو اول [illegible] الى الجنوب [illegible] من البروج من نقطة الاعتدال الربيعي
والانقلاب الصيفي هي الحمل والثور والجوزاء وتسمى بروجا ربيعية لان الربيع في معظم المعمورة عبارة عن زمان كون الشمس
فيها وثلاثة منها من الانقلاب الصيفي والاعتدال الخريفي هي السرطان والاسد والسنبلة وتسمى بروجا صيفية [illegible]
وثلاثة منها من الاعتدال الخريفي والانقلاب الشتوي هي الميزان والعقرب والقوس وتسمى بروجا خريفية [illegible]
من الانقلاب الشتوي والاعتدال الربيعي وهي الجدي والدلو والحوت وتسمى بروجا شتوية وهذا الترتيب الذي ذكرناه
فيما بين البروج يسمى التوالي وهو من المغرب الى المشرق وانما اعتبروا كذلك اذ المقصود ضبط حركة الكواكب

اعني حركاتها الخاصة وهي من المغرب الى المشرق وعكسه يسمى خلاف التوالي وهو الى المغرب من المشرق ثم توهموا دائرة تمر بالاقطاب
الاربعة اعني قطبي معدل النهار وقطبي فلك البروج وتسمى [illegible] الدائرة [illegible] البعد بين المنطقتين
[illegible] الاكثر والمعدل [illegible] بالانقلابين [illegible] المنطقة [illegible] والصحيح عكس ذلك لان الانقلابين على منطقة البروج
كما صرح به [illegible] المعدل [illegible] الدائرة [illegible] احدى الدوائر الست المذكورة في تقسيم البروج الا انها
اختارت [illegible] بمرورها بالاقطاب [illegible] البعد بين [illegible] فصارت بعد المنطقتين [illegible] للدوائر العظام وقطبا [illegible]
[illegible] الى قطب [illegible] الاربع اي المنطقتين [illegible] على زوايا قوائم [illegible] بقطبيهما
وكل دائرتين تتقاطعان [illegible] على زوايا قوائم فيكون قطب كل منهما نقطة من الاخرى [illegible]
قطبيهما [illegible] كل منهما [illegible] اي منطقة المعدل وفلك البروج وهو موضع تقاطعهما [illegible] الاعتدالين
فتكون نقطتين [illegible] بالاقطاب الاربعة وتوهموا دائرة اخرى من العظام [illegible] معدل النهار [illegible] منطقة البروج
او بكوكب من الكواكب [illegible] الدائرة [illegible] اجزاء منطقة البروج عن المعدل الذي ينسب اليه
الاستعانة كما قال [illegible] القوس الواقعة [illegible] الدائرة [illegible] المعدل [illegible] ذلك الجزء عن المعدل
ميولا [illegible] الانقلابين والقوس الواقعة [illegible] المعدل وبين الكوكب [illegible]
مركز العالم الى سطح الفلك الاعلى المار بمركز الكوكب بعده اي بعد الكوكب عن المعدل وهذه الدائرة [illegible]
المارة بالاقطاب وتوهموا دائرة اخرى من العظام [illegible] منطقة البروج [illegible] معدل النهار ايضا
او بكوكب وسموها دائرة العرض والقوس الواقعة منها بين المنطقة وبين ذلك الجزء من المعدل او ذلك الكوكب عرض ذلك
الجزء او الكوكب اما ان تلك القوس هي عرض الكوكب عن منطقة البروج فصحيح بلا شبهة واما كونها عرض ذلك الجزء من المعدل
عنها ففيه انه وان كان صحيحا [illegible] الا ان الاستعمال كما اشرنا اليه [illegible] الى المعدل فلا يقال الا انه [illegible] منطقة
البروج ولا يقال للاجزاء انها ذوات [illegible]
وسموها ايضا الميل الثاني [illegible] المعدل وهذه الدائرة ايضا اعم مطلقا من المارة بالاقطاب [illegible] الدوائر
المذكورة [illegible] العظام [illegible]
والمارة بالاقطاب الاربعة واما [illegible]
[illegible]
بالاقطاب الاربعة لان البعد [illegible]
[illegible]
[illegible] المنطقة [illegible] منطقة البروج [illegible]
امتناع [illegible] الذي [illegible] بالاقطاب [illegible] الكوكب [illegible]
[illegible]

في كل واحد منهما صح امرة الليل والعرض وتوهموا ايضا في الفلك الخامس دوائر اخرى بالنسبة الى السفليات احديها الدائرة الفاصلة
بين النصف الظاهر والنصف الخفي من الفلك وتسمى هذه الدائرة دائرة الافق ولاشتراك الظهور والخفاء امران بالاضافة الى
سكان بقعة معينة من الارض فيكون الافق بالاضافة الى السفليات ويختلف بحسب اختلاف البقاع فان لكل بقعة على الارض لها افق
على حدة وقطباها نقطتا سمت الراس والقدم في تلك البقعة والرابعة من نقط الخمس يقطعها اي بقطبي الافق فيكون هي ايضا
بالاضافة الى السفليات والثانية منها تمر بقطبي الافق وبقطبي معدل النهار وهي دائرة وسط السماء وتسمى دائرة نصف النهار لان
منتصف النهار وهو حين وصول الشمس اليها فوق الافق كما ان منتصف الليل وهو حين وصولها اليها تحته وتفصل هي
هذه الدائرة بين الصاعد والهابط من الفلك وبين النصف الشرقي والغربي منه فان الكوكب اذا طلع من الافق يزداد ارتفاعه شيئا
فشيئا الى ان يبلغ نصف النهار فهناك غاية ارتفاعه عن الافق واذا انحط منها تناقص ارتفاعه الى ان يغرب واذا غرب انحط
عن الافق متزايدا انحطاطه الى ان يبلغ نصف النهار تحت الارض فهناك غاية انحطاطه عنه ثم ياخذ في التقارب منه شيئا فشيئا
الى ان يبلغ الافق من جهة الشرق فما بين غاية الانحطاط عن الافق الى غاية الارتفاع فوقه على خلاف توالي البروج
من النصف الصاعد من الفلك العاكس لحركة الاولى ويسمى النصف الشرقي ايضا ومن غاية الارتفاع الى غاية الانحطاط هو
النصف الهابط منه والنصف الغربي ايضا وقطباها نقطتا المشرق والمغرب من الافق اعني نقطتي تقاطعه مع معدل
وذلك لمرورها بقطبيهما لما مر والثالثة منها تمر بقطبي الافق وعلى انها تقطع هذه الدائرة اعني
وسط السماء المسماة بالمشهور بنصف النهار فيكون مارا بسمتي الراس والقدم وبنقطتي المشرق والمغرب ويسمى هذه
الدائرة الثالثة دائرة اول السموت لان الكوكب اذا كان على هذه الدائرة لم يكن له سمت كما ستعرفه ويسمى ايضا دائرة المشرق و
المغرب لمرورها بنقطتيهما وتفصل هذه الدائرة بين النصف الشمالي والنصف الجنوبي من الفلك وقطباها نقطتا الشمال
والجنوب من الافق اعني نقطتي تقاطعه مع نصف النهار والرابعة من الخمس تمر بقطبي الافق وبقطبي المنطقة فيكون ابدا قاطعة
لها على قوائم على خلاف نصف النهار فانها قد يقطع المنطقة لا على زوايا قوائم وتسمى هذه الدائرة دائرة السمت ودائرة عرض
اقليم الرؤية لان القوس الواقعة منها بين الافق وقطب منطقة البروج او بين قطب الافق ووسط البروج يسمى عرض اقليم
الرؤية ويسمى ايضا دائرة وسط سماء الرؤية لانها تنصف ما يظهر من فلك الثوابت وفيه كواكب كثيرة مرئية فهو محل الرؤية
وسمي الدائرة في وسطها والخامسة منها تمر بقطبي الافق وبالكوكب اي وبراس خط خارج من مركز العالم الى سطح الفلك الاعلى مارا
بمركزه وتسمى دائرة الارتفاع والانحطاط لان قوسا منها واقعة بين الافق وبين الكوكب من جانب المشرق ارتفاعه ومن جانب
المغرب انحطاطه والصواب ان القوس الاولى ارتفاع شرقي والثانية ارتفاع غربي واما الانحطاط فهو قوس بينهما تحت الافق
واما من جانب الغرب او الشرق والقوس الواقعة من الافق بين تقاطعه مع دائرة الارتفاع وبين احدى نقطتي المشرق والمغرب تسمى
بالسمت فاذا انطبقت دائرة ارتفاع الكوكب على دائرة اول السموت لم يكن له قوس سمت وربما يسمى سمت المشرق والمغرب
وهذه الدائرة عند غاية ارتفاع الكوكب ينطبق على دائرة وسط السماء اعني نصف النهار وكذا الحال عند غاية انحطاطه
في كل دورة من الحركة الاولى وانطباق دائرة الارتفاع على نصف النهار حينئذ وانطباقها عليها انما يكون اذا لم يكن الكوكب على دائرة

اول السموت فان كان الكوكب عليها وح لم يكن للكوكب سمت كما عرفت وهذه الانطباقات انما تعتبر اذا لم يكن الكوكب على احدى
القطبين واما اذا فرض انه في احدهما مع كونه على دائرة اول السموت كما اذا كان على سمت الراس او القدم فانه يجوز اعتبار
انطباقها على كل واحدة من نصف النهار واول السموت وعن هذه الدوائر الخمس الاخيرة وعن هذا نوعه ولكل واحدة منها اشياء تخص 1
كثيرة غير محصورة لكن [illegible] منها الا ستعرف لكل نقطة بل لكل واحدة منها الا الكواكب التي في بقعة واحدة متعددة بل متحدة ولعلها دائرة
الافق ووسط السماء واول السموت [illegible] منها متعددة في بقعة واحدة آنا فآنا وهي دائرة الارتفاع فانها متغيرة بحركة الكوكب
ودائرة وسط سماء الرؤية فانها متغيرة بحركة قطبي منطقة البروج [illegible] الدوائر العشر
العظام وغيرها مما ينبني عليها امور موهومة لا وجود لها في الخارج ولا يجري جزئيات الشرع في مسائلها ولا يتعلق باعتقادها وكل
نحو ما اثبات او ابطال فلم يكن حاجة الى ذكرها في كتابنا هذا الا انا اوردنا ما فيه لنتعرف ما يتعلم في علم الهيئة وادار به
يحصل تحصلات [illegible] الالفاظ ذوات القطع [illegible] صوب السلاح
وتحذير من الامور [illegible] سمعت باسمان [illegible] الالفاظ اصول الاعتقاد [illegible] كاصول الاسلام فذكرناها [illegible]
هذا ما ذكره والعاقل [illegible] ان الكرة اذا تحركت [illegible] على محورها فلا بد ان يعرض فيها نقطتان لا تتحرك
لها اصلا وهما القطبان [illegible] يعرض فيها بينهما دائرة عظيمة هي على الوسط بينهما ويكون الحركة عليها اسرع وهي المنطقة وان
ينفرض بين جنبيها دوائر صغار موازية لها يكون الحركة عليها بطيئة بالقياس اليها بطأ متفاوتا وان القطب [illegible] يكون
ابطأ مما هو اقرب الى المنطقة ولا شبهة ايضا في ان الكرات اذا احاط بعضها ببعض [illegible] ان يكون حركتها بحيث يقاطع منطقتها
لا على سمت كرة واحدة منها وح تنفرض من بين المنطقتين [illegible] تقاطع على غاية البعد بينهما [illegible] واعظمها [illegible] لم
يكن موجودة في الخارج لكنها امور موهومة متخيلة تخيلا صحيحا مطابقا لما في نفس الامر كما يشهد به الفطرة السليمة
والحس من المتخيلات الفاسدة كانياب الاغوال وجبال الياقوت والانسان ذي الراسين [illegible] ينضبط بعض الامور احوال الكواكب
في السرعة والبطء [illegible] على الوجه المحسوس الموجود بالالات وينكشف [illegible] احكام الافلاك والارض وما فيها من دقائق
الحكم وعجائب [illegible] ربنا ما خلقت هذا باطلا [illegible] جل جلاله [illegible]
ان يعتنى بشأنها ولا يلتفت الى من يزدريها بمجرد العصبية الباعثة على ذلك فانه المستعان على كل حال

المقصد الثالث في فلك الثوابت فقد زعموا ان لها اي الثوابت مع كونها متحركة بالحركة اليومية تبعا
لفلكها فلك حركة خاصة بها بطيئة جدا وانها تتم الدورة في [illegible] سنة [illegible] قد اشتهر فيما بين العامة والاخص
لا عند احدى الارصاد وقيل انها تتم الدورة في ستة وثلثين الف سنة بناء على ان بطلميوس وجد بالرصد انها تقطع في
كل مائة سنة جزءا واحدا وقيل تتم الدورة في ثلثة وعشرين الف سنة واربعمائة وستين سنة بناء على ما وجده المتأخرون
من انها تقطع درجة واحدة في كل ست وستين سنة وقد يتمها في خمسة وعشرين الف سنة وماية سنة بناء على ما [illegible]
محققي المتأخرين [illegible] سبعين سنة وهذا هو الموافق للرصد الجديد الذي [illegible] حكموا
بان تمام الدورة [illegible] ببطء الرصد على وجه يختلف [illegible] واعتقدوا [illegible] تتم الدورة

لدوامها على زعمهم فقد ترى ابالجا بتمام التدوير في هذه المدة المختلف فيها لكثرة حصاها وأما تسمية ما عدا السبعة من الثوابت
من الكواكب بالثوابت فلبطء حركتها فلا تحس الا بعد تعاقب الطرق احوالها المعلومة بارصاد بينها مدد طويلة ولذلك اختلفت
في الاوائل حتى زعموا ان الافلاك ثمانية والحركة اليومية لكرة الثوابت وفي ما ثبت اوضاعها بعضها من بعض في القرب والبعد
والمحاذاة ولنتكلم هنا على تعليم من تعليماتهم فنقول ان اصل اختلاف حركات السيارات في الرؤية سرعة وبطؤا واستقامة
ورجوعا اذ لابد لهذه الاختلافات من اصل فنقول البحث الاول الفلك الموافق المركز ما مركزه مركز العالم وهو مركز الارض ويكون
له اي للموافق سطحان محيطان به من داخل وخارج محيطان متحدة وهو المحيط به من خارج ومقعر وهو الذي يقابله
والفلك الخارج المركز فلك محيط بالارض ليس مركزه مركزها بل المركز خارج عنه اي مائل مركزه الى جانب منها اي عن مركز الارض
ويكون الفلك الخارج المركز في ثخن فلك آخر ويسمى ذلك الفلك الآخر الشامل بهذا الاسم في خارجه الخارج فانه في ثخن فلك موافق
المركز يسمى الممثل وما عداه من الافلاك ما سوى عطارد خوارجها في ثخن افلاك موافقة المراكز مسماة بالممثلات واما عطارد
فله خارجان احدهما في ثخن الممثل والآخر في ثخن الخارج الاول كما ستعرفه وينقسم ذلك الفلك الآخر بواسطة كون الخارج
في ثخنه الى ثلاثة اقسام احدها الخارج والآخران يحويان له ويسميان بالمتممين اذ بانضمامهما الى الخارج يتم الفلك الكلي الذي ذلك
الخارج جزء منه وهما ليسا متساويي الثخن بل هما آخذان من غلظ هو بقدر خروج مركزه عن مركز العالم يتدرج ذلك الغلظ الآخر
الى النقص شيئا فشيئا وبه في ضمنه يسمى سطحا مماسا للخارج المركز من احدهما وهو المتمم الحاوي المحدب اي محدب الخارج ومقعر
وهو المتمم المحوي للمقعر اي مقعر الخارج متساويان في الحركة المشتركة آخذان اي هما آخذان في ذلك الغلظ المتدرج المنتهي الى الآخر
حال كونهما متساويين في الغلظ والرقة فيكون غلظ كل من المتممين في مقابلة الرقة من الآخر بحسب ثخن مجموع المحوي والحاوي للخارج
والحاوي للخارج عند مماسة في جهتين الابعاد سواء الآن رقة احدهما يتبع غلظ الآخر ويكون الاوسط منهما اي من المتممين ثخنهما سواء اي ثخن
وسط كل منهما مساويا ثخن وسط الآخر كما ان غلظ كل منهما ورقته يساوي غلظ الآخر ورقته ويكون مقعر الداخل اي المحوي
موازيا لمحدب الخارج الحاوي ويكون مركزهما اي مركز المقعر والمحدب المتوازيين واحدا وهو مركز العالم هذا اذا لم يكن الخارج
في ثخن فلك موافق المركز واما اذا كان في ثخن خارج آخر كما في خارج عطارد فان مركز السطحين المتوازيين يكون مركز ذلك الخارج
الآخر وسائر الاحكام المتعلقة بالمتممين كلها صحيح سوى الحكم بان غلظ كل منهما يساوي مقدار خروج المركز اذ الصواب ان غلظ
كل منهما ضعف ذلك المقدار كما قام عليه البرهان ويشهد به ايضا التخيل الصحيح ممن له ادنى مسكة والتدوير فلك غير شامل
للكواكب غير شامل للارض بل يكون في ثخن فلك آخر يماس محدبه سطحه ومقعره بنقطة واحدة ويكون قطره بقدر ثخن ذلك الفلك
ولا يتصور له اي للتدوير مقعر اذ لا حاجة هنا الى مقعر فنفرض انه كرة مصمتة ويتحرك على مركزه وكذا الفلك الذي هو في جهة دائرة
حول مركز العالم ويرسم التدوير بحركة المتوجه لتلك الحركة دائرة مركزها مركز الفلك الحامل للتدوير ان كان الحامل موافقا للمركز
مركز العالم كما في القمر وان كان في ثخن خارج كما في سائر السيارات فمركزها مركز الخارج الذي هو ثابت في الفلك الموافق
المركز نقطة سوى مركز المتحرك لحركته عند مركز الارض الذي هو مركزه في ازمنة متساوية قسيا متساوية من محيط الدائرة
التي يتحرك عليها ذلك المتحرك ويحدث عند مركز الارض زوايا متشابهة اي متساوية لان الحركة البسيطة الواقعة على نهج

واحد تقتضي ذلك ولا يختلف المتحرك على الموافق شيئا اي من مركز الارض قربا وبعدا بل يكون دائما متساوي البعد عنه لانه مركز
الدائرة التي يتحرك عليها فلا يحس فيه اي في المتحرك على الموافق سرعة وبطء الا عند مركز الارض ان فرض هناك احساس اذ لا
سوى حكم كون الارض في المعاس الافلاك العالية اذ لا قدر لنصف قطر الارض بالنسبة اليها واما الخارج المركز فانه لا يختلف
منه اي من مركز نفسه قربا وبعدا وانه يقطع حول مركز نفسه قسيا وزوايا متشابهة لما عرفته في الموافق لكنها اي حركة الخارج
تختلف بالنسبة الى مركز العالم لان احد نصفيه اي نصفي الخارج وهو الذي فيه مركز العالم اقرب الينا وعلى نهاية القرب منا عند
نقطة وسطى اي وسط هذا النصف لها اي لتلك النقطة ما بين هذا النصف الخارج منطوقا بالمراد به الفلك الذي يكون الخارج
في ثخنه كالممثل وتسمى هذه النقطة الحضيض والنصف الآخر من الخارج ابعد منا اي من النصف الاول المقابل لنا وعلى البعد
منا ومنه عند نقطة وسطى لها يماس محدب الحامل وتسمى هذه النقطة الاوج فيرى الخارج والمتحرك عليه بحركة متساوية من
الزمان وسرعة النصف الاوجي قوسا وزاوية اصغر اما القوس فبحسب الرؤية واما الزاوية فبحسب نفس الامر فيرى ذلك المتحرك
ابطأ ويرى بعد ذلك المقدار من الزمان في النصف الحضيضي قوسا وزاوية اكبر على قياس ما تقدم فيرى المتحرك اسرع لانه اذا
اتحد زمان حركتين واختلف مسافتهما كان الحركة التي مسافتها اطول لا محالة اسرع واما التدوير فمجسم غير شامل للارض
فيكون حركة احد نصفيه اعني النصف الاعلى موافقة لحركة الحامل في الجهة فاذا تحرك المتحرك بحركة التدوير في ذلك النصف وتحرك مركز ١
التدوير ايضا بحركة الحامل كانت الحركتان الى جهة واحدة فيكون المحسوس من ذلك المتحرك مجموع حركتيه اي حركة
التدوير وحركة الحامل فيرى اسرع ويكون حركة النصف الآخر خلاف التوالي من حامله فيكون المحسوس من ذلك المتحرك فضل
حركة الحامل على حركته فيرى ابطأ بل ربما يساويه اي يساوي التدوير الحامل في الحركة فلا يبقى لحركة الحامل فضل فيرى
ذلك المتحرك واقفا في جرم من اجزاء منطقة البروج مع محاذاته لها وربما زاد التدوير عليه اي على الحامل في الحركة فيرى ذلك
المتحرك راجعا الى الجهة التي كان متحركا اليها لان حركته مقابلة لها ولانه اي التدوير يتدرج المتحرك عليه من سرعة النصف الموافق
الى البطء في النصف الآخر وذلك على التدريج وسواء لم يكن هناك مساواة ولا زيادة لحركة التدوير فيكون بينهما
اي بين السرعة والبطء حركة وسطى ولا مرجع لاختلاف التوالي بعد الاستقامة الى التوالي ويستقيم ايضا بعد الرجوع وذلك
على تقدير زيادة حركة التدوير فيكون كل منهما اي من الاستقامة والرجوع محفوفا بوقوفين احدهما بين الاستقامة وبعده
الرجوع والآخر بالعكس وايضا فاحد نصفي التدوير ابعد منا فيرى القوس المقطوعة منه اي من النصف الابعد ابطأ
لا اسرع كما زعم لان مقتضى البعد نفسه الابطاء دون الاسراع ومنتصفه اي منتصف النصف المذكور هو البعد
الابعد بالعكس لما مر الى العالم ويسمى ذلك المنتصف ذروة والنصف الآخر منا اقرب الينا فيكون القوس المقطوعة منه اسرع
لا ابطأ ومنتصفه اي منتصف النصف الآخر هو البعد الاقرب بالعكس لما مر الى العالم ويسمى الحضيض فقد ظهر
بما ذكر ان الاسراع والابطاء ينضبطان بكل واحد من اصل الخارج وفلك التدوير واما الرجوع والاستقامة والوقوف
فانما تنضبط باصل التدوير **المقصد الرابع** في فلك الشمس قدمه على افلاك سائر السيارات لان الشمس
اشهرها وانورها وعليها مدار الايام والليالي وما تركب منها من الشهور فانها اقدم اختلافا تغيرا فيكون اقرب

لا التعليم وهي ان الفلك شامل للارض مركزه خارج عن مركز العالم او على فلك تدوير محمله فلك موافق المركز والا لم
يكن الشمس على احد الفلكين المذكورين لم يختلف بعدها او قربها بالنسبة الى مركز العالم وما عليه من وجه الارض فلا يختلف سرعة وبطوءا
كما علم والتالي باطل بالرصد اذ قد وجدوا ان الزمان المتخلل بين حلول الشمس الاعتدال الربيعي الى الخريفي وهو نصف من فلك
البروج اكثر من نصف السنة والمتخلل بين حلولها الخريفي الى الربيعي وهو النصف الاخر منه اقل من نصف السنة فلا محالة
يكون الشمس في النصف الاول ابطأ منها في النصف الثاني وكيف كان لما فرغ اي الفلك الذي هو الشمس فلك الخارج
مركزه مائلا ايا وبالمثال الذي يكون الخارج في نفسه واما تدوير وحامل ولذا ضاع حركتان وهذا انما يصح على اصل التدوير
اولا بد هناك من حركة التدوير وحامل على وجه يحصل به الابطاء والاسراع المذكوران واما على اصل الخارج فلا حاجة فيه
الى حركتين بل يكفيه حركة الخارج ولذلك قالوا اصل الخارج المركز يتم بحركة واحدة واصل التدوير يتم بحركتين قال بعد لابد
من بكل اوجه من حركة اخرى هي حركة مثلها فلو لم يكن اصل الخارج ايضا حركتان قلت كلامنا في وجود السرعة والبطء ولا حاجة
لها الى حركة اخرى وانما اعتبرنا لاجل الاوج فلا بد في اصل التدوير من حركة ثالثة تستند الى حركة فلك البروج كما ذكر في
وللمثل خلاف واحد هو سرعة في نصف من فلكه بل في نصف معين من فلك البروج وبطء في نصف اخر بعينه لا يتغير ذلك
بل يرى ابدا بطؤه في البروج الشمالية فيكون الشمس حيث البعد الابعد للارض وابطأ حركة وفيما يقابلها اقرب واسرع واذا اريد
الابطاء والاسراع على هذا الوجه بعينه من اصل التدوير احتيج الى قيود اشار اليها بقوله فلتكن حركة التدوير
بحيث يتم دورة مع دورة حامله وكيف يكون قطره بل نصف قطره بقدر بعد مركز الخارج عن مركز العالم ولابد في ذلك ان
يفرض حركة الحامل شبيهة بحركة الخارج وفي جهتها ليحصل ان الدورتين معا وايضا يفرض حركة التدوير شبيهة بها على
وجه يكون في القطعة البعيدة الى خلاف جهة حركة الحامل وفي القطعة القريبة الى جهتها ليكون الدائرة التي ترسمها مجموع
الحركتين اي يرسمها مركز الشمس بمجموع حركتيهما كالتي ترسمها خارج المركز سواء ويكون الفضلة من الحركة
من الاسفلين شيئا واحدا ولهذا تفاوت الان بطليموس الخارج لكونه ابسط لما عرفت من انه يتم بحركة
واحدة ومن ان التدوير يستلزم مدارا خارج المركز المقصد الخامس في افلاك القمر لما
كان القمر تلو الشمس في الشهرة والتأثير عقبها به وهو وجد انه كالشمس حيث يسرع الشمس
في نصف بعينه من فلك البروج ويبطؤ في نصف اخر منه وليس القمر كذلك بل هو يسرع ويبطؤ في جميع
الاجزاء من فلك البروج ولا يختص اسراعه ولا ابطاؤه بجزء معين منه دون اخر فعلم بذلك انه اي القمر
على تدوير يتم دورة قبل دورة حامله فاذا فرض القمر في موضع من التدوير في موضع معين من فلك
وكان هناك للقمر بواسطة التدوير حالة مخصوصة من الاسراع والابطاء فاذا عاد القمر الى ذلك الموضع من
التدوير قبل دورة حامله عادت تلك المخصوصة اليه في جزء اخر من فلك البروج وينتقل تلك الحالة
في دورة اخرى الى جزء ثالث منه وهكذا ثم ان هذا التصوير وان كان كافيا في العلم اختلاف السرعة
والبطء باجزاء معينة من البروج الا انه يقتضي ان يكون عود القمر الى الحالة المخصوصة قبل العود

القمر الى جزء بعينه من البروج وذلك باطل لانا نعلم بالرصد ان عوده اليها بعد العود الى جزء بعينه من البروج بزمان قليل فالصحيح ان حامل
يتم دورة بعد دور حامله ثم انا قسنا عودة القمر عن السرعة والبطء الى حالة لم يكن مثل سرعة او ابطاء فعلمنا ان اختلاف القمر ادا [illegible] فعلم يعدل
الى كونه منضبطا بل لابد ان يشبهه يتفاوت [illegible] وهذا الحكم لما كان نادرا مركزه في فلك خارج المركز فيكون النقش المفروضة
في التدوير المتساوية في انفسها متفاوتة في الصغر والكبر بحسب الرؤية فيقع تفاوت [illegible] الحالات الحاصلة حينئذ بعظم [illegible] وجد عادة بحركة
في ترسيم الشمس [illegible] الموضع الذي يكون في كل واحد منهما [illegible] في مسقط الخارجة المنتهي فيه ان الترسيم الاول مقابلا [illegible] فاذا
كان القمر في تربيع الشمس [illegible] التوالي كان اوجه [illegible] الى خلاف التوالي واما في تربيعها الثاني على التوالي فالاوج في تربيعها الثاني
الى خلافه فلكه [illegible] التدوير وحامل [illegible] فلك الكل الى خلاف جهة [illegible] وهو الفلك الذي يكون خارج المركز ويحمله
وفي حامله بحيث يجتمع القمر والاوج عند المقابلة مع الشمس [illegible] والتربيع الثاني كما [illegible] بل في التربيع الاول عليهما ان
عند الاجتماع في الاجتماع والمقابلة يكون القمر في الاوج [illegible] والمقابلة يكون الشمس [illegible] اي في القمر والاوج [illegible] عن
[illegible] الشمس بعد الاجتماع الى المقابلة فيبعد القمر منها الى التوالي والاوج الى خلافه حتى [illegible] في المقابلة ثم يتقاربان منها الى الشمس
بعد المقابلة الى ان يجتمعا معها ثانيا [illegible] ان منطقة التدوير التي [illegible] مركز القمر في سطح منطقة الخارجة التي [illegible] مركز التدوير في سطح
منطقة المائل وليس منطقة المائل في سطح فلك البروج والا كان القمر ملازما لا [illegible] الى الشمال او الى الجنوب [illegible] انما يكون
القمر [illegible] لتوسط الارض على التحديد [illegible] الشمس [illegible] المقابلات كلها فيقع القمر [illegible] الارض في [illegible] كلها واللازم منتف
بل [illegible] منطقة المائل فلك البروج وتقطعه [illegible] على نقطتين [illegible] العقدتين [illegible] اذا جاوز القمر
حصل في الشمال عن منطقة البروج [illegible] النقطة الاخرى [illegible] التي اذا جاوزها القمر حصل في الجنوب
من فلك البروج [illegible] الذنب [illegible] بالتنين [illegible] ثم اذا
رصدنا كسوفا في احدى العقدتين [illegible] كسوفا اخر [illegible] بعد زمان [illegible] الاول الى جهة
[illegible] فلك البروج فعلمنا بذلك ان للعقدتين حركة الى خلاف التوالي فلابد للقمر فلك [illegible] العقدتين [illegible] كليهما
ذلك الفلك [illegible] العقدتين الى خلاف التوالي [illegible] فلك الجوزهر [illegible]
منطقة البروج فلم يكن [illegible] اذا جاوز [illegible] فكان [illegible] الشمال [illegible] ذلك العرض [illegible]
[illegible] العقدتين [illegible] العرض [illegible]
[illegible] العرض [illegible] الجنوب [illegible] النصف الاخر [illegible] العرض
الجنوبي [illegible] الشمال والجنوب [illegible]
والمتزايدة [illegible] التعديلين والمتناقص [illegible] المتصلين [illegible]
المتناقص [illegible] الشمال [illegible] والعرض المتزايد الجنوبي [illegible]
العرض المتناقص الشمالي [illegible] النصف الشمالي [illegible] العرض المتناقص الجنوبي [illegible] النصف الاخر

فقد تحصل مما ذكرناه ان له اي للقمر اربعة افلاك ثم ومن سوم كونه حاملا خارج المركز يحرك من ثلاثة اي ذلك الحامل فيما بين علي فلكه اي فوق
المركز الى الميلان منطقته عن منطقة محيط به اي بذلك المائل فلكه الذي هو موافق مركزه لمركز العالم وله اربع حركات فلك التدوير
حركاته الى التوالي في نصفه الاسفل والى خلافه في نصفه الاعلى والخارج حركة الى التوالي والمائل والجوزهر حركتان الى خلاف
التوالي وله اي للقمر الطول وسوما من الغرب والشرق اختلاف فاما سببه فاحدها هو الاختلاف الذي يحدث بسبب التدوير فانا لو توهمنا الكل
ساكن بحركة التدوير او حصصه كان الخط الخارج من مركز العالم الى مركز التدوير المنتهي الى سطح الفلك الاعلى منطبقا على الخارج منه
المار بمركز القمر المنتهي اليه فلا اختلاف فيه بسببه فاذا تحرك القمر بحركة التدوير زال الانطباق او ما عدا الحصص صار الخطان
لم ينطبق احدهما على الاخر بل حصل فيما بينهما زاوية على مركز العالم فهذه الزاوية هي الاختلاف الثاني من التدوير ويحتاج ان يكون
هذه الزاوية بقدر وسط القمر اعني حركة مركز التدوير وما يتلوه حتى يحصل اعني حركة مركز نفسه وغاية هذا الاختلاف هو نصف
قطر التدوير وثانيها الاختلاف الذي يحدث بسبب الخارج فان مركز التدوير اذا كان في الاوج كان قطره بعينه منطبقا على الخط
المار بمركز العالم والخارج والتدوير وبالاوج والحضيض الطرف الاعلى من هذا القطر هو ذروة التدوير التي هي مبدأ حركة القمر
والطرف من حضيضه المقابل لها فهما محاذيان في هذا الحال لنقطتي مركز العالم ومركز الخارج ايضا واذا فارق مركز التدوير الاوج
والحضيض لم يكن ذلك القطر منطبقا على الخط الخارج من مركز العالم الى مركز التدوير واصلا الى اعلاه والاعلى الخط الخارج
من مركز الخارج الى مركزه كذلك فلا يكون الذروة الذكورة ومقابلها محاذيين لشيء من مركزي العالم والخارج بل يحاذيان
ابدا النقطة التي ذكرناها ويسمى ذروة وسطى وحضيضا اوسط وكانا قبل ذروة وحضيضا مرئيين في الاوج
والحضيض واعلم ان هذا الاختلاف ليس بسبب كون حامل التدوير خارج المركز بل هو اختلاف رابع ليس للذروة
علم ابتداء لم يعلم لبيته وثالثها الاختلاف الذي يكون بسبب تفاوت قطر التدوير في العظم والصغر قربا وبعدا بسبب
حامل الخارج المركز فانا اذا فرضنا ان الاختلاف الاول واصلا الى غايته التي هي بعد قطر التدوير كان منه فاذا كان مركز التدوير
في الاوج كان بنصف قطر مقدار الرؤية واذا كان في الحضيض كان بمقدار العظم من ذلك المقدار وكذا الحال في الاختلاف
الاول اذا لم يكن في الغاية فانه يقع فيهما تفاوت بحسب القرب والبعد فهذا الاختلاف هو الزائد اللاحق بالاختلاف
الاول وله ايضا اختلاف ثالث بما للاول والخمسة العرض وهو فيما بين الشمال والجنوب لاختلاف احد كما تبين بحسب
الميل على ذي قطب سيفي اي كبير كالتدوير مثلا اذا كان محيطا بالكسر كمنطقة الخارج حركة مشابهة لحول واحد قطعا
لزم منها الامور بخلاف الاول اي يكون حركة بجملة الكرة مشابهة حول مركز بخلاف الثاني اي يكون قطرها بعينه محاذيا لذلك
المركز كانه حط خرج من مركز الراس وانطبق على قطر الكرة وادار حول المركز الثالث تساوى بعيدا الكرة تقدم حركة الراس
وفي هذه الجملة الاصول التي قررناها في افلاك القمر وكانه يلزم منها ان يكون القمر بل حركته متشابهة حول مركز الخارج
وان يكون محاذاة قطر التدوير للمار بالذروة والحضيض اي مركز الخارج ايضا وان يكون بعد ذروته بعد انصافها عن مركز
الخارج دون مركز العالم فهي من النقطة الثانية وجدت بخلاف مشابهة حركته اي حركة مركز التدوير حول مركز العالم والمحاذاة

اي محاذاة قطر التدوير المار بالذروة والحضيض الاوسطين لنقطة مقاطعة لكن الخط المار بالمركز والاوج والحضيض عن مركز بما
اي مركز العالم والخارج وتلك النقطة واقعة من جانب الاوج اي متوسطة مركز الخارج بينهما وبين مركز العالم والصواب انها على جانب
الحضيض لتوسط مركز العالم بينها وبين مركز الخارج كما هو المشهور وامانه وفي بعد مركز التدوير عن مركز الخارج فهو باق على حاله
وانتفاء اللازم الذي يوجب الحركة حول مركز الخارج وفي محاذاة النقطة المذكورة يوجب انتفاء الملزوم الذي هو الاصول التي ذكرناها
في القمر انه اورد على هذه اعتراضا اخر فقال كيف اي كيف يصح كلامهم وما ذكروه من ان القمر علة لهما بعض احوال الحضيض
وجب ان يكون له افلاك كذا وكذا اخر لما الوجه المقتضي لتحقق تلك الاحوال انه لا يوجد اللازم الذي هو تلك الاحوال الا بوجود
الملزوم الذي هو تلك الافلاك المذكورة على تلك الوجوه واما يصح هذا الاستدلال اذا علم المساواة بين اللازم والملزوم ولم يعلم المساواة
بينهما اذ يجوز ان يكون ثم وضع اخر مغاير لما ذكروه يستلزم ذلك الوضع الاخر بعينه تحقق الصفة للاحوال المعلومة
كما ان الوضع الذي هو يستلزمها ايضا لجواز اشتراك الامور المختلفة في اللوازم وليس انحصار اي انحصار الوضع
الاخر ضروريا ولا مبرهنا المقصد السادس في افلاك المتحيرة الباقية المسماة بالمتحيرة انها تكون سريعة في حركة
الى توالي البروج فاقصدتها بطيئة ثم اخذت تلك البطوء الى ان تقف كانها واقفة لا حركة لها في البروج ايا ما ثم يأخذ في الرجوع
الى خلاف التوالي متدرجا اي كل واحد منها في السرعة الى حد ما اي حد ما ثم يأخذ البطء في رجوعها الى ان يعود ثانيا
ثم يستقيم اي يتحرك الى التوالي متدرجا في السرعة الى استقامتها الى غايته ونعرض لكل ما ذكرناه من احوالها في جميع الاجزاء
من فلك البروج اي ليس يختص استقامتها ورجوعها ووقوفها وسرعتها وبطؤها بمخصوص جزء من اجزائه بل يوجد كل
منها في كل جزء من اجزائه اما في جزء واحد بعينه ومركبة نصف المحال الفاعلة وحركة مشابهة كما في الاعراض الثابتة ثم انها اي الكواكب
المتحيرة تكون بخلاف الثوابت فلحقها مقارنة اي كل منها يقارنها بحلول لها اي المتحيرة بخلاف تلك انها حاملة بعد ما يتحول
من الموضع الطرف والزهرة وعطارد مقارنها للشمس في محض نعرفها ان الشمس حتى يصير فيما عنها ويرونها
كذلك متباعدين عنها بعد النوق عنها الى حد ما فان بعد الزهرة عن الشمس سبعة واربعون جزءا وعن بعد عطارد عنها سبعة
وعشرون جزءا من رجعهما الى خلاف التوالي متقاربين حتى يقارنانها راجعين مقارنة ثانية ثم يتوقفان اي يصيران
غربيين عنها فيعودان في فيهما الا بعد ما كانا ذكرنا وكذا يطلعان قبلها متباعدين في الشروق عنها الى حد ما ثم
يرجعان من صوب الرجوع الى سمت الاستقامة حتى يقارنانها في الاستقامة كما ذكرنا اولا فعلم بذلك ان مركزي تدويرهما
ملازمان لمركز الشمس وان بعدهما شرقا او غربا انما هو حركة تدويرهما فقط والبواقي من المتحيرة وهي العلوية ليست
كذلك فانه يقع بعدها بل اوسط اي يكون في مقابلة الشمس في الحضيض كما اي واسطة استقامتها انما يكون في مقارنة
الشمس وينبغي الزحل والمشتري والكواكب المتحيرة بحسب مقارنة المعاج والمساق كانما اراد به نصف قطر من مدار ما
في بعض مدة الشمس الا في المريخ وعطارد فانه بعد ما سواهما صيانا وما ان الناس يحسب نصف قطرها
والمسطورة كتب المصنف ان النفي للتدوير ابطائه كانت اوا سرعة ورجوعا واستقامة مع يوجد مشاكله

بل وجد شيء بعض اجزاء البروج اكثر قدرا وزمانا وفي بعضها اقل قدرا وزمانا ولا مستعود ذلك الا بان يتحرك مركز مدير ما على الارض فيكون
نصف قطر في النطاق الدوري وبعضها اخر فان ما فرض دوره فلك خارج المركز ثم انه اراد ان يبين ان لعطارد [illegible]
او يكون حاملي جهته مقارنا للبعد الابعد اولى البعد الصباحي والمسائي الذي هي نصف قطر التدوير كما عرفت يكون لعطارد
ما اخر الجوزاء واول الجدي اعظم الى سواهما اذ نصف قطر دوره فيهما اعظم منه في سائر اجزاء البروج فهو اي [illegible] في اخر الاسد
فهو سدس الموضعين في الحضيض حامله فقد [illegible] واحد الحضيض حامله [illegible] الاوج لا محاله [illegible] الاوج
اذا تحرك الى التوالي خلاف التوالي اذ لو كان الاوج [illegible] كلها مركز تدوير عطارد في الحضيض في الدور الواحد الا مرة واحدة
وقد [illegible] بطلانه ولو تحرك الاوج في نصف الدور [illegible] في نصفها [illegible] لان اذا فرضنا ان مركز التدوير [illegible] اول الحمل
في اخر الجوزاء فقد حصل الحضيض [illegible] كان الاوج الذي [illegible] اول الحمل [illegible] التوالي [illegible]
[illegible] اول الحمل او الجدي [illegible] اخر القوس [illegible] والاوج [illegible] انهما يجتمعان في الحمل [illegible] مركز [illegible]
[illegible] الحمل والاوج [illegible]
فتعين ان الاوج يتحرك الى خلاف التوالي [illegible] اخر الجوزاء [illegible]
التوالي [illegible] اول الجدي [illegible] الحضيض [illegible] واول الجدي [illegible]
وهو اخر الجوزاء [illegible] والحضيض [illegible] والصواب [illegible]
اي تعارف الاوج [illegible] مركز التدوير في الميزان [illegible] مركز [illegible]
ما خلاف التوالي [illegible] البعد الصباحي [illegible] المسائي في الميزان اعظم [illegible]
[illegible] عطارد [illegible] الاوج [illegible] الميزان [illegible]
الاوج [illegible] نصف قطر [illegible] مركز التدوير [illegible] حضيض المدير [illegible]
ذلك [illegible] بعد الشمس [illegible] الثوابت [illegible] الاختلاف [illegible]
ذلك في الدهور الطويلة [illegible] الثوابت [illegible]
الثوابت [illegible] الثوابت [illegible]
المتحيرة [illegible]
[illegible] عطارد [illegible]
ابدا [illegible] عطارد [illegible]
[illegible] الشمال [illegible]
[illegible] منطقة البروج [illegible] النصف [illegible] عطارد [illegible]
شمالا عن المنطقة والنصف الاخر جنوبا عنها [illegible]

وهي منتصف ما بين النقطتين ثم يتحرك مدارها منها شمالا [illegible] حتى ينطبق عليها [illegible] مركز تدويره في المنتصف
في النصف الاخر الذي كان جنوبيا وقد صار هو الان شماليا وصار النصف الاول الذي [illegible] الشمال جنوبيا [illegible]
المدار عنها في [illegible] ما [illegible] منتصف هذا النصف ثم [illegible] حتى ينطبق عليها [illegible] في جهة [illegible]
دائما [illegible] الزهرة دائما [illegible] المنطقة [illegible] الشمال [illegible] عطارد [illegible]
[illegible] النصف [illegible] منطبق [illegible] النصف الاخر الذي كان [illegible]
دائما [illegible] المنطقة [illegible] عطارد [illegible]
[illegible] الذي صورناه فان [illegible] المنطقة [illegible]
[illegible] منتصف ما بين [illegible] منطقة البروج [illegible]
[illegible] منطقة البروج [illegible] عطارد [illegible]
[illegible]
ولقد احسن [illegible] العرض [illegible]
او [illegible] الكلام [illegible]
واعلم انهم لما اعتقدوا ان حركة الافلاك [illegible] الاختلافات [illegible]
[illegible] الكواكب [illegible]
عطارد [illegible]
[illegible] مركز [illegible]
[illegible] مركز [illegible] الاشكال [illegible]
[illegible] الافلاك [illegible]
[illegible] الافلاك [illegible]
[illegible] الاشكال [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] عند الطلوع والغروب [illegible]
[illegible] فلعطارد [illegible] وللزهرة [illegible]
[illegible]
[illegible] اذا كان القمر [illegible]

لما كان وجه المضيء اليها دوننا فلا يرى له ضوء اصلا وكانت دائرة الرؤية وهي الدائرة الفاصلة بين المرئي وغير المرئي منه
منطبقة على دائرة الضوء وهي الدائرة الفاصلة بين المضيء والمظلم منه ونفرض دائرة الرؤية ثابتة ونقول دائرة الضوء دوار
لا محالة بزوال ان زوال القمر عن المسامتة اي مفارقته للشمس فبعد الانطباق بينهما اي بعد زوال الانطباق وحصول الانكشاف والتقاطع
بين الدائرتين يقع شيء من الوجه المضيء مستدق بين نصفيهما وح نرى قوسا من الوجه المضيء محدبه الى [illegible] الهلال ولا يزال ذلك يكبر
بالبعد عن الشمس ويزداد المرئي من الوجه المضيء عظما حتى يصير الوجه المضيء تمامه [illegible] وذلك عند المقابلة التي هي غاية البعد بينهما وح
منطبق الدائرتان مرة اخرى فيراه بدرا كاملا [illegible] ثم اذا [illegible] البعد بينهما [illegible] الانطباق تتقاطع
الدائرتان مرة اخرى ويفنى مستدق من الوجه المضيء فيصير كالبدر وهكذا [illegible] سلخا
عن البلالة [illegible] ثم يخفى [illegible] المحاق [illegible] بعد المفارقة [illegible] لضعف ضوئه [illegible] من الشمس
مع ضوئها الغالب [illegible] الاسباب [illegible] بعدها في احد جانبيها بمقدار [illegible]
درجة فانه يرى [illegible] ذكر [illegible] الافق [illegible]

المقصد الثاني

في خسوف القمر وسواده قد يكون القمر مقابلا للشمس بين العقدتين فيكون الارض [illegible] واقعة بينه وبين الشمس فيحجب الارض
ضوءها عنه فيرى مظلما كما هو لونه الاصلي ولان جرم الارض اصغر كثيرا من جرم الشمس يقع الظل [illegible] من الارض مخروطا قاعدته
دائرة صغرى على الارض وراسه على محاذاة جزء من فلك البروج يقابل [illegible] الشمس فان لم يكن للقمر حال المقابلة
عرض كان يكون في احدى العقدتين [illegible] داخلة [illegible]
وان كان له عرض فان كان ذلك العرض بقدر نصف قطر [illegible] القمر ونصف قطر دائرة الظل وهي الدائرة [illegible] على [illegible] الظل
[illegible] سطح جرم القمر [illegible] خارجا [illegible] ينخسف القمر [illegible] الظل [illegible]
[illegible] مجموع النصفين المذكورين [illegible] ان فرض ان هذا الفرض
[illegible] نصف قطر [illegible] سطح [illegible]
المقصد الثالث في كسوف الشمس يكون عند اجتماع القمر
بالشمس [illegible] من ابصارنا اليه
فلم ير ضوء الشمس بل يرى لون القمر الكدر [illegible] الشمس [illegible] ضوءها وهو الكسوف [illegible] الكسوف [illegible]
في [illegible] قوم دون قوم [illegible] الشمس
كلها [illegible] تمامها [illegible]
[illegible] الكسوف [illegible]
[illegible] الكسوفات [illegible] وان كان القمر
[illegible] مجموع نصف قطريهما [illegible]
وان كان اقل منها [illegible] ابن الهيثم [illegible] اختلاف [illegible]

لان القمر كرة [illegible] نصفها دون نصف [illegible] نفسها [illegible] فلكها [illegible] المضيء الينا
كله حال المقابلة [illegible] المظلم كله حال المقارنة [illegible] من المضيء [illegible] ونصف [illegible]
[illegible] ابن الهيثم [illegible] هذا الاختلاف [illegible] القمر اصلا والكسوف [illegible]
[illegible] كلام ابن الهيثم [illegible] الاعتراض [illegible]
[illegible] ان [illegible] الدائرة ابن الهيثم [illegible] الاحتمالات [illegible]
[illegible] اختلاف نور القمر [illegible]
[illegible] الكسوف [illegible] الكواكب [illegible]
[illegible] الشمس والقمر [illegible] الكواكب [illegible]
الشمس والقمر والكواكب [illegible] بعدها [illegible]
ببعض الاجرام السماوية [illegible] الكواكب [illegible]
[illegible] الكواكب [illegible] المجهولة [illegible] النور [illegible]
[illegible] الاجرام [illegible] المقصد الرابع في محو القمر [illegible] الاول [illegible]
[illegible]
[illegible] اختلاف [illegible] القمر [illegible] السواد [illegible]
[illegible] الرابع [illegible] للقمر [illegible] بعد [illegible]
[illegible]
[illegible] الخامس [illegible]
[illegible] السادس [illegible] القمر [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] المقصد الخامس في المجرة وهي الدائرة [illegible]
[illegible] الاحتراق [illegible] في بعض الازمان [illegible]
[illegible] الاحتراق [illegible]
[illegible] الكواكب [illegible]
[illegible] الاحتلاف [illegible]
[illegible]

وانما هي خيالات فاسدة وتمويهات باردة فظهر ضعفها باوايل النظر السليم البعض بالبعض بحسب

القسم الثالث في العناصر وفيه مقاصد ثلثة عشر الاول المقصد الاول

اتفق الحكماء على انها اربعة اقسام خفيف مطلق يطلب المحيط في جميع الاحياز اي اذا ترك وطبعه واخر كان من اجسام العناصر العنصرية كان طالبا للمحيط وهي النار وهي حارة بالحس وان شدة سخونتها في الغاية ولذلك كانت طالبة للعلو الى الفلك ويابسة لانها تفني الرطوبات عن الاجسام الملاقية لها فان قيل النار في ... اليبوسة بعسر قبول الاشكال وتركها لها والنار رطبة لانها سهلة التشكل والترك قلنا ذلك الذي ذكرتم انما هو فيما عندنا من النيران وهي مغلوبة بالهواء فلذلك كانت سهلة القبول والترك فلم قلت ان النار البسيطة التي عند المحيط كذلك وخفيف مضاف يطلب المحيط اي يتحرك الى تحت النار وفوق الارض وهذا الاخف اي هو ما حكمه المضاف الى العنصر الاخر الذي هو النار وان كان ثقيلا بالنسبة اليها اي الى النار وحدها وهو الهواء وانه حار رطب بالطبع اي لو خلي وطبعه لا حس منه بالكيفية وكذلك بحار الشمس الكيفيات ... سائر العناصر وما يحصل له اي للهواء من البرد انما هو لمجاورة الارض والماء وثقيل مطلق يطلب المركز على جميع انه يقتضي انطباق مركز ثقله على مركز العالم فهو اذا ترك وطبعه واخر كان من اجسام العناصر العنصرية طالبا للمركز وهي الارض باردة يابسة بالحس وثقيل مضاف يطلب الحيز الذي تحت الهواء وفوق الارض وهذا الاخر الذي ذكرناه هو ثقيل المضاف الى العنصر الاخر وان كان خفيفا بالنسبة الى الارض وحدها وهو الماء بارد رطب بالطبع على ما مر في التقرير وطبيعة الجمود لان طبيعة البرودة انه يوصف بكونه جوهرا لكل الشمس من نهاية قالوا على الترتيب المذكور يكون العناصر اللطيفة مجاورة والمتضادة كالنار والماء والهواء والارض متباعدة وما كان منها اللطيف فهو العالي الفوقي وما كان الكثيف فهو ابعد منه وهو الوضع المحكم الذي على الوجه وقال الامام المناقضة ما ذكروه ان عالم الاجزاء بالكلية ابعد الطبقات الاخر التي ذكرتم الا ان ادفار بعض واحدة واحتاجوا لذلك الواحد على حجم الاول الاول اما في النار لشدة بساطتها اذ لا احراق وفي طبيعتها من النار وان هواء الاوطان التي فيها مونس للكائنات الا ان في اجمال القران اطهار وصلت اليها من النار ولذلك الكائنات في تصير بها مكانتها على وجه مشابها بالنار الى الهواء لرطوبته ومطاوعته للانفعالات والاشكال ان الاصل ان يكون متوسطا وعلى التغيرات للحصار من الهواء الحاد ان المطلق تحت الهواء الحار والنار الفاسدة بالبرودة للكثيفة فيها هو اشكال بقوة في ذلك الماء متفاوتة والنار الكاملة الاد قبول التحالي بالحرارة والكائنة بالبرودة بحيث يحصل بحالها الهواء والنار ثم كانت الارض الرابع في الارض وصلت البواقي لما لطف الواقع على انه يحصل لكاسر على الحار لتوسطه بين الاربع في اللطافة والكثافة فبارد يابس لطافته يصير هواء وبارد يابس كثيف بارد وقيل السبب واحد بل لا بد من التعدد فيها لان التركيب في الكائنات يستدعي تعدد ما منه تركيبها فانا نعلم بالضرورة ان قبل الاول من النار لا بها في غاية الخفة والحرارة والارض لانها وغاية الثقل والبرودة والهواء والماء ... الارض يحصل بالمزج مع الهواء والنار بالنسبة الى الماء والارض لا من تلك الكائنات للرطوبة للانفعال وحصول الاشكال او في الكائنات للحفظ على الاشكال الحاصلة بالحاصل من الارض والهواء اختلاف ذلك ان الهواء رطب بل للاشكال لسهولة والارض يابسة حافظ لما قال هو ما يشتد بكائنة والنار هو اشد حرارة في العناصر من تلك الارض الى الماء من اقصى الكائنات الحار طب وبارد النار للحرارة المدركة وقع في كلام الامام ان الهواء ... الماء ولذلك جاز ... هواء مشكل وفي كلام بعضهم ان الثلثة

هي غير النار وقيل اصول المركبات ليس اربعة او ما دونها على ما قرر بيان اجسام وفي كلام الاسد جواهر صلبة لا نهاية لها وقيل اصول المركبات هي السطوح لانا التركيب انما يكون بالملاقاة والتماس والتماس انما يكون ذلك بين السطوح المستقيمة ولا يخفى انها كون العناصر اربعا وابطال بعضها الى بعض بعض الاقوال المخالفة فيه انما يحتج بالادلة الداية على ابطال الجميع وهو مما لا سبيل اليه سلمنا بطلان هذه الاقوال باسرها لكن ليس يلزم من ذلك كونها اربعا اذ لعل هناك ان نقول لم فلم لا يجوز الاجسام ليس متشابهة وتكون الاختلافات فيها لاجل الصور النوعية والطبايع بحسب جوهرية بل تحته الصفات نلعل المختار سلمنا انها اربعة لكن لا يخفى ما ذكر من احوالها بل نقول قال لا يجوز ان يكون كلها خفيفا حقيقة طالبة كلها للمحيط او يكون كلها ثقيلا طالبة للمركز ويكون ما فيها من التفاوت في الاحياز لتفاوتها في الثقل والخفة فالاخف يسبق الى المركز من الثقيل الطالب له ايضا والاخف يسبق الى المحيط من الخفيف الذي يطلبه الا ان الاجسام الارضية المتشاركة في اصل الثقل متفاوتة مع انها متفاوتة في مراتبه فبعضها من بعض الا على بعضها بعضها بعض حتى ولا ترسب بعضها بطبعه عليه ثم نقول بعد تسليم وجود النار في الجملة لم قلت بان وجود كرة النار عند المحيط كما زعمتم واما ما ان يرى من اشتعالات تحدث لبعض الاجسام الى النار كما عند الاثير والاحراق والاعتاد الشهب دالة على وجودها لانا نقول جاز ان يكون هناك هواء حار بسبب استحالة الادخنة لم ينفعل النار فلا بد كرة ولو سلم وجود كرة النار فالدليل على ان البسيط منها اي الصحة تشكل حتى تسرب بعوس النار وتعلل بها وكذلك الطريق الا التحرية وكيف يتصور التجربة فيها اما افنائها الرطوبات من الاجسام فلا يدل على كونها يابسة جوهرا لانه افناء للاجزاء المائية لا من رطوبة بمعنى البلة ولا تدل ايضا على اليبوسة الطبيعية فان الهواء ايضا يفعل ذلك الافناء مع انه رطب عندكم فان علة ذلك اي افناء الهواء الرطوبات عن الاجسام انما هو لما فيه من اجزاء نارية قلنا فلم يجوز ان لا يكون الهواء البارد فاعلا لذلك اذ لا يتصور فيه الاجزاء النارية مع انه يفني الرطوبة ويجفف الثوب المبلول وغيره فلا يمكن القطع بان افناء الرطوبة بمعنى البلة بدل على اليبوسة المعنوية ذاتية لانه موجود بدونها كما في الهواء وعليكم الدليل الموجب للقطع به وكيف نقطع به وشعاع الشمس يفعل ذلك مع انه لا يوصف بشيء من حرارة ولا يبوسة ولا غيرهما من الكيفيات ثم لا نسلم ان الهواء حار بل هو بارد بطبعه واما سخونته بحرارة شعاع الشمس المنعكس اليه من الارض فلذلك كلما كان الهواء ارفع وابعد من الارض كان اقرب الى الضعف الانعكاس اليه اكثر كلما زاد ارتفاعه قل حره وظهرت برودته ويصير مجاورا الى غاية البرودة ثم فلم لا يجوز ان ذلك البرد الشديد في الهواء البعيد عن الطبع بل حصل له للاجزاء الارضية لما انه الذي هي عادة برودتها الطبيعية ولم يصل اليها اثر الانعكاس ولا ان نسلم انه رطب فانكم انقسم على اي اللطافة الرطبة في اليابس بمعنى اسم الماء على التسمية والهواء ليس كذلك فان الاجزاء الرطبة الاستمساك لا تفارق الا بطبعه الا الجمود ولو كان كذلك بان رطبا بالا الاتحاد والاحراق فظاهر عند العاقل ان جمود الماء برد الهواء الملاقي له لا يكون بالطبع هو الهواء واما الماء فانه بطبعه لا بارد ولا حار فكيف يكون من فهم طبيعة الجمود مع القوة فانه قد جمع اجماعا فانه من الغول بل انه يبطل التشكل في نفسه اذ لم يجمع ذوبانه الذي يظهر وجه السهولة اذى بسبب الحرارة هو الجمود لانها في الرطوبة الجوهرية قلنا ما يمنع قطعا ادى الجمود الذي هو مقتضى طبيعته لا انه يمول وذوبانه المشار فيه مستند الى امر خارج وليس نزاعنا في هذا المقام قلنا فلم قلتم ان سائر العناصر كالارض ليس كل بكرة اي قابلا للذوبان باعد في حسب من الاسباب على تمام في الغاية انما لكل الاسباب شيء قادر وجودها او من امر اصلا لم يعتمد عليها او عدم الوجدان لا يدل على العدم

وفي جاز ان يكون الارض رطبة **المقصد الثاني** في ان الارض كرة اما في الطول فلانا بين المشرق و
المغرب فلان البلاد المتوافقة في العرض او التي لا عرض لها اذا كانت الى الغرب كان طلوع الشمس وسائر الكواكب عليها متأخرا
بنسبة واحدة وكذا الحال في الغروب ولا يعقل ذلك التأخر في الطلوع والغروب بتلك النسبة الا لتكرّ وانما قلنا بذلك
التأخر لانا لما رصدنا خسوفا بعينه في وقت من الليل وجدناه في بلاد مثلا اخر الليل ووجدناه في بلاد غربية عنها اي عن البلاد
الاولى بمسافة معينة من الفرسخ مثلا قبل اي فيما قبل اخر الليل بساعة ووجدناه في بلاد اخرى غربية عنها اي عن البلاد الثانية بتلك
المسافة بعينها قبل الاخر بساعتين وقبل الاول بساعة والحاصل انه يوجد في هذه البلاد الاخرى قبل اخر الليل بساعتين
وعلى هذا القياس فعلمنا ان طلوعها اي طلوع الشمس على الغربية متأخر بنسبة واحدة لان الخسوف المعين كان في البلاد
الاولى عند طلوع الشمس وفي الثانية قبله بساعة وفي الثالثة قبله بساعتين واما في العرض اي فيما بين الشمال والجنوب
فلان السالك في الشمال كلما اوغل فيه ازداد القطب ارتفاعا عليه بحسب ايغاله فيه على نسبة واحدة حتى يصير كثير من الكواكب
من سمت رأسه ولا تكاد يظهر له الكواكب الشمالية التي كانت محتجبة عنه وتخفى عنه الكواكب الجنوبية التي كانت طالعة عليه في
السالك الواغل في الجنوب بالعكس من ذلك واما فيما بينهما اي بين الطول والعرض فلتركب الامرين فان السالك فيما بين المشرق
والجنوب والشمال يعدم عليه الطلوع بمقدار قربه من المشرق ويزداد ارتفاع القطب عليه بمقدار وغوله في الشمال وقس
على هذا حال السالك في السمتين المقابلين لهما واورد عليهم الاختلاف اللازم لسطحها فاجابوا عنه بانه كتفاوت حبيبات
على كرة كبيرة فلا يقدح في اصل الكرية الحسية المعلومة بما ذكر فان اعظم جبل على وجه الارض نسبته اليها كنسبة عرض سبع شعيرة
على كرة قطرها ذراع والصحيح كما ذكر ان يقال فان جبلا ارتفاعه نصف فرسخ الى ... الحس والاقرب على الخط الكبير
ان يقال فيه ان ما ذكرتم كذلك فانه لو كان ما هو معمور بالماء اولا سائر فيه ذلك فان قيل اذا كان الكل كرويا فالماء في كونه كذلك لانه
طبيعي واحد قلنا فالمرجح الى البساطة واقتضاء الكرة المصمتة ولا شك انه يمنعها التضاريس وان لم يظهر بكثر
التضاريس للحس بسبب كونها في غاية الصغر واعلم ان ارباب التعاليم يكتفون بالكرية الحسية في السطح الظاهر من الارض
والماء فلا يتم عليهم السؤال عن المعمور ولا يلتبس بهم الجواب بالرجوع الى البساطة **المقصد الثالث** قالوا و
الماء ايضا كروي لوجوه الاول ان السائر في البحر يرى رأس الجبل قبل اسفله ويرى انه يظهر عليه رأس الجبل اولا ثم
ما يليه شيئا فشيئا الى اسفله كانه يطلع من الماء فلولا ان الماء محدب على نسبة واحدة وما هو الا لسطحه الا على نصفه صار كله
له من الرؤية لا يقال الانكساف لانا نقول ذلك لانه لو كان كذلك ... قد ذكر ... اما هو في البسيط الاخر
وهذا الماء الساري ... فلا يختلف بسبب اجزاء من الارضية والاكثر ملوحة فلا لون له كما في المياه المدبرة
لما الوجه الثالث ... فوق ... يحيط بالارض وكذا كذلك المنصوب تراب لطيف جدا فان فرضت بشكل الكرة وحدها
على ان طبيعته تقتضي الكروية واما تيمم كل ذلك الا انه كرة حقيقية فبالحس لا تعتمد عليه في مثله وفي اثباتها ...
الهواء اياه من جوانبه او يقدر جرمه في الطرق او ... لا نعلم عدم اي المشككين لوجه الثاني وهم الطبيعيون يزعمون ان الماء
الماء وان كان هو قطعة من كرة مركزها هو مركز العالم الذي هو المركز الطبيعي للماء وعليه بنوا حكاية الطاسة في الجبال وقطر البحر
سبق وهذا المبني عليه لاعطاه اي لا يشد النوع الذي سد عليه لجواز ان يكون بسببه مانع عنها لا في الطاسة عن مقتضى طبيعة الكرة

هو الاستدارة الوجه الثالث ... سطح تغير في الارض من عدم طلوع الكواكب وظهور القطب وارتفاعه وظهور الكواكب
واختفائه **المقصد الرابع** الارض في وسط الكل اي مركز حجمها منطبق على مركز العالم لان الكواكب في جميع
الجوانب من الارض ترى بقدر واحد لا تفاوت ويقدر ولولا انه اي التعسر المطلق هو الارض في الوسط لكانت بعض الجوانب
اقرب الى السماء فيرى الكواكب منها اكبر وفي جوانب بعيد منها فيرى الكواكب منه اصغر فيقول بجمع ما ذكروه لم لا يجوز
ان يكون خروجها عن الوسط بقدر لا يظهر التفاوت او لا يوجب بمحسوس بحيث لا يكون التفاوت محسوسا اي قدر الخروج مع كونه موجبا
لتفاوت غير محسوس في الكواكب مقدار عن قبله او تقدير وكثير **المقصد الخامس** ليس للارض عند الافلاك قدر
محسوس فالخطوط الخارجة من مركز الارض الى نقطة معلومة من الفلك كمركز كوكب من الكواكب والخط الخارج من البصر الى تلك في حكم سطح الارض
ولو كانا متقاطعين عند تلك النقطة بزاوية حادة وجانب الارض مسمار فان حل زاوية الفرق مساوية للاول
ذاهبين الى سطح الفلك الاعلى فلا شك انهما يقعان منه على موضعين بينهما بعد بعض الامر لكنهما موقعهما لا يتفاوت
بالحس كان احدهما انطبق على الاخر وصار موقعهما واحدا ولذلك اي ولان الارض ليس لها قدر محسوس بالنسبة الى الافلاك
كان الظاهر والخفي من الفلك متساويين وكان الافق الحقيقي المار بمركز العالم والحسي المار بظاهر الارض في حكم دائرة واحدة
مع ان مقدار نصف قطر الارض واقع بينهما بعد على ذلك التساوي طلوع كل جزء مع غروب نظيره من الافق وحتى يكون الظاهر اكبر
ولا بعد حتى يكون الخفي اكبر وهذا الذي ذكرناه انما هو بالنسبة الى غير فلك القمر واما فلك القمر فللارض بالنسبة اليه قدر ما عند
قدر محسوس ولذلك يختلف وضع القمر بالنسبة الى الخطين المذكورين في دائرة الارتفاع على سطح الفلك الاعلى فيكون موضع حقيقي للقمر
في تلك الدائرة وهي التي هي الخط الخارج من مركز الارض الى مركز القمر عند الموضع الذي لا يرى له فيها وهو ما ينتهي اليه الخط الخارج
من الباصرة مارا بالمركز واذا اختلف الموضعان في الحس لاجل التقاطع المذكور وهو تقاطعهما على مركز القمر بزاوية حادة
من الجانبين على امر الكلية ما يعرض منه ... الزاوية وكذلك الاختلاف في دائرة الارتفاع بحسب زاوية التقاطع
وكلما كانت الزاوية اكبر كان الاختلاف بين الموضعين اكثر وكلما كانت اصغر كان اقل وهذا التفاوت يسمى اختلاف المنظر
ان الخطين المتقاطعين ما كان مبدأه فوق ... ما بين الخارج من الباصرة منتهاه اقرب الى الافق دائما فموضعه
الحقيقي فوق المرئي ابدا فلو فرض ان القمر في سمت الراس لم يكن اختلاف منظر لاتحاد الخطين واذا لم يكن عليه كان ذلك
ويكون موضعه الحقيقي ابعد عن الافق او ... ان هذا الاختلاف الواقع في دائرة الارتفاع قد ...
اختلافا في طول الكوكب وعرضه فانا اذا فرضنا دائرة عرض تمر على ... اذا وقعتا على قطر
من فلك البروج كان ما بينهما اختلافا بين الطولين الحقيقي والمرئي واذا اختلف العرضان الواقعان فيما بين ... والخطر
ومن فلك البروج كان مقدار التفاضل بينهما اختلاف العرض الحقيقي والمرئي واذا كان الكوكب في وسط سماء الرؤية لم يكن
له اختلاف منظر في الطول لان الدائرتين متحدتان فيتحد القطعان على فلك البروج وقد يكون اختلاف منظر
هو اختلاف العرض بعينه واذا لم يكن الكوكب عليها كان اختلاف الطول عما اشار اليه بقوله فاذا اعترى القمر ...
ان يقارن ... ان يكون في الربع الشرقي من وسط سماء الرؤية كان الطول المرئي زائدا على ... والصحيح ان يقال ...
ويكون الغدر من فلك البروج الذي بعضه اختلاف منظر من دائرة الارتفاع على ما صورناه فيزداد ذلك الغدر على الطول الحقيقي

فتكون لها حصلا ابدا اي الطول المرئي وبعضها كذا الغدية الطول المرئي فيكون ابدا بعد النقصان الطول الحقيقي واذا اعتبر
ضابعه ابدا بازاء ما يكون الغدية الربع الوسطى ودوسط سماء الرؤية كان الاول بالعكس ما ذكرناه اي يراد ذلك الغدر على المرئي
لحصل الحقيقي او بعضه بالحقيقي لحصل المرئي في السطح الرئي والنقصان على الوجه المذكور في كل واحد من الاقسام وبالعكس
سوان الموضع المرئي اقرب الى الافق دائما مع ان تزول البروج من الوسط المشرق وليس لشيء من الكواكب الباقية اختلاف منظر فالعلو
والعلوية ليس لها ذلك الاختلاف اصلا ولا ما يتوجه بالحاسة بين غير محسوس من اختلاف المنظر للشمس واما السفليان فقد قد
انه لم يعلم حالها في اختلاف المنظر **المقصد السادس** الارض ساكنة في الوسط وقيل متحركة الى اسفل ابدا فلا تزال
الارض نازلة فلا عبرة به لما في طبعها من الاعتماد والثقل المانع وبطلانه بتناهي الابعاد التي تصور حركة الجسم فيها
من بطلان الخلاء والفضاء ولو كانت تهبط لوجب ان يصعد اجرام الكواكب كل يوم في حينا ولو فرض ما يعلق دائما كل يوم
او تبطل الفلك بهذا وغلظ الكواكب المرئية وحصل البطء في حركة على وكون نفسها من الوسط المشرق خلاف حركة اليومية التي
اعتقدها الجمهور فان كان البحث على هذا التقدير واما محله سببه حركة الارض اذ يجعل الوضع من الفلك بالقياس
البها دون ما جرم الارض اذ لا تبعد الوضع ههنا وههنا فانا على معنى بينهما فاذا كنا من الوسط المشرق اقرب علينا من
المشرق لو كانت كالمنحرف نحو الارض وضعفنا نحو تبرها من جهة الوسط كما كان انتظام علينا فيظهر ان الارض
ساكنة مكانها والمتحرك هو الفلك فيكون متحركة من المشرق الى المغرب بالحس فلك الاطلس يحرك ما اخرجه اليومية على خلاف التوالي
وذلك كراكب السفينة فانه يرى السفينة ساكنة مع حركتها حركة بعيدة او ضعيف من حيث انه ساكن في مكانه اي ليس بمتحرك اصلا الا
بالذات والا بالوصف وكذلك يرى الشمس سائرا الى الغيم حتى يسير الغيم اليه وكذا يرى غيرها متحركا مع سكونه او ساكنا مع حركته
من امور قدمناه وعلط الحس واستدلوا ذكر اي حركة ابطال الاستدلال كان زعم هذا القائل بوجوب الاول ان الارض لو كانت تتحرك
في اليوم بلحظة دون واحدة لكان سهم السهم ادار في جهة جو كانت الارض غلا وهي الى الشرق الا سيق بوضع الذي رمى منه
بل سبقه الارض وكلاهما ان الارض من ذلك القدر عظيم في ساعة واحدة للقصارى ومن سايرها ويعلو للاسفل السهم الحجر
من المتحركات الثقيلة بحركة هذا السرعة بحيث يحلف الارض ومن تلقيهم ذلك اذا رمي الى علاو وحدها حركة انهما على الوضع الذي
رمي منه ولي دون بعد حركته وحركة الارض جميعا واللازم باطل لاستواء المسافة التي يقطعها السهم من الجانبين بالجهتين الوجه الحجارة
بحيث رمي الى فوق فتصعد الى موضع الذي رمي منه راجعا بخط مستقيم ولو كانت الارض متحركة الى المشرق لكان الحجر الراجع مكانه
الى جانب المغرب بعد حركة الارض في ذلك الزمان الذي وقع فيه حركة الحجر صاعدا ونازلا باطلا والوجهان ضعيفان اذ يجوز ان يتابعها
الهواء المتصل بها مع ما ينصار من السهم والحجر وغيرها وكما تقولون في متابعة النار الفلك فلا يلزم شيء ذكرتم في ان النسبة
بين حركة الارض بحيث الهواء التابع فلا يتخلى عن موضع الذي رمي منه في الجانبين الا بحركة نفسه فيتساوى في المسافتان وكذا الحجر
من حركتها فلا يتخلى عن موضعه بل يبدل راجعا اليه وعند تحقيق ما ذكرناه هو الوجه الثالث ان الارض فيها مبدأ ميل مستقيم
بالطبع فلا يكون فيها مبدأ ميل مستدير فلا يكون متحركة على الاستدارة حركة طبيعية والاعتراض عليه منع وجود ذلك المبدأ فيها او منع
ان وجوب فيها منع انه لا ميل له اصلا لا يكون قسرا والاخرى الحركة مع العائق الطبيعي كلي اليهم وقد مر منعه في مباحث
الخلاء كما اشير اليه ومباحث الملازم لام ان مافيها ان سهام والملحق حتى لزم النار فاته من الحركي لا منافات اجتماعهما في العجلة

وضع ادراكها منها دل السطح متحركا بسكونه حتى يعلم ام

المقصد السابع ما يوازي من الارض معدل النهار اي الواقع القطعة على سطح الارض التي في سطح معدل
والدرجة النهار الموازية لمحيطه يسمى خط الاستواء وافق قطب المعدل وجميع المدارات اليومية منتصف على قوائم لمرور عظيم
المعدل وتلك المدارات فيكون الليل والنهار سائر جميع السنة سواء لتساوي قوسها الواقعة احديهما تحت الافق والاخرى
فوقه فلا تفاوت بينهما الا باختلاف حركة الشمس بالسرعة والبطوء بواسطة الاوج والحضيض وذلك ما لا يحس ولا يلتفت اليه
واما في غير ذلك الموضع الذي يوجب المعدل فقطع الافق المعدل منتصفين لكونها اعظم قوائم لا فانها تكون عظيمتان لم يمر احديهما بقطب
الاخرى فيصيب كون الشمس على المعدل وموضعين يكون احدهما عند الربيع والآخر عند الخريف يتساوى فيها الليل والنهار ونقطة الارض
فهنالك سائر المدارات اليومية منقسمة الى قسمين مختلفين اعظمهما اي القطعة الغربية هو الذي يكون في جهة القطب الظاهر
الذي يكون في جهة القطب الجنوبي ان الشمس اي حانت كل سمت جانب الشمال والجنوب كان نهارها اي بلاد الذي في ذلك الجانب الذي فيه
الشمس اطول من ليلهم ومن جانب الاخرى بالعكس فاذا كانت في جانب الشمال كان ليل الجنوبيين اطول واذا كانت في الجنوب كان ليل الشماليين
اطول وفي خط الاستواء يكون حركة المدارات دولابية اي منتصبة ما تدره الكواكب المتحرك بها مع عمود الافق منتصبا لا تميل
لا الى الشمال او الجنوب وسمي افقه مستقيما وسامت الشمس رؤوس اهل البلاد التي هي عليه اي على خط الاستواء في السنة مرتين في
اي الساعة ومرتين عند كونها على الاعتدالين فيكون صيفان عند هما الاعتدالان ويكون عاما يعلم اي بعدا باسمهم عن الشمس عند
كونها على الانقلابين فيكون شتاءان عند هما الانقلابان ومن كل شتاء وصيف ربيع ومن كل صيف وشتاء خريف فلهم
ثمانية فصول كل فصل منها شهر ونصف وكذلك حال المواضع التي هي خط الاستواء ومدار الانقلابين من الجانبين في ان الشمس
تسامت رؤوسهم مرتين في السنة عند كونها في نقطتين من فلك البروج بعدهما عن المعدل عرض بلادهم وكذا
فصولهم ثمانية الا ان الفصول لا تكون متساوية في المدة وربما كان المنقلبان قريبين جدا من احد الانقلابين فيكون في حكم
فصل واحد بعد الفصول بطول فصولهم وفي المواضع التي عرضها الانقلابين تسامت رؤوسهم في السنة مرة واحدة ويكون فصولهم
اربعة وشتاء وصيف وما جاوز ذلك الا تسامت رؤوسهم بل تميل عنهما في احد الانقلابين ويبعد عنها في الآخر وفصولهم كذلك الاربعة
وفي المواضع التي المدار الصيفي ابدي الظهور فيها لا تغرب الشمس قبل دورة بتمامه فيكون النهار اربعا وعشرين ساعة وهي
اي يوم الدورة حيث يكون الشمس على الانقلاب الصيفي ولا يخفى عليك انه في هذه المواضع يكون المدار الشتوي ابدي الخفاء
فلا تطلع الشمس فيها دورة واحدة بل يكون مدة الليل على عكس المدار الاول فلا حاجة في ذلك الى اعتبار مواضع اخرى كما
ذكر بقوله وفي المواضع التي المدار الصيفي ابدي الخفاء فيها لا تطلع الشمس دورة واحدة فيكون الليل اربعا وعشرين
ساعة ان المدار الابدي الخفاء في موضع لا يكون مدارا صيفيا بالقياس اليه بل مدارا شتويا واعتبار كونه مدارا صيفيا
في موضع اولا الظهور كالمواضع التي من قطب البروج على سمت رؤوسهم فاذا كان قطبها على سمت الرأس كان منطقة
على الافق او تحد قطبها وقطب الافق وانطبقت على كل واحد فاذا مال القطب اي قطب البروج عن سمت الرأس كان
لا الافق ثم لا يكون الربع الشرقي من الافق نصف المنطقة الشرقية والخطعة النصف الغربي دفعة واحدة اذ كان الافق العظم

ساطع العظيمان على التناسب واعلم ان المواضع التي تكون الدور الصيفي فيها ابدي الظهور والمدار الشتوي ابدي الخفاء
منها المواضع التي عرضها قطر البروج اعني ستة وستين وفي المواضع التي تجاوز عرضها المواضع المذكورة ولم يصل الى قطب
العالم يكون قوس من المنطقة هو سطها الانقلاب الصيفي ابدي الظهور لا تغرب وقوس اخرى منها هو سطها الانقلاب الشتوي ابدي الخفاء
لا يطلع وسهما بالجانبين قوسان اخريان يتوسطهما الاعتدالان احديهما وهي التي يتوسطها اول الحمل ان كان القطب الظاهر شماليا او الى
يتوسطها اول الميزان ان كان القطب الظاهر جنوبيا تطلع مستقيمة وتغرب منكوسة اي تطلع اوائل البروج قبل اواخرها على الاستقامة وتغرب
اواخرها قبل اوائلها على الاعوجاج والقوس الاخرى بالعكس اي تطلع منكوسة وتغرب مستقيمة وفي بعض المواضع لتلك النقطة السابقة
او الاربعاء من خط الاستواء ومدار الانقلابين وماد الانقلابين وجاوز ولم يبلغ القطب يكون كل اليوم مع ليلة
وهي افاقها المذكورة يكون قطب العالم على سمت الراس وذلك موضعان من وجه الارض تنطبق المعدل على الافق لاتحاد
قطبيهما ويكون محوره اي محور المعدل وهو الخط المستقيم الواصل بين قطبيه لكن قائما على سطح الافق فحينئذ يكون حركة
اليوم سير حركة رحوية ويكون النصف من منطقة البروج وهو الواقع من المعدل في جهة القطب الظاهر فوق الارض ابدا والنصف الاخر منها
تحته دائما ولا يكون ثمة للكواكب والنيرين النقطة المفروضة على الفلك طلوع ولا غروب بحركة الكل بل بحركاتها الخاصة فيكون السنة
كلها يوما وليلة لان قطع الشمس النصف الظاهر من البروج نهار وقطعها النصف الخفي ليل ومدتهما ان الزمان متساويان
ليس الاوج والحضيض فى نهاية القطب الشمالي اطول من العذري وفى القطب الجنوبي اقصر الا ان الشمس فيه ودوركه للكل اربع
وعشرين ساعة من هواراته تنقطع منه من الافق الذي هو المعدل الى ان يعود اليه فيه اي فيما يتلك المواضع لتلك النقطة وبرداد
الشمس ارتفاعا على الافق مدة ثلثة اشهر ويكون غاية ارتفاعها بمقدار الميل الكلي ويرداد انحطاطها على الارتفاع نحو الافق في
مدة ثلثة اشهر ايضا حتى تنور ويكون تحت الارض ستة اشهر كذلك يزداد انحطاطها على الافق في مدة ثلثة اشهر اخرى حتى يصل الى الافق

المقصد الثامن في الصبح كون البخار متكيفا بالضوء لا لما يتصل بنور الشمس كما تقدم في اخر مباحث الابصار فاذا قربت
الشمس من الافق في جانب الشرق ولم يبق من انحطاطها الا مقدار ثمانية عشر درجة على ما عرف بالتجربة استنار بصورتها البخار
الكثيف الواقع في ذلك الجانب فرى ذلك النور المراد ترائي قرن الشمس وهو الصبح والشفق مثله لكنه عكسه اذ اوله تمام
الصبح واخره كاوله ... لما بلغ الكلام ... منسوب ... على ... ضوء اخر وهو الحمرة التي توجد اول الشفق
واخر الصبح ... في الافق ... بالنسبة الى الباصرة لانها اي تلك الذرات ...
ربع دور الارض ... الصادق ... الافق شيئا فشيئا حتى يكون ...
الاخر ... البخار ... المهندسون فوجدوه اي ...
ستة عشر فرسخا او سبعة عشر المقصد التاسع في الارض ... لا سباب خارجة ...
لما تستند الى الاتصالات الفلكية التي لا سبب لها ... بالطبع ... والمواضع الغائرة ...
والمواضع العالية ... الوسط ... الحيوان الذي لا يمكن ... في الهواء وهذا ...

من الارض هو المعمورة منها الذي كان ... الارض ... ان تكون مغمورة فيه كسائر اجزائها ولم يذكر له سببا الا عناية الله
بالحيوانات والنباتات وكان لا يمكن تكونها وبقاؤها الا فيما انكشف ... اي الهواء وهذا الذي ذكر من رجوع
الى القادر المختار واستناد الفعل الى ... فان اختصاص ... الوسط الذي هو الارض ... استعداد وحرارة
منه مع استواء نسبة ... المقتضية ... الاسباب المقتضية ... سببه واذا كان الثاني كذلك ... بد
في الاخر من الرجوع الى الاسناد الى ... الذي ... وفق للاسترواح اليه واسناد الجميع
الى قدرته واختياره ... المقصد العاشر قالوا في سبب
الجبال ... الشديد ... النحو ... لم تكن ... ثم السيول
الحادثة من الامطار وتواتر الرياح العواصف ... الاجزاء الرخوة ... قليلا ...
فصارت ... قال الامام الرازي الاشبه ان هذه العلة ... في البحار ...
... حصل ... السيول والرياح ولذلك كثر فيها الجبال ... الظن انا نجد
في كثير من الاحجار ... الحيوانات المائية كالاصداف والحيتان ... اختصاص بعض اجزاء الارض بالعلاء
وبعضها ... مع استواء النسبة الى تلك الاجزاء ... الفلكية ... المعدات لها قطعا اذ ربما
لا ... والملاصقة ... الاجزاء الصلبة والرخوة ... سببا مخصصا ... اي عند هذا
الاسناد ... المختار ... لم لا يعاد ذلك
ولا ... لا يبعد ان يكون ذلك اي كون الجبال ... من اسباب ... انه ... الطبيعة
وعن ... بالوسائط لا عنده ... الكلام ... ابتداء ... حقيقة على ذاتها المقصد الحادي عشر
العناصر الاربعة تقبل الكون والفساد اي خلع صورة ذلك العنصر وهو معنى الفساد ويلبس صورة عنصر اخر وهو
الكون ... من الاربعة ... فيكون الانقلابات اثنى عشر ... بعضها ينقلب الى بعض اخر
بلا وسط ... عنصر ... واحدة ... الانقلابات الاربع ...
... الارض الى ... الاشتراك في البرد ... في اليبوسة ... الحجارة ...
الاكثر ... مياها جارية ... حتى يصير مياها جارية وينقلب
بعض ... وكذلك
الماء والهواء ينقلب كل منهما الى الاخر ... الاشتراك في الرطوبة ... الهواء بالتبخير
وهو ... الثياب المبلولة ... الشمس وكذا ... كوز ...
... قطرات ... الطاس ... عدم الملاقاة ... قطرات
... ليس ... بالطبع ... الطاس ...
الترشح ... التصاعد ... وكذا النار والهواء ينقلب كل منهما الى الاخر بلا وسط لاشتراكهما في الحرارة
وان اختلفا في اليبوسة ... الهواء ... الحداد ... مع سد المنافذ ... النار ... هواء ...

ست انقلابات بلا واسطة بين المتشاركين في كيفية واحدة من كيفيتهما وبعضها ينقلب الى بعض آخر بواسطة وهو بين المختلفين
في الكيفيتين معا كالماء والنار والهواء والارض فانه لا ينقلب الماء نارا ابتداء لشدة تخالفهما ثم قد يعلم [illegible]
بان ينقلب اولا الهواء الى النار وعليه فقس انقلاب النار ماء وانقلاب الهواء ارضا وعكسه وانت خبير بان ما ذكره بعضهم من
كل واحد من الارض والنار الى الآخر بلا واسطة لاشتراكهما في اليبوسة والمشهور انه بواسطتين كالاول ان يقال ان
العنصرين متى ما كان الانقلاب بغير وسط وان كان بينهما عنصر بالمكان فبواسطة واحدة وان توسط بينهما اثنان فلا بد
من واسطتين وبهذا الطريق علم ان هيولى العناصر الاربعة واحدة مشتركة بينها وقابلة لجميع الصور العنصرية وانما تعدد الصور
المختلفة التي هي النارية والمائية والهوائية والارضية والكيفيات الاربع المتنافية باعراض لها من القرب والبعد بالنسبة الى الفلك
وكلما كان اقرب اليه كان اسخن والطف وكلما كان ابعد كان ابرد واكثف وقد تكلمنا على مثل هذا مرارا فلا نعيد اي يمكن
ان يقال ان اختصاص بعض من الهيولى المشتركة بالقرب وبعضها بالبعد يحتاج الى سبب خارجي فلا بد من الرجوع الى المختار
على ان الامر في تركب الاجسام من الهيولى والصورة ولا في الانقلاب بين العناصر وما ذكر من الاستدلال عليه يخطر في ابطالها اختلال
كثير المقصد العاشر زعموا ان هذه العناصر الاربعة هي الاركان التي يتركب منها المركبات ويثبتون ذلك في
التحليل تارة والتركيب اخرى فالاول انا اذا احللنا من اللبن اللبوي والانبيق فينفصل عنه اجزاء مائية واجزاء ارضية فدل ذلك على
انه من العنصرين كانا موجودين فيه مختلطين وعرفنا الهوائية والناري لما ذكر الحكيم ان في المركب اجزاء هوائية اذا انحل الاجزاء
والمائية مرتفعة والارضية متراكمة في الرطب غاية الامتزاج والارتباط وكان ما يحصل بالتذويب من العنصر جزء اذا ضم بعضها الى بعض
كالذي كان في المركب عند التركيب فيتحقق حينئذ المواقفة والاستقرار بينهما اي الاركان انما يكون الموجود في المركب محللا بالطبع بطلت
كل منها جزء الطبيعي وذلك لم يوجب التركيب في المركب وعدم بقائه فلا بد فيه من جامع يعدلها طبعا ولطفها ليوجد صورة مزاج
يستتبع صورة نوعية كما في التركيب وما سوى ذلك الجامع الذي يطبع ويثبت الالوان الشديدة التامة بالنار فلا بد من
وجود مائية قلت الوان لا تختلف تختلف بالتركيب ما دام النار الاسطقس من الوان بالعاصر الانوثية في الاجزاء الارضية المجاورة له
الى المجاور منها ما دام ذلك بجواز الدائم لا بد له من سبب فلم لا يجوز ان يكون ذلك السبب الاجتماع في حال بقاء المركب وانتقاله
من التركيب ابتداء الى ما لا وسط بينها ولا كذلك في الجوهر النارية وحرارة الطابخة الموجودة في المزاج المتسبب للصورة النوعية
الى فقط المركب فان اختلاط الرطب باليابس بعض احتماء كاف في التركيب فلا حاجة الى جامع آخر وقد يقال الهواء حار مجاور الى كره
منضم ووجود الاجزاء الهوائية في المركب مما لم يتحقق ادعوا ان يكون تحليل اجزاء المركب في تحليلا فيما بينها وكون تلك الاجزاء
الباقية بعد التحليل ماء وترابا ما لحقيقته غير معلوم لجواز ان يكون التماسك في الصورة المحسوسة دون الحقيقة وهو ما طريق
المركبات يكون من اجتماع الماء والارض النباتات ذلك طرح ولا ينبه على التناسب بعد بين التحلل منه اجزاء ومن ان ينحل جاهدا ولو
فقد اراد وكلم يكن على ما سبق فيه التربة كما اذا القينا البذرة في موضع لا يصل اليه الهواء والنور والشمس لا يكون منها شيء
فانه يفسد ولا ينبت فاذا ذكرنا ان النبات يتركب من الاربعة ومن النبات يحصل بعض الحيوان لانه غذاؤه ومنه يحصل الباقي
لانه متولد من المني المتكون من الدم المتكون من الغذاء الذي هو سائر الحيوان وكذا الحاصل منها بعض الحيوان الذي غذاؤه
منها كالجوارح فالكل اي جميع المركبات سوى المعادن فانها في حكم النبات بالراي راجع الى الحاصل من العناصر الاربعة وانتم

تعلم ان ذلك الذي استدلوا به على تكون النبات من اجتماع هذه الاربعة استدلال بالدوران فانه لا يفيد العلية
حتى يعلم ان اجتماعها سبب لتكونه منها فلم لا يجوز ان يكون تكونه في حال اجتماعها لا منها بل بخلق الله تعالى اياه من العدم
بالكلية اجراء لعادته تعالى المقصد الحادي عشر طبقات العناصر سبع اعلاها الطبقة النارية الصرفة ومجاورها
لما تحت مقعر فلك القمر وتحتها اي تحت الاعلى المذكور طبقة نارية مخلوطة من النار الصرفة والاجزاء الهوائية كالماء بينها الاخرى
في هذه الطبقة الادخنة المرتفعة ويتكون فيها الكواكب ذوات الاذناب والنيازك وما يشبهها ثم الطبقة الزمهريرية
وهي الهواء الصرف الذي يرد مجاورة الارض والماء ولم يصل اليه اثر انعكاس الاشعة والمشهور ان هذه الطبقة
منشأ السحب والرعد والبرق والصواعق على الكون سواء امرها ثم الطبقة البخارية وهي الهوائية المخلوطة من المائية
ثم الطبقة الترابية وسويا فيه ارضية وهوائية ثم الطبقة الطينية هي ارضية ومائية ثم الطبقة الارضية الصرفة
في ما حول المركز ولم يعدوا الماء طبقة على حدة لانه مع الارض كرة واحدة ومن طبقات العناصر افعال المختلطة كائنة
في الاستقصاء عنها القسم الرابع في المركبات التي لها مزاج وهي الاكثر من المركبات
لان ما لا مزاج له منها قليل بالقياس الى ما له مزاج وسوى هذا الاكثر ينقسم الى ما لا نفس له اصلا او حيوانية
والى ما لا نفس له وهو المعدنيات وفيه فصول الفصل الاول في المزاج وفيه مقاصد
اي مقصدان الاول قالوا الصورة الجرمية اي الصورة الجاذبة للجسم التي هي مبدأ الآثار وهي الصورة النوعية
يفعل اولا بمادتها التي حلت فيها ثم في ما يجاورها كالصورة النارية تسخن اولا مادتها ثم ما يجاورها وكذا الحال في
سائر الكيفيات وباقي العناصر فلا بد من شرط للتفاعل الواقع بين الاجسام الاخرى ان الفاعل لا يحتاج الا الى وضع
مخصوص وقد يعبر عنه بالتماس والمجاورة الملاقاة اذ التماس الجسمي والتمام في ذلك التفاعل كامل
بحد المجاورة بان يكون التفاعل الذي كان بالمماسة التي هي غاية المجاورة والمماسة انما تكون بالسطح ولا شك في انه كلما كان
السطح اكثر كانت المماسة اتم وذلك اي تكثر السطوح انما يتحقق بتصغير الاجزاء واذا تصغرت صورها الكيفية العناصر
المختلفة الكيفية التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اذا تصغرت اجزاؤها جدا او اختلطت اختلاطا تاما حتى حصل
التماس الكامل بين اجزائها فعل صورة كل منها في مادة الآخر فكسر سورة كيفيته المضادة لكيفيتها حتى يعطي العنصر البارد
يفعل صورته في مادة العنصر الحار فيكسر حرارته وتكسر الكيفية التي هي الحرارة الى حد ذلك فان تحصل كيفية حرا والسير في
الكيفية الحاصلة بتحلل الاجزاء بالنسبة الى الحار وسخونة بالنسبة الى البارد فانها كيفية متوسطة بينهما اي بين الحرارة والبرودة
العرفة قاد الفعل ايضا يفعل ما عداه من الاخرى وكذلك يفعل العنصر الحار بصورته في مادة العنصر البارد فيحصل له ردها
ما كان له وزان اذا اشتد الاختلاط والتماس حتى تصغر جميع الاجزاء من العنصر الحار والبارد كيفية متشابهة متوسطة
في جميع اجزاء المركب وهذا كله انما يتم اذا قيل ان النفس لا الفعل اعني الدرجة التي هي غاية الحر وغاية البرد اي من اعم من تلك الطبقة
وحصول التماس بينها اي بين الاجزاء المتصغرة ان يكون لجزء العنصر البارد مواقع في الكيفية لاجزاء العنصر الحار
بلا انفكاك وتمانع الواقع في الكون النادر في بعض الاجزاء بحيث يمتنع حالات للاحاطة ولم يحس منها بكيفية متوسطة

وان كان كل واحد منها باقيا على صرافته كما يقوله اصحاب الخليط ودس على ذلك حال الاجزاء الرطبة واليابسة اذا اشتد
الطبخ كيفية واحدة متوسطة تتوسط الكيفيات الاربع تلك الكيفية المتشابهة تسمى مزاجا وما قيل في ذلك الاجتماع الموارد
لا الكيفية المذكورة تسمى امتزاجا واختلاطا لا مزاجا لحد المزاج بانه على الفرض بانه كيفية متشابهة تحصل من تفاعل عناصر متضادة
الاجزاء المتماسة بحيث يكسر صورة كل منها سورة كيفية الاخر قال الامام الرازي لا شبهة في ان الشيء لما وصفناه كونه متشابها
لنعرف وانا قلنا للكيفية المزاجية انها متشابهة لان كل جزء من اجزاء المركب يساوي كيفيته على الاخر فتكون الكيفية العامة بجملة
القائمة بالاجزاء الا ان تلك الكيفيات القائمة بتلك الاجزاء متساوية في النوع وبهذا المعنى تشابهها وقال ايضا الكاسر ليس هو الكيفية
لان انكسار الكيفيتين المتضادتين اما على التعاقب فان يحصل الانكساران معا والعقل واجبة لحصول مع العقل لزم ان يكون
الكيفيتان الكاسرتان موجودتين على صرافتهما عند حصول انكسارهما وهو محال وان كان انكسار احدهما متقدما على الاخر
لزم ان يعود المكسور المغلوب كاسرا غالبا وهو ايضا باطل وجب ان يكون الكاسر من الصور التي هي مبادي الكيفيات واما المنكسر
فليس ايضا الصورة لان الصورة الواحدة بالذات لا تعرض لها الاشتداد والنقص بل من العوارض لمحالها فالانكسار عبارة عن
هذه الكيفيات الصرفة في تلك البسائط والاشكال اعلى عليها فالحق ... اربع القول الاول ان التفاعل بين الاجسام لا يكون
الا بالمماسة بل يكون بلا مماسة كما يؤثر الشمس فيما يقابلها من الارض بالتسخين والاضاءة والمماس منها مع انها لا تؤثر في الاجسام
القريبة منها المتوسط بينها والمبصر ليس الباصرة قطعا مع انه يؤثر فيها ولا يؤثر فيما بينهما فكيف يجزم بان الفعل والانفعال
من الاجسام لا يوجدان الا بالملاقاة والمماسة لا يقال الذي يؤثر في المقابل بلا مجاورة ومماسة هو فقط صورة النفس لا التفاعل
او الفعل من جانب واحد فقط لان الشمس وان اثار الارض بتسخينه وضوءه لكنها لم يؤثر في الشمس اصلا وكذا المرئي لم يؤثر في العين
ولم يؤثر هي فيه قطعا لانا نقول الغرض مما ذكرناه ان الفاعل في الفعل ربما فاعل غير ملاقاة كما مر جانب واحد وان ما ذكرناه
يتبين هذا القدر وهو يكفينا وفي المباحث المشرقية الصواب ان يتركوا ههنا الاحتجاج ويعولوا على ... فصل الكلام
انا وقع في اجزاء الممتزج هو محال لملاقاة ... بعضها لا يؤثر في بعض وكل ... عنه الا بالملاقاة والتماس فلا يحكم
ان عالم [illegible] العناصر ... ذلك ... والتماس بينها
بلا اتفاق ... الوجه الثالث ... قلنا انه ... تكون الاجسام
[illegible] ... فلا يكون لها صور سوى ...
الكيفيات المتضادة ... الحرارة والبرودة تشتد وتضعف ... الصور
فان كون ... الاشتداد والضعف ... الاجسام صورها ... الحرارة والبرودة
مخالفة بالنوع ... الاولى
هو انه الوجه الخامس ... الكيفية ... الصورة
تتغير ... بواسطة الكيفية ... الصورة النارية ... بل بواسطة
حرارتها فلكون الكيفية شرطا في ... الكيفية الكاسرة مع المادة ... لان الانكسار ... ان يكون



ان يكونا متساويتين او لا فعلى الاول ... غالبا كان ... والشرط ... مع المشروط فوجد الكيفيتان الصرفتان
مع الانكسار ... وجود ... مع الانكسار ... الاعتبار ... الكيفية ... لانا نقول الانكسار ... لا في
نفس ذاتها بل في كيفيتها الوجه الرابع لا نسلم ... البارد ... الحار ... ومن المحال ان ... صورة
الحرارة وكسر البرودة ... الكاسر ... في الكيفية ... فان ...
الى ... الصورة ... المتوسط ... العناصر ... الفعال والفعل ...
الاثر ... الطرف ... فان ... مع امتناع اجتماعهما
ومع ... الصورة ... الحرارة العارضة ... البارد ... بالذات فان ...
مراتبها ... الكيفيات ... الاثار الراجع على ... الصدر
عائد الى ... على الاعداد ... المختار ... يخيل
... الصورة او الكيفية ... المزاج ... صورة
... صورة متوسطة بين ان العناصر ... صورها ...
صورة المخصوصة ... صورة واحدة ... الصورة المتوسطة ...
بل ... صورة نوعية ... الصورة ... الصورة ... النوعية ... القولين ... الجمهور
... المزاج ... المذكور ... صور البسائط ... المركبات ... يرد عليه ... وكون
المزاج لانا ... الممتزج ... الفرع والاصل ... اختلاف ...
المركب ... الاستعداد ... الاجزاء ... القطع ... الى
... اجزاء المركب مختلفة في استعداد القطع ... فلو كان ... ان
... اختلاف الاستعداد ... لان ... اختلاف اللوازم ... الاختلاف
الملزومات ... وجود صور البسائط ... الاجزاء ...
لا ... فان ... في المركبات ... في حرارتها والضوء
... جميع اجزاء ... المركب ... قطعة النار العرضية
... الكيفية المتوسطة ... فلا تكون ... المزاج ... صورة النوعية
التي ... المزاج ... حصول ... الصورة النوعية بل لابد
مع ... الشبه ... البسائط ... صورا ... يكون ...
... صور ... الصورة
... وقد ... البسائط الى العناصر
الاول ... الخليط ... المركبات ... بالفعل ... اجزاءها ... والافلاك ... العالم

بالخليط يريم انه الاجسام اجزاء على طبيعة اللحم واجزاء على طبيعة العظم واجزاء على طبيعة اللون وهكذا وهي ممتزجة مختلطة جدا
فاذا اجتمع اجزاء كثيرة متجانسة احس بها على تلك الطبيعة فليس هناك تغير في الطبيعة فكذا لا تغير في الكيفيات فلما اذا احتج
لم يستحل الى كيفية بل كان فيه اجزاء بارزة كامنة فبرزت بملاقاة النار وذهب جماعة الى ان الاجزاء النارية لم يكن كامنة بل نفذت
اليه من خارج فهولاء اصحاب الفشو والنفوذ والاولون اصحاب الكمون والبروز وكلاهما ينكران الاستحالة والكون والقول
بالمزاج مبني على القول بهما اما على الاول فلان حصول المزاج يتأتى بالاركان كما عرفت واما على الثاني فلان النار لا يحيط بعض
الاثير بل يكون بينهما المقصد الثاني في اقسام المزاج قد علمت ان الكيفيات التي يمكن بها الفعل والانفعال اربع الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة وهذه الاربعة تسمى بالكيفيات الاول لان لكل واحد من البسائط العنصرية الاربع اثنين منها كل
وهي متضادة في كل اثنين متضادين منها كما مر وانما هي عند الامتزاج فالمتضاد منها اي من الكيفيات الاربع الحاصلة
في المركب ان كانت متساوية بحسب تحكم عليها متساوية في انفسها من الشدة والضعف حتى حصل منها كيفية عديمة الميل الى الطرفين المتضادين
فكونه متساويا او الوسط منها فهو المعتدل الحقيقي فيعتبر فيه تساوي البسائط كما وكيفا وذلك لان امتناع وجوده كما ذهب اليه
مبني على ان ما وجد من البسائط ولا بد فيه من تساوي كميتها لان الغالب الكم يشبه ان يكون غالبا في الكيف والكم صغرا وصغرا كما في ذلك
التساوي لان الميل ... ليختلف باختلاف الكيفيات مع الاتحاد في الحجم كما في الغلي ... النار والبرد ... في ... سبب
الكثافة والثقل اللازمين من التزيد ... الاول ... باعتبار تساوي الكيفيات وحدها في قوتها وضعفها
لان ذلك هو الموجب لتوسط الكيفية الحادثة ... في الوسط منها قالوا وانه لا يوجد في الخارج اذ اجزاؤه متساوية الميل
للاحياز فما متساوية فلا يغلب بعضها بعضا ... الاجتماع لا امتناع ان يغلب بعض الا ... ويغلب بعضها او منها فطبعا
داعيا الى الافتراق ... الى احيازها الطبيعية ... فيحصل الافتراق ... النفعل والانفعال فانه ... يستدعي
من ... معتدلا بها لانه ... عنها ... الافتراق الذي ... على حركة ... لكل ...
فلا يحصل بينها امتزاج لتوقفه على حصول الحركة وحدوثه عند انقطاعها ... ما يمنع الاجزاء ... الاسباب الخارجة
بحيث يكون ... الى ... السفل وبالعكس ... وبقاء الاجزاء ... الارض ... العلو
فيمانع الاجزاء ويتقاوم لتساوي قواها في الميول ويبقى مجتمعة ... المزاج ... ذلك المعتدل ولا كم
... الا ... بعضها على بعض ... الامتناع فلا ... ذلك الاجتماع عن ...
في علم ... ثم قالوا ... معتدل ... الاجزاء في الكم ومن الكيفيات ... النفي ...
به ... وان ... العالية الاثنية ... والبروج العالية الاربعة ... هو المعتدل ...
وليس ... التعادل الذي هو التساوي ... العدالة ... المعرج ... العناصر ...
والاول ... علية ... لا يمنع ... المعتدل ... الطبي ... قسم ... اقسام
فالمعتدل لانه ... اربعة النوع والصنف والشخص والعضو و... الاربعة ... الداخل
او ... الخارجة ... الخاصة ... المزاج ... على ...

لا يتعداه والا لكان جميع افراد النوع الواحد كالانسان مثلا متوافقة في المزاج ... بالعرض ... كما
الحرارة والبرودة ... والرطوبة واليبوسة ... افراط وتفريط ... خرج عنه ... ذلك النوع فهو المعتدل النوعي
او ... بالنسبة الى الانواع الخارجة عنه فالمزاج الحاصل للبدن ... الانسان ... اللائق به ... دون
مزاج ... وذلك لان ... الاطلوة ... حتى اذا ... الامزجة ... الكل
نوع ايضا مزاج واقع فيما بين ... الوسط فيما بين ... المزاج ... النوعي ... الامزجة
الواقعة ... العرض ... بمعنى ... المختص ... الاعتدال النوعي
بالنسبة الى ما يدخل فيه من صنف او شخص ... الاعتدال النوعي ... الخارج ... النوع ... وجوده ويكون حاصلا
لكل فرد من افراده ... الداخل ... النوع ... وجوده ... ولا يكون الا اعتدال
شخص من اعدل صنف ... النوع ... حاصلا له ... اعدل حالاته ... الاعتدال
النوعي ... الثلاثة الباقية فالاعتدال الصنفي بالنسبة الى الخارج هو الذي يكون لاعدل الصنف ... نوع منتسبا الى الترجمة
سائر اصناف ... النوع ... الصنف ...
الى الداخل ... الواقع ... الوسط ... الواقعة ... الصنف ... يكون
حال ... اعدل حالاته سواء كان هو الصنف اعدل الاصناف
اولا والاعتدال الشخصي بالنسبة الى الخارج هو الذي ... الشخص ... موجودا وهو اللائق به منتسبا الى امزجة
الاشخاص ... الصنف ... بالنسبة الى الداخل هو الذي يكون ... الشخص على
اعدل حالاته والاعتدال العضوي منتسبا الى الخارج ... العضو وهو اللائق به دون امزجة سائر
الاعضاء ... الشخصي ... الداخل هو الذي ينبغي للعضو ...
على ... والاكل ... ولهذا ... فانه ... البسيط
وسواء ... حارة او باردة ورطبة او يابسة ... وهو ... اربعة
حار رطب وحار يابس وبارد رطب وبارد يابس ... والرطب ... المركب
... الكيفيات ... المتضادين ... لما
ان ... اجزاء حارة ... باردة ... حارة و... باردة ... واحد
... الرطب واليابسة ... الاعتبار ... بسيطا
... التوسط ... المتضادين ... الطرفين ... كان
الكيفية ... الحرارة ... البرودة ... الاعتدال
... الرطوبة واليبوسة ... الاجزاء ... على النسبة ...
الاجزاء الحارة ... الباردة ... الاعتدال ... النسبة ... الاجزاء الحارة اذا كانت

عشرة والبارد خمسة كان المركب معتدلا وكذا اذا كان الحار عشرين والبارد عشرة الى غير ذلك من الاعداد التي توجد فيها
هذه النسبة وما قيل من ان الاعتدال هو الذي وجد على قسط الذي يجب له من العناصر بحسب كمياتها وكيفياتها فمعناه رعاية النسبة بين
كمياتها في العدد وكيفياتها في القوة والضعف وح يبطل ما توهم الكاتبي من ان المراد من الاعتدال الحقيقي الا تحقق ثابتة
ثم انه اورد على نفسه انه لا يجوز اذا قيس الى الاعتدال الحقيقي الخارج من الغاية وهو اصناف لان الحقيقي عنده هو تساوي
الكل في الكيفيات مطلقا ويوجد في الخارج عنه الكيفية وحدها وهو ما كان فيه احد الكيفيات وحدها او وجهها
معا لعموم ادائه الى الاعتدال الحقيقي باعتبار التساوي في الكيفيات فقط الخمر يقابل بانه انما يقتضي انفقوا
على ان اعدل الانواع انما كان لتاويه بالمزاج الى الاعتدال الحقيقي نوع الانسان لان النفس الانسانية اشرف فلا
تخلو اما ضد المبدا بل يحسب استعدادات القوابل واستعداد الانسان يحسب مزاجا شديدا فيكون الى الاعتدال
اقرب واختلفوا في اعدل الاصناف من نوع الانسان فقال ابن سينا اعدل الاصناف سكان خط الاستواء لتشابه
احوالهم في الحر والبرد وذلك لتساوي الليل والنهار ابدا فينكسر كل واحد من الكيفيتين الحادثتين منهما بالاخرى ولان
الشمس لا تلبث على سمت رؤسهم كثيرا بل تزول حال الحصار على احدى الجهتين الى الاخرى وهناك حركتها في الميل عن المعدل اسرع
ما يكون فلا يشتد حرارة صيفهم ولا يبعد الشمس عن سمت رؤسهم لابعد الميل الكلي فلا يكون برد شتائهم ايضا شديدا فيكون
مزاجهم اقرب الى الاعتدال الحقيقي والمعترض هناك اسباب ارضية مضادة كالجبال والبحار وقال الامام الرازي سكان
الاقليم الرابع لانا نرى اهلها احسن الوانا واطول قدودا واجود اذهانا واكرم اخلاقا وكل ذلك يكون من الكمالات
البدنية والنفسية التابعة للمزاج واعتداله فيكون مزاجهم اعدل قلنا ما ذكره تابع للاعتدال العرضي دون الاعتدال الطولي لا الاعتدال
الحقيقي الذي كلامنا فيه ولعل الجواب ليس لان مزاج الانسان اقرب الى الاعتدال الحقيقي فاذا كان مزاجه معتدلا بحيث انوار
لا يسع المزاج الانساني كان اقرب اليه واعدل الامكان ثم قال الامام انا نرى بلادا اعرضها بقدر الميل الكلي من يكون صيفهم
كشتاء خط الاستواء في بعد الشمس عن سمت الرأس ثم صيفهم حار جدا فلذا اشتد حط الاستواء اقوى وعلى هذا فان
طلوع الشمس على رؤسهم ويشتد حرها فيكون مزاجهم مائلا الى الحرارة ويدل على شدة سواد الوان اهل الربع فالحبشة وسكان
جنوب وشمالهم والحرارة الشديدة ولكن هذه مما يتعلق بالبلاد فقد ينقطع الهارية ولكن الشمس فوق افقهم كثيرا وقد يكون
بواسطة اوضاع واحوال ارضية فانها تؤثر في الصحة والتبريد باختلاف الارض في العمق من الارض وغيرها من الربع لانعكاس
الاشعة وقلة هبوب الرياح فيه بخلاف المرتفعة التي تكثر في البلد فقد ينعكس شعاع الشمس كما اذا كان في الموضع
او في احدهما في الشمال والجنوب او يتعذر اكانه جانب المشرق وقد ينعكس بحسب الريح وقد يسخن بحسب المكان الحار
والبرد كالثلج فان مجاورته يرطب فتطاع ثم فيحصل الحر بسبب انعكاس الشمس منه وقد يبرد اذا كان
شماليا او مكشوفا للشمال منه يبرد البرد الدائم الهبوب كالسحر والكرم والراحة ويحصل العفونة والرطوبة فيحفظ الحر والبرد
الحاصل من الرياح والشمال يبرد لمروره على مياه ذائبة فيها ثلوج ومياه متخلخلة ويحفظ بسبب انها ساكنة اذا لا تمر
بالماء لان اكثر البحور في جانب الجنوب ولا عكس للرياح الاخرى الكثيرة والجنوب يسخن ويرطب بالعكس وهو القبول والدبور

والدبور من بين السادس مجاورة كالآجام وكالابحار والمنافذ وغيرها من الحوادث التي توجد في الهواء
ناشئا بسببها التابع للاوضاع الواقعة كطالع الشمعة من اجتماع الكواكب فيه بعض نحوستها او سعودها وكالشعاع
الحادث في كل وقت بالقياس الى تلك البقعة بمرور بعض الكواكب بحيث راسها وذكر في كليات القانون
ان من التغيرات التابعة للامور السماوية مثل ان يجتمع كثير من الدراري في جزو وبعد من الفلك او قربه
اوج الشمس فيوجب ذلك افراط التسخين فيما يسامته من الرؤس او يقرب منه فلان الذي ذكرناه
محتملا بطل الاستدلال بجواز ان يكون الحر في صيف تلك البلاد لبعض هذه الاسباب لا بقرب الشمس من رؤسهم
فلا يلزم ان يكون في شتاء خط الاستواء ما يشتد في حرارة اذ كان ذلك خارجا عن الاسباب المذكورة ثم مع الاقاويل مناسبة
العقل ان يوجب في بعض المواضع التي انسب من خط الاستواء وابعد من الاقليم الرابع نحو بعض هذه الامور التي اوضاع
بعض الارضية اما مشرفة او مركبة وسواء مع حرارتها ضعيفا سواء اعدل من الاقليمين اي من مزاجي سكان الاستواء والرابع
ولما ذكر اعدل الانواع واعدل الاصناف في شارد الى اعدل الاشخاص واعدل الاعضاء بقوله وتوقف
انت على مقياس اعدل الاصناف ان اعدل الاشخاص في النوع اعدل شخص من اعدل الصنف واما اعدل
الاعضاء في النوع عندهم الجلد سيما الجلد الذي للانملة سيما الذي للسبابة ولذلك يحكم الطبيب بلمسها وخلق الالة
طبعا اللمس بين الملموسات والحاكم ينبغي ان يكون متوسطا ولا يميل الى الطرفين ليحكم بالعدل ولا
عن الطرفين ان يتبين ذلك الذي ذكره من حال الجلد غير حقيقي اولا وتوقفه عليه وصدق الحكم
انقطاع واعلم ان كلا من الامزجة الثمانية الخارجة عن الاعتدال قد يكون مادتها بان يغلب على البدن خلط
يغلب عليه كيفية يخرج عن الاعتدال الذي هو صفة الى تلك الكيفية كان يغلب مثلا عليه البلغم
فيخرج الى البرد وقد يكون ساذجا ان يخرج عن الاعتدال لا لاجل ورود خلط فيه بل باسباب
خارجية او جهتها ذلك كالمبرد بالثلج والمسخن بالشمس وقد يكون كل والعضو منها صلبا او طليا ليصلح البدن لا
عليه وعرض عارض لها بعد اعتدالها في جبلتها الفصل الثاني فيما اقتضى له من المركبات
المراجعة وهي المعادن وتنقسم الى منطرقة اي قابلة للطرق بحيث لا ينكسر ولا ينصرف بل
يلين وينبسط الى جهاتها ينبسط والى غير منطرقة اي لا تقبل ذلك القسم الاول المنطرقة وهي الاجساد
السبعة الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس والخارصيني والمتكون من
اختلاط الزيبق والكبريت المتكون من الابخرة والادخنة فان الزيبق لجاذبيته اي جاذبية صافية
من اخلاطها وخاثرية كثيفة لطيفة مخالطة شديدة بحيث لا يحصل منه سطح الا وتغشاه من
اليبوسة شيء فلذلك لا يعلق باليد ولا ينحصر انحصارا شديدا بشكل ما يحويه ومثاله قطرات الماء الواقعة
على تراب وغبار في غاية اللطافة فانه يحيط بالقطرة في سطح تراب حاجز فيما كالغلاف له بحيث يبقى القطرة
على شكلها في وجه التراب واذا التقى قطرتان منها فربما ينخرق الغلافان ويصير الماءان في غلاف واحد

الزيبق لصفائه المائية وبياض الارضية ومخالطة العوائه والكبريت دهانية بخرتها الحرارة عن اشتدادها والحتى حصل منهما
دهنيته ثم انعقدت بالبرد وتختلف انواع السبع باختلافهما على مزاج معتدل لكن الاختلاف فيهما ان كانا صافيين وتم الطبخ
اى انطباخ الزيبق بالكبريت فان كان الكبريت مع صفائه ونقائه ابيض فالحاصل الفضة وان كان احمر وفيه قوة
صباغة لطيفة غير محرقة قوى الحاصل الذهب وان كانا صافيين في الكبريت الاحمر قوة صباغة لكن عرض البرد قبل تمام
الطبخ فهو الخارصيني كانه فج وان لم يبلغ تمام النضج وان الزيبق صافيا والكبريت رديا فهو النحاس وان كانا
الزيبق النقي والكبريت الردي غير حسن المخالطة فالرصاص وان كانا معا رديين فان قوى التركيب منهما فالاسرب والحديد
والا اي ان لم يقوا التركيب تام فهو الاسرب وهو الرصاص الاسود وانه خرجان القلعي عن الرصاص اذ ان يكون صافيين
مع بياض الكبريت صافيا والزيبق رديا وبالعكس ويكون الكبريت فالى حد ما الصالات العقلية وانما المكون اى تكون الاجساد
منهما على هذا الوجه سبيل الظن للا التقل ما هو الاحدس والتخمين امارات ضعيفة مثل قولهم ما يدل على ان الزيبق عنصر المنطرقات
انها عند الذوب تشبه الزيبق اما الرصاص فظاهر واما غيره فلانه يحصل له وبه يبقى جرمه وما يدل عليه ايضا ان الزيبق يعلق بهذه الاجساد
وانه يمكن ان يعقد الى الكبريت حتى يكون مثل الرصاص فانه صح الاكثر يعقدون الزيبق بالكباريت انعقادات تحقيق معتصر
لم يطن لمن الاسود الطبيعي مخالفة للاحوال الصناعية ان يسلم يكون ما شبهنا دائم على هذه الوجه فكيف يحصل او منها على هذا
الوجه مع انه لم يقم على امتناعه دليل كيف والمهملين بالكيمياء لم يجد الاجساد السبعة والارواح التي بعد العقوبة والدبغ الصعبة
نعم انهم يعتمدون على اختلاط الكبريت والزيبق والخاصية بالتعادل المختار فيها حالات على شيء مما ذكرت كامرار الغير
السابع غير المنطرق من المعادن ما عدم انطراقها اما للصلابة وطب الرطوبة كالزيبق والا واما تحلل الرطوبات كالاملاح والزاج
اولا مع كالطلق الزرنيخ وفي المباحث المشرقية ان الاجسام المعدنية اما قوية التركيب او اما ان يكون منطرقا وهو الاجساد
السبع او غير منطرق اما لغاية رطوبته كالزيبق او لغاية يبوسته كالياقوت فيظلان واما ضعيفة التركيب فاما ان يحلل الرطوبة وهو
الذي يكون ملحي الجوهر كالزاج والنوشادر والشب والقلقند وهو الذي يكون التركيب كالكبريت والزرنيخ وهو ايضا الاجساد
السبع مشاركة لها اجسام ذائبة صابرة منطرقة كالداس عن بلغ الاكلان والاحجار التي لانتروب الصابرة لا ينروب فيجري
كالشمع والقير والنطرق مما ليس بمنطرق كالزجاج والمينا فان قبل الجوهر لا يذوب وان كان يلين قلنا فلا يكون ان بالحيلة
وعدوا الدهب عن اجواره بالصوت والقزدير والفضة بالبياض والقرابة العطش بما سوى الذهب

الفصل الثالث

في المركبات التي لها نفس وفيه مقدمة وثلثة اقسام المقدمة في تعريف النفس وهي اى التعريف الاول النفس الانسانية في كمال اول
لجسم طبيعي آلي من حيث يغتذي وينمو والكمال جنس ما والمحدود وغيره لا نعان عام بالنوع الاولى والكمال في صفاته
كالبياض فانه كمال للجسم الابيض والكمال صورة يسمى كمالا ثانيا وما والخرج عن حد الكمالات الثانية التي هي من خصائص النوع
في نفسه كالنوع الكمال الاول الحاصل للنوع من العلم والقدرة وغيرها من الصفات المتفرعة على فصل الانواع في ذواتها وكجسم
خرج عنه كمال المجردات يعني بها الطبيعي خرج الجسم الصناعي اى خرج صور الاجسام الصناعية كالسرير والكرسي فان صورها
لا تتم بفعل ويلائى خرج العناصر صورها اذ لا تصدر عنها افعالها بواسطة الآلات وكذلك الصور المعدنية فلفظ المحمول رفع

على انه صفة للكمال اول اى كمال ذو الة ويجوز خرج على انه صفة لجسم اى جسم يشتمل على الالة وهذا اظهر وفي المعدودين فليس المراد بالالة الكمال
للجسم ذا اجزاء متخالفة فقط بدون ان يكون نصا ذاقوى مختلفة كالعلاقة والتامة عن جسما فان الالة النفس الذات هو القوى وهو مطلقا الا
وهم من قيل طبيعي صفة للكمال احترازا عن الكمال الصناعي فان الكمال الاول قد يكون صناعيا فحصل بصنع الانسان كما في السرير والصندوق
وقد يكون طبيعيا لا مدخل لصنع فيه قال الامام الرازي وقد جعل بعض الناس الطبيعي صفة للكمال الاول هكذا النفس كمال اول
لجسم آلي وزعم ان الكمال الاول قد يكون طبيعيا كالقوى التي هي مبادي الاثار وقد لا يكون كالشكل الصناعية وما يختص بجنس
كل لجسم الالي من كان جنسين يعني الى قوله من حيث يغتذي وينمو وهو ان النفس النباتية ليس كمالا اول الجسم المذكور مطلقا بل من حيثية
المذكورة فيخرج من حد كل كمال لا يتحقق من هذه الحيثية كالحس والحيوانية الانسانية الثانية النفس الحيوانية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة
يحس ويتحرك بالارادة الثالثة النفس الانسانية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من حيث يفعل الافعال المنسوبة بالراى وقوة الحدس
فيه من المحسوسات قطع عاما قدمنا اذا عرفنا كل واحدة من النفوس الثلاث على حدة واذا اريد تعريف النفس مطلقا اي بحيث
يتناول جميع ما ذكرنا قلنا النفس كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يغتذي وينمو ويحس ويتحرك بالارادة او يعقل الكليات
ويستنبط بالراى فانه هذا الترديد راجع الى اقسام المعرف ومتناول لها وانه الحقيقة فيه ان يحد المعنى بعبارات بالنسبة لكل الاقسام
مع وجازة في العبارة وقد يعبر عنها اى عن المعنى المذكور على سبيل الترديد بلازم واحد شامل لها وهو وجه حسن ذو وضوح فيقال
فعال النفس كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة فقيد الاول احتراز عن صور العناصر والمعادن فانها وان كانت كمالات اولية
لاجسام طبيعية لا انها غير آلية كما قرره بل احتراز النفوس الفلكية على راي من ذهب الى ان لكل فلك من الافلاك نفسا واما على راي من
ذهب الى ان النفوس للافلاك الكلية فقط والافلاك الجزئية كالخارج والتدوير بل لا آلات لها فلا حاجة الى القيد الاخير
فيخرج عن التعريف على المذهبين وذلك لان النفوس الفلكية وان كانت كمالات اولية لاجسام طبيعية آلية لكنها ليس يصدر عنها افعال
الحيوة بالقوة بل يصدر عنها ما يصدر بطريق على الوجوب كالكمالات اولية مثلا دائما على النفوس الحيوانية فان افعالها قد تكون
بالقوة اذ ليس الحيوانية التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة دائما بل قد يكون كل واحد من هذه الافعال فيه بالقوة وكذا
حال النفس الانسانية بالعكس الى تعقل الكليات والاستنباط بالراى وحال النفس النباتية بالعكس ايضا ما يصدر عنها فمعنى قوله
ذي حيوة ما يصدر عنه بعض افعال الحيوة ومعنى قوله بالقوة انه ذلك الصدور لا يكون بالفعل دائما وفسرها الامام الرازي بقوله اى
من شانه ان يحيى بالنمو ويبقى بالغذاء وربما يحيى بالاحساس والتحرك

تنبيهات

على فوائد يتحقق بها المراد في هذا المقام الاول
ان الناس لما راوا ان ما يصدر عنها الاثار العلوية على نهج واحد كما ذكرنا من الحس والحركة والتغذي والنمو وتوليد المثل وليس ذلك
الصدور عنها لجسميتها لاختلال الاجسام فيها فكثيرا منها يختلف كالاثار عن الاجسام الامر المذكور ثابتة في الجسم جزءا اى
مبدءا للاثار المذكورة اولئك الاجسام مغايرا لجسميتها ولست اعني المبادي الاجسام والاعاد الكلام فيها بل هي قوى متعلقة بالاجسام
وسموها كالنفس لها اعتبار انطلاقها اسما لحسبها كما انها من حيث هي مبدا للاثار المذكورة قوى وباعتبار ما الذي
يحلها صورة وبالقياس الى طبيعة الجنس التي بها تحصل وتكمل كمال وتنوع الى نوع النفس الكمال اولى من الصورة اذ في
اي الصورة هي المنطبعة الحالية في المادة والنفس الناطقة ليست كذلك لا انها مجردة ولا انطباعية واما اسم الصورة لا يجازا مع
حيث انها متعلقة بالبدن وتعوم به امكانها قبل وجودها الى ما هو في ذاتها كالبدن كما ان الملك كمال المدينة

باعتبار التدبير والتصرف وان لم يكن فيهما ولانه اى الكمال بمنزلة النوع وسواء النوع او بسيطا طبيعة الجنس لتحصيل هاربها
من الماهية التي هي الشيء المقصود اذا حاربها ولا شك ان وضع المنسوب الى ما هو اقرب الى الجنس مكانا اولى من وضع المنسوب الى ما ليس اى بماهيته
اقرب كذلك اى كيف لا يكون تعريفها بالكمال اولى ولكن تحتها النوع من غير عكس فاذا اخذ الكمال على النوع فقد دل ضمنا
على المادة بخلاف ما اذا اخذ الصورة على المادة اذ لا دلالة على النوع والكمال الاول اعم من الثانية وكذا التعريف بالكمال
اولى من القوة لانها الا الانفعال ولقوة الفعل ليس معنى واحدا يعم الفعل القوة يطلق بالاشتراك اللفظي على مفهوم قوة
الفعل وقوة الانفعال وللنفس قوة الادراك وهي انفعاله وقوة التحريك وهي فعله وليس اعتبار احدهما اولى من اعتبار الاخر
ولا يجوز اعتبارهما معا فيبقى ما تلف حد او لفظ الكمال فانه يتناولهما بمعنى واحد فلا يحمد وزهه ولان القوة اسم
لها اى للنفس من جهة الاثار وهو بعض جهاتها اى جهات العرف فهو رسم بجهة فقط والكمال اسم لها من حيث
يتم بها الحقيقة النوعية المنبعثة لاثارها فهو يجمع جهاتها ولا ريب ان تعريف الشيء بجميع جهاته اولى من تعريفه ببعضها المنسوب سرمع بحيثه
الى النفس بعض الاشياء كالانسان قد يسمى العين بانه يكون بحيث عن حالة فيكون اسما ولا اسم الفعل الا باعتبار تعلقها
به حتى اذا انقطع ذلك التعلق او قطع النظر عنها ولم اسم النفس الا باشتراك اللفظ بل الاسم الخاص بها حينئذ هو العقل
وقد يكون للشيء باعتبار ذاته وجوهره اسم وباعتبار تعلقه واضافته الى غيره اسم اخر فاذا اردنا ان نعرفه من الجهة الثانية
فلا بد ان ناخذ فيه المضاف اليه هي اى الامور المضاف اليها وان لم يكن ذاته لها اى للاشياء التي اردنا تعريفها في جوهرها
التي جانبه لها من جهة التسمية وتوضيح ما مر في المباحث المشرقية من ان الشيء قد يكون له في ذاته وجوهره اسم مخصوص وباعتبار
اضافته الى غيره اسم اخر كالعاقل والمعقول والاب والابن وقد لا يكون له اسم الا باعتبار اضافته الى غيره كالراس واليد
والجناح فمتى اردنا ان نعطيها حدودها من جهة اسمائها التي هي بحسب اضافتها الى الاشياء الخارجة عن جواهرها في حدودها
لانها ذاتيات لها من الجهة التي لها تلك الحدود [illegible] الذي ذكرته للنفس على الاطلاق لاسيما والنفوس
الفلكية لا افعالها ان لم يكن لا لالات كما هو المشهور فقد وجب التعريف بتغييره الا الى انه يكون الالات كما ذهب اليه
جمع فقد وجب عنه بعضهم في جميع ما فيه فالقوى على [illegible] وكذا الاسماء وانما اخذ المتشابه دما ذكرناه في النفس
الاولى طارقست انا اعطينا ما لم تخصص من حيث تحليطا افعالها والنفوس الفلكية ليست كذلك فان افعالها غير مختلفة بل
هي على نهج واحد والاختلافات لك يجمع فيها متسلسل الى [illegible] فكل واحد منها على وتيرة واحدة ولا يعلم
معان الهاء اى بها ولا النفوس الثلاثة اعنى النباتية والحيوانية والفلكية فاذا لو قلنا النفس [illegible] تكون مبدا الافعال التي
ما يصدر عنه فعل كان كل نوع كالطبيعة العنصرية والصورة المعدنية نقضا ولو شرطنا مع صدور الفعل القصد خرج
النفس النباتية ولو حذفنا الاكتفاء بصدور الفعل سقط طرد الحد واعتبار اختلاف الافعال خرج النفوس الفلكية
واعتبار القصد خرج النباتية فلم يحصل عندنا رسم صحيح يتناول النفوس الثلث فاطلاق النفس على النفوس الارضية
والسماوية ليس الا بحسب الاشتراك اللفظي هذا وقد صرح ابن سينا في النجاة بان كل ما يكون مبدا لصدور افاعيل
ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة فانا نسميه نفسا وهذا المعنى مشترك بين النفوس كلها لان ما يكون مبدا لافاعيل
موصوفة بما ذكر انما يكون مبدا لافاعيل مختلفة وهي النفس الارضية اعنى النباتية والحيوانية او يكون مبدا لافاعيل على وتيرة

واحدة لكن لا يكون عادمة للارادة بل واجدة لها وهو النفس الفلكية فقد علمنا رسما جامعا ولما بان بذلك القسم الاول اخذ
النفس النباتية [illegible] في ذكر النفوس اولا وبيان قواها لانها في مرتبة من الادنى الى الاعلى فقدم النفوس النباتية
وقواها تسمى طبيعية بناء على ان الطبيعة تطلق على ما يفعل بلا ارادة وهذه القوى يشترك فيها النباتات والحيوانات
كلها وهي اربعة مخدومة ولا ربع اخرى خادمة لها فيها اى من الاربع المخدومة اثنتان يحتاج اليها لبقاء الشخص وتكميله
ذاته وهي اى القوة المحتاج اليها لاجل الشخص الغاذية والنامية والعكس اللتين لاجل النوع [illegible] فاسمه الفعل
لا السنة فالغاذية التي لا بد منها في بقاء الشخص مدة حياته تشبه الغذاء بالمتغذى اى تحيله شبيها به وتلصقه كالجسم الذي
تغذوه بدلا لما تحلل عنه فتم فعلها بامور ثلثة الاول تحصيل الخلط الذي هو بالقوة الشبيه بالعضو وقد يختل
به عند عدم الغذاء او نقصه او ضعف الغاذية [illegible] وسواء الالتصاق [illegible] العضو وبعد [illegible] بالفعل
وقد يختل [illegible] كما في الاستسقاء اللحمي فان الغذاء فيه يتشبه بالعضو ولا يلصق بالبدن [illegible]
بعد الالصاق [illegible] فتنقص قوامه ولونه وقد يختل به كما في البرص والبهق وقد [illegible] اى توقف الغاذية
عن فعلها وضرورة الموت لفساد المزاج بان القوى الجسمانية متناهية الاثار كما تقدم وفي بعض النسخ وقد
وقفها بضرورة الموت وبان القوى الجسمانية متناهية يعنى ان ضرورة الموت [illegible] فقوتها انما كان
ضرورة لان الرطوبة الغريزية [illegible] وذلك لان الحرارة الغريزية والحرارة الخارجة [illegible]
والبدنية تتعاضدة في تحليلها حتى تحلل الكل [illegible] الرطوبة الغريزية [illegible] الحرارة الغريزية [illegible]
عند استيفاء [illegible] والموت والنامية التي لا بد منها في وصول الشخص الى كماله [illegible] الغذاء [illegible]
[illegible] في الاقطار [illegible] لتزيد [illegible] الاقطار [illegible] طبيعة [illegible] الشخص [illegible]
القوة التي غايتها النشوء [illegible] الشخص [illegible] فعلها لا كالورم فانه [illegible] الطبيعة [illegible]
فانه قد يكون [illegible] كالنشوء [illegible] وقد [illegible] مخصوص [illegible] في حكم [illegible]
الاعضاء الاصلية كالعظم [illegible] وذلك [illegible] النامية [illegible] اللحم [illegible] الاول
[illegible] فسا في نفوذ الغذاء [illegible] فلملا [illegible] نفوذ الغذاء الا ليكون
[illegible] الاعضاء فاذا [illegible] الاعضاء [illegible] التمدد فلم [illegible] نفوذ الغذاء فيها [illegible]
عن فعلها [illegible] والغاذية [illegible] النامية [illegible] فعلها [illegible] زاد
من الغذاء على بدل ما يتحلل فاذا [illegible] الغذاء [illegible] فلا يجد فعل النامية [illegible] في الاعضاء [illegible]
فان [illegible] الغذاء [illegible] اللحم وسائر الاعضاء [illegible] لا [illegible] افعالها [illegible]
اى من الاربع المخدومة اثنتان يحتاج اليها لبقاء النوع [illegible] كون [illegible] بتوسط الشخص
المولدة والمصورة فالمولدة تفصل من الغذاء [illegible] الاخر ما يصلح [illegible] لتكون [illegible] الذي [illegible]
منه [illegible] البدن كما ذهب ابوقراط [illegible] من جميع الاعضاء [illegible] العظم [illegible]
اللحم [illegible] مخالف للحكمة [illegible] الامتزاج لان [illegible] وعند ارسطو ان [illegible] القوى

لا تفارق الانثى فتكون النطفة المتولدة الذكر والانثى ونوع تفصل القوى لهما التى اكتسبت المراجحة لان اجزاءه
تنحل الغذا الازم حين جريها من كان يجب عضو عضو فتحصل للعصب من اجاحها وكذا للعظم والشريان وغيرها وذكر
من ينى مشابه الاجزاء ومشابها لامتزاج والمصورة وهى توجد المنى عند كونه فى الرحم كافة تعدد كل الاجزاء الى
الاحوال التى لم تصفيته والاستعداد التى فى المنى الصور والقوى والاشكال والمقادير التى بها يصير مثلا بالفعل
بعد ما كانت مثلا بالقوة وهاتان القوتان اعنى المولدة والمصورة تخدمهما الغاذية وهو ظاهر والنامية ايضا وذلك
بان تعظم الاعضاء وتوسع مجاريها حتى تقبل المنى الصالح للتوليد ولذلك لا يكون المنى الا بعد عظم الاعضاء وسعة
الاربع بعدها اربع اخرى جعلها خادمة للاربع السابقة كلها لانها تخدم الغاذية الخادم للنامية مع كونها خادمة
للباقية كاقتا الاول الجاذبة وهى التى تجذب ما يحتاج اليه من الغذاء وبدل على وجود ما وجد [illegible] الاول كما الغذاء من الفم
الى المعدة ليست بطبيعته والا لسهل كما اى جريها العلو بل كان يجب ان يتحرك الى السفل وصح لكونه يعملا والثابت
اذ قد تردد اى سيلها المستكمل الغذا الابلاغ ما و [illegible] الى العلو ولا الارادة اوالغذا فلا يشعر [illegible] فلا يتصور
منه ارادة والمام التعذر فاذ قد يتقلب الغذاء من الفم الى المعدة عند تشنج [illegible] بلا ارادة المتعدى [illegible]
تنعم لنقصه فيعطله الغذاء ويتخلط داخله حتى انه تكون قرينة فلا بد من قاسر وهو اما دافع من فوق بان تعال الحيوان
يدفعه باحتياج وتعطله بطلانه واما جاذب من تحته وهو ان تجذبه المعدة بقوة جاذبة فيها وهو المطلوب الوجه الثانى
انه متى بعدى الانسان عذاء بما وابعض شيئا حلوا واستعمل البوع صار قوام ما يخرج ما فيه الحلو وليس ذلك الا لجذب
المعدة لما في الحلوى قوة بواسطة محبتها اياه طبعا فاذا انما وال الانسان دواء مرا كربها فالمرى والمعدة يردانه
نقصه ولفظه ولا يرد رد انها لا تبصر ولما تدفع بالقى بلا احتياج الوجه الثالث [illegible] تصعد المعدة الى الغذاء
فى بعض الحيوان القصير المرى كالتمساح حتى تجرة عند الاغتذاء [illegible] لكونه واسعا وما ذلك الا لسوقها الى جذب
الغذاء فقد اتضح الوجه الثلاثة على ان للمعدة قوة جاذبة الوجه الرابع الرحم بعد انطباق فمها على فرج الذكر اجلا
عن القضيب تشتد شوقها الى المنى حتى تحس كانه يجذب الاحليل واخر صح يجذب الدم الى حاجتها وقد يسى بعضهم الرحم
حيوانا مشتاقا الى المنى فيثبت بهذا الوجه وجود جاذبة فى الرحم الوجه الخامس الدم يكون فى الكبد مخلوطا بالفضلات
الثلاث اعنى البلغم والصفراء والسوداء ثم تمازيل تلك الامور المختلطة ويتصف كل عضو نوع من الرطوبة يليق فلولا
ان فى كل عضو قوة جاذبة لتلك الرطوبة اللائقة به لامتنع ذلك التمايز وانصباب كل رطوبة الى عضو معين دائما الوجه
واضح حجة واضحة على وجود القوة الجاذبة فى جملة الاعضاء الثانية من الاربع الخادمة الماسكة وهى تمسك الغذاء الى ان
يتصرف به الفعل العضوى من الغادية اعنى صيرورته اى الغذاء التى يقتضى صيرورة الاعضاء جزءا بالفعل
من الاعضاء وفى كلام [illegible] الماسكة هى التى تمسك ما جذبته الجاذبة والماسكة الى القوام مهيا لتغيير الهاضمة
فيه الى المزاج صالح لان يصير جزءا العضو والمغتذى بالفعل قال الامام الرازى هذا الكلام نص فى ان القوة الهاضمة
غير القوة الغادية ويوهم انه جعل الغادية مخدوما من القوى الاربع التى منها الهاضمة [illegible] مشعولا اذا هذه
حادثة عضوية من الدم والماسكة ما سكه فللدم صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو كله بطلت صورة الصورة

وحدث صورة اخرى عضوية فهناك كون للصورة العضوية وفساد للصورة الدموية وانما يحصلان اذا كان هناك
من الطبع ما لاجله يبطل استعداد المادة للصورة الدموية ويشتد استعدادها للصورة العضوية الى ان يزول عنها
الاولى ويحدث فيها الاخرى ايضا حالتان احدهما سابقة وهى زوالها استعداد قبول الصورة العضوية والاخرى لاحقة وهى حصول
هذه الصورة فالحالة الاولى من فعل القوة الهاضمة والثانية من فعل القوة الغاذية وهذا معنى قوله وهى اى الهضم الذى هو فعل الهاضمة
استحالة تامة وانما هو تمام فعل الغاذية وابتداء حصول فعل الغاذية التى هى كون ما اعنى حصول الصورة العضوية ثم عرض
الامام اولا ما اشار اليه بقوله ويمكن ان يقال التحول ما مشابهة العضو هو القوة الموصلة اليه ويوم علاج فى كتاب
المشرقية ان القوة الهاضمة محركة للغذاء فى الكيف الى الصورة المشابهة لصورة العضو وكل ما حرك شيئا الى شى اخر فهو موصل
له اذ كمال الاخر فتكون الهاضمة للفعل قوة واحدة اما الصغرى فظاهر اذ لا معنى للهضم الا التحريك عن الصورة الغذائية
الى الصورة العضوية واما الكبرى فظاهر ايضا لانا ما حرك شيئا الى شى كان التوجه اليه غاية للتحريك لكونه غاية المقصود
الاصلى هو ما هو كذلك فقد اعترف ابن سينا بذلك حيث اصطلح ان من كل من تحرك سكونا فعال المحال ان تكون الواصل الى حد واحد
اليه بالعلم هو حركة موصلة محال ان يكون منه العلم على ان الرعم المستقر الاول ايضا كلامه وهو يعطى انه لما كان المحرك من
الصورة الدموية هو الهاضمة وجب ان تكون هى الموصلة للعضوية ايضا الهاضمة فى الغادية لا غيرها واعترض عليه ما ذكره الصم بقوله
كيف والمراد بالقوة هنا القوة التى لا تقتضى الصورة عليها والقيض لها هو واهب الصورة والقوة الهاضمة هى
المعدة بطونها ويتجهها الاستعدادات المختلفة بالقوة اى الشدة والضعف التى من جملتها ما يعقبه المادة تقتضيا الصورة
العضوية وكذلك القوة المعدة لقبول الاستعدادات مضمن من قبل اخرى فى الاعضاء لانه اذا تم الاعداد وكمل الاستعداد
فاضت الصورة ومن المعدة فلا فرق بين الهاضمة والغاذية ولذلك لم يذكر هاليوس فى كتبه العادية سوى من
الاربع الى سينا ما الخادم وقال ابن سينا بل المسيحى على ان الخادمة للغادية اربع وعد منها الاربعة منها والاطبا
ان تعالى وعد الهاضمة منها حيث قال فى باب القوى والافعال والارواح من كتاب الملك الغادية اربع الخادم والماسكة والهاضمة
وهى التى تعد الغذا ويجعله شبيها بالعضو المغتذى والرابعة الدافعة فاعلم ان الغذاء مركب من جوهرين احدهما
صالح لان يشبه بالمغتدى والثانى غير صالح له وان الهاضمة لا تعد الغذا الصالح للتشبيه على ما بعد الغضل الذى لا يصلح
للتشبيه منه اى من الغذاء للدفع من رقيق الغليظ حتى يندفع ويغلظ الرقيق فانه قد يشرب جرم العضو لرقة فلا يندفع
لكل الاجزاء المسربة فيه فاذا تغلظ يتشرب العضو واندفع بالكلية وتعطيه اللزوجة فانه يلصق بالعضو فلا يندفع
الا ان يقطع بالا عدد الصادر من الهاضمة اما بانها كما فى الحرارة من اشد الحرارة فان حرارتها تذيب الغذا الوارد
عليها بل يحتاج الى انزاح نجعه فانما ترى بالمالة للاستحالة كمحله لكونها من استحالة جار حال ما ما
بالنسبة الاولى الى الامخالطة الرطوبة ماسك كحالة الادمى والحيوانات ثم للهضم الذى هو فعل الهاضمة من ابتدائه اربع
فى المقدمة بالمجعل الغذا لكوسا وهو جوهر لطا الكشك ثم عرضه ماضه وقوامه هذه المرتبة معدرها للامتعاء
سعو ببسط المعدة حتى كانها نسج واحد على طرف السطح الباطن من الترخ الذى له كعنق طويل وراس مدور ولونه

وذلك بفعل الحنطة الممضوغة في انضاج الدماميل بخلاف المطبوخة منها ولا المدقوقة المخلوطة بالريق فدل ذلك على كمال كيفيتها
بالمضغ المرتبة الثانية في الكبد فان الغذاء بعد ما صار كيلوسا اذا اندفع كثيفه الى الامعاء اندفع لطيفه من الغذاء ومنها
الى عروق الامعاء التي اندفع اليها الكثيف مختلطا باللطيف الى الكبد من طريق عروق ماساريقا وهي عروق دقاق صلبة خفيفة
تجاويفها واصلة بين الكبد واخر المعدة وجميع الامعاء كالمصفاة قالوا واذا اندفع ما سارتها صار الى العرق المسمى باب الكبد
وهو عرق كبير ينشعب كلما احد طرفيه الى شعب كثيرة دقيقة فيتفرق طرفه الخارج متصلا بها [illegible] من الماساريقا وشعب
طرفه الاخر متصغرة متضائلة ويدق جدا في الانتهاء والانقسام وتنفذ في الكبد بحيث لا يخلو جزء من اجزائه من شعبة من هذا العرق
فاذا انفذ لطيف الكيلوس فيها صار كل الكبد ملاقيا لكله فيستطبخ فيها اي في الكبد انطباخا ويصير كيموسا ويتميز الاخلاط الاربع
المتولدة هناك بعضها عن بعض وذلك لان الاجزاء اللطيفة النارية منها كانت من اجزائه لطيفا فيصير اي حارا [illegible]
بصعود وعمل الاحراق وطفت فعلوا اى الجزء المائي ورسوب مع سائر الاجزاء الغذائية كالرغوة وهي الصفراء فيها
حرارة لما مر ان فاعل الحرافة حرارة المزاج وحاملها الجسم اللطيف قالوا والطبيعي من الصفراء رغوة الدم وسببه العامل
هو الحرارة المعتدلة واما المحترق منها ففاعلها الحرارة النارية في الغاية والاجزاء الكثيفة الارضية اى التي هي باردة ويابسة
بطبعها ولها ثقل احتراقها وصيرورتها اى [illegible] الرسوب المادة رسوب فيها اى في الاجزاء الغذائية كالعكر وهي السوداء
[illegible] قالوا والطبيعي من السوداء عكر الدم وهو من الخلاف والعفوصة وما ينصب منها الى فم المعدة للدغدغتها وتنبيه
على الجوع حامض عفص وسبب العاكر حرارة معتدلة واما المحترق منها ففاعلها حرارة تجاوزت عن الاعتدال [illegible] المادة للسوداء
من الشديدة الغلظ الغليظ الرطوبة من الاغذية وباقيها [illegible] بين الرغوة والعكر منه ما قد تم نضجه وهو الدم وهو [illegible]
للاخلاط [illegible] المربوع [illegible] ما هو مع سطح انطباخا تاما بعد كانه دم غير تام النضج وهو البلغم
وفيه حلاوة [illegible] لكونه دما غير نضيج وكلما كان البلغم اكثر النضج كان احلى [illegible] من الدم وكل واحد من هذه الاربعة
اما طبيعي واما غير طبيعي وذلك يعني كونه غير طبيعي اما [illegible] في بعض الاعتدال الواجب له [illegible] لان يصير جزء من الاعضاء
واما بان يخالطه [illegible] اختلاط اخر غير طبيعته او طرء غريب من داخل او من خارج ولها اى للاخلاط الغير الطبيعية انواعها
الاطباء [illegible] فان [illegible] فارجع لها الكتب الطبية المرتبة الثالثة في العروق فان
الاخلاط الاربعة بعد تولدها في الكبد [illegible] العرق النابت من جانبه المحدب المسمى بالاجوف المقابل للعرق النابت من مقعره
المسمى بالباب ثم تندفع الاخلاط في العروق المتشعبة من الاجوف مختلطا بعضها ببعض وفيها يهضم الاخلاط [illegible]
فوق ما كان [illegible] الكبد وسائر [illegible] يصلح غذاء لكل عضو عضو مستعدا لان يجذبه جاذبة العضو المرتبة الرابعة في الاعضاء
فان الغذاء اذا اسلك في العروق الكبار [illegible] الى السواقي ثم الى الرواضع ثم الى العروق [illegible]
الغذاء منها الى [illegible] على الاعضاء وحصل لها في الاعضاء كل عضو اي حصل [illegible] كل عضو [illegible]
المترشح عليه الشبيه بالمضاف [illegible] الجزء ولونا وفعلا [illegible] كالبرص والبهق [illegible] العوام وقد يحكم
به كثر الاستسقاء اللحمي والصواب الموافق للمباحث المشرقية [illegible] من الاخلاط في الاستسقاء اللحمي بالالصاق

وفي الذبول يحصل بدل المتحلل وفي البرص والبهق وفي الاستسقاء من جنس القوام والماهية تشبيهها بالاولان لكثرة
[illegible] العضو فضلا الاصلح الى يصير جزءا من المتغذي [illegible] فقد [illegible] الى في العلاج الفعل الذي يتقدم من طرق الاعضاء
ولكل منها الى في الكبد البول وهو الاكثر والباقي في الطريان السوداء والصفراء المندفعان الى الطحال والمرارة ولكل [illegible] والعرق
الرطوبة المائية المندفعة بالبول والاخرى التي يصير عرقا وجعل البول فضلة للمرتبة الثالثة مخالف لما في المباحث المشرقية فيه
والمشهور بين الاطباء [illegible] وللرابعة المني [illegible] ولكونه فضلا الهضم الاخير [illegible] يصير جزءا من الغذاء [illegible] بالفعل
بل من اعضاء الاصلية لكونه من المني [illegible] العلامة [illegible] ذلك الاعضاء واستوائها
اضعاف من الدم او سائر الاخلاط وذلك ان [illegible] في جوامع الاعضاء الاصلية المتولدة من المني [illegible]
الاخلاط [illegible] الغذاء ما يقوم بدل المتحلل من الشيء [illegible] غذاء بالفعل وبالقوة القريبة
والبعيدة [illegible] البيان [illegible] ان للغذاء معاني اربعة [illegible] الامام الرازي في كتابه [illegible] الغذاء هو الذي يقوم بدل
ما يتحلل من الشيء [illegible] الغذاء [illegible] غذاء كالحنطة [illegible] الغذاء [illegible] الالتصاق
في الانعقاد [illegible] غذاء [illegible] ما صار جزءا من المتغذي شبيها به بالفعل [illegible] فلو كان
[illegible] الاطباء ان البسيط لا يصير غذاء للحيوان ولا برهان
عليه [illegible] الحيوان [illegible] الرابع
[illegible] الماسكة [illegible] القوة التي تمسك الغذاء ريثما تفعل فيه الهاضمة فعلها فلا [illegible] ذكرها على الهاضمة [illegible]
الامام الرازي وابن سينا وكان [illegible] الهاضمة [illegible] بينهما اي [illegible] الماسكة في العلاج [illegible]
الغذاء [illegible] فانها [illegible] الغذاء [illegible] واذا ضعف [illegible]
ذلك الاحشاء [illegible] ضعف [illegible]
[illegible] موجود في بعض النسخ [illegible] ذكره الامام في المباحث المشرقية [illegible] حيوانا [illegible]
كالاشربة والاحشاء الدقيقة [illegible] ذلك الوقت [illegible] وجدنا معدة [illegible] كل جانب [illegible] ووجدنا
البواب [illegible] لا يمكن ان يسيل منه شيء من ذلك الغذاء الرطب ولو ان حيوانا [illegible] والعظام [illegible]
فانه تندفع [illegible] الرقيق الذي من شانه النزول [illegible] الكثيف الذي ليس من شانه النزول [illegible]
[illegible] في الرحم [illegible] الزرع الذي هو الولد [illegible] الحامل
[illegible] الفرج [illegible] الرحم [illegible] لا يمكن
ان [illegible] الرحم [illegible]
[illegible] الماسكة في الاعضاء
كلها [illegible] الرقيق والثقل [illegible] والثفل
كالمشروبات والاحشاء الدقيقة [illegible] الرحم والاخلاط في الاعضاء الذي من شانه النزول

لابد ان يرد انحلالا اي الغليظ الخفيف الذي ليس من شانه النزول كالعظم الكثيف الحجم الخفيف الوزن على ما تقدم من [illegible]
اي كل واحد من العلقة والدم والاعضاء فيحتاج الى الدافعة من القوى الخادمة الدافعة اما للغذاء التهيئة للعضو الذي [illegible]
مدفعها حادر العضو بعد الغذاء او الملتصق تفضل الدم الوارد الى الاعضاء مخلوطا بالاخلاط الثلثة فاخذ كل عضو ما يلائمه
ويدفع ما ينافيه والولادة فيما يليه لم يخرج من الفضلات الاخلاط التي تغتذي الاعضاء [illegible] من الكفاية او لاي حد لكل واحد
من [illegible] عنده [illegible] وادا كان [illegible] مستعملا وكان الاعضاء فضل [illegible] كان بعده والاعضاء وسائر اجسامه من موضعها
ويحركها استعداد لدفع الفضل حتى انه ربما يخلع المعاء المستقيم عن موضعه لشدة حركة الدافعة عند ما يعرض له من الزحير بل اعليه
ايضا التي من اختيار [illegible] المعقد من الاسهال عن موضعها [illegible] لا [illegible] عند الاحتياج وكذا الحكم في سائر
الاستفراغات الجزئية وغيرها اذ لابد لها من دافع يدفعها حسنا اثبات تعدد القوى وتغايرها [illegible]
بناء او مبني على اصلهم من ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد والاجابة انه [illegible] الافعال المذكورة الى قوى واحدة بالذات
وقد علمت ضعفه اي ضعف هذا الاصل وفساده فلا يعتمد عليه في علم تعدد القوى وتغايرها ثم ان سلمنا صحته فلنا ان نجزم
بعدم الالات والقوابل او مع تعددها نجوز ان يصدر عن الواحد اشياء كثيرة باعتبار الالات اي عدم تعدد الالات والقوابل فيما
يحتمل ان يصدر عنه معلوم [illegible] الى [illegible] الاقوى وصحة هذا العلم بانه [illegible] بعضها باله ويدفع الفضل [illegible]
رابعهم تورد الغذاء بان الاكثر المتحلل [illegible] فلا تعدد في هذه القوى الا باعتبار [illegible]
القوى [illegible] العضو [illegible] احدى القوى وضعيفا والاخرى [illegible] قطعا لا [illegible]
المنافيين [illegible] ضعيف [illegible] ان يكون ذلك الاختلاف في العضو لضعف الالة واختلاف فيها الضعف والقوى [illegible]
القوى ثم [illegible] ابطال القوى سيما القوى المصورة كما زعموا انه [illegible] الافعال الحادثة في عالم الطبيعة من النباتات
المختلفة الانواع والحيوانات المتباينة الحقائق [illegible] الافعال العجيبة من الاتقان والاحكام [illegible]
راجعا الى قطعه [illegible] فطر [illegible] ماهر [illegible] الصواب [illegible]
[illegible] لم يكن [illegible] الوهم [illegible] ذلك [illegible] الافعال
العجيبة البالغة [illegible] العالية [illegible] بسيطة [illegible] الشعور [illegible]
الحيوانات من الصور والاشكال والتخطيطات المقادير والاوضاع الملائمة [illegible] من الصور [illegible]
والقوى التابعة [illegible] المشابهة للاجزاء [illegible] الاصوب [illegible] تلك الامور الحادثة [illegible]
[illegible] العقول والافهام [illegible] الحكيم [illegible]
الكتب [illegible] الحيوان [illegible]
تجمع [illegible] الاختلاف [illegible]
المذكورة [illegible] الاشياء [illegible] لطائف [illegible]
[illegible] علم المحيط [illegible] الكريم [illegible] الاستدلال

عن عظمة الصانع وكماله منها قوله تعالى هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء بدل ايراد في معرض
الاستدلال على انه علم ضروري يستدل به على غير [illegible] الباطل من بين يديه ولا من
خلفه على ان في الاعتراف بالفاعل المختار واستناد الاشياء اليه ابتداء كما مرت اليه الاشارة
من بعد الغذاء فانه جلبه لمن ان فيه [illegible] كثير من امثال هذه التفصيلات التي يجد بها العقل
الصريح وربما باين الذهن الفصيح والابلهما [illegible] ولا بد عن اهل ذهن مستقيم وربما لا [illegible]
[illegible] تماما من لدن رحمة [illegible] مثل المبداء والملك [illegible]
على امر منتزع على ثبوت القوى وتعددها الاول قالوا وهذه القوى الاربع الخادمة للاربع الاولى
بخدمها الكيفيات الاربع فاشد القوى حاجة الى الحرارة الهاضمة لان الهضم عبارة عن احالة الغذاء الى كيفية
وهي لا تحصل الا بتفريق الاجزاء الغليظة وجمع الاجزاء الرقيقة ولا يحصل الا بحركة فيحصل الهاضمة
حركات كيفية وكل واحد من الجذب والدفع حركة ولصحة [illegible] والامساك وان لم يكن في نفسه
حركة بل هو منع من الحركة الا انه لا يحصل الا بتحريك الليف الموروب الى هيئة الاشتمال فلا بد فيه الضا من الحركة
الا انه وا ذا ثبت ان افعال هذه القوى لا تتم الا بالحركة ولا شك ان البرودة مثبطة لها فلا يعين على ذاته
[illegible] هي محتاجة في افعالها وحركتها الى الحرارة التي تعاونها فان كانت الحركة فيها اكثر الهاضمة كانت
حاجتها الى الحرارة اشد ثم الجاذبة لانها محتاجة الى حركات في الاربع كثيرة قوية قالوا والاجتذاب انما يحصل
[illegible] في [illegible] او اجابة [illegible] الخلاء [illegible] او بالحرارة [illegible]
وان كان هذا الاخير راجعا الى ذلك الاول [illegible] فاذا كان مع الجاذبة معاونة حرارة كان الجذب اقوى ثم
الدافعة لان فعلها [illegible] ثم الماسكة [illegible] ان فعلها الاخر [illegible] الليف لكن كان فعلها اقل
من [illegible] الماسكة للغذاء [illegible] الليف واشد القوى حاجة الى اليبوسة الماسكة لان فعلها
بالذات هو الامساك والتسكين واليبوسة نافعة في ذلك جدا ثم الجاذبة لان حاجتها الى [illegible]
حاجتها الى تسكين الاجزاء [illegible] من اليبوسة [illegible] ثم الدافعة وذلك لان فعلها
[illegible] واليبوسة [illegible] والذي لا بد منه في الحركة ولو كان في جوهر
الروح والالة [illegible] بسبب الرطوبة لتتوزب الحركة وحيث كانت الحركة في الجاذبة اقوى كانت
حاجتها الى اليبوسة اشد والهاضمة لا حاجة لها الى اليبس بل الى الرطوبة المعينة لها في التنوير
والجمع والطبخ والانضاج والبرودة مع كونها منافية بالذات بافعال هذه القوى تخدم بالعرض لاينكر
[illegible] عن [illegible] الليف الموروب على هيئة الاشتمال [illegible] للامساك وتخدم كذلك الدافعة [illegible]
الريح [illegible] على الدفع وايضا تغليظها وكلما كانت الريح اغلظ كانت اعون والصالح الليف [illegible]
[illegible] فيكون اقوى في الدفع فظهر مما ذكر ان الحرارة تخدم جميع هذه القوى والبرودة لا تخدم الا الماسكة

الحواس الظاهرة

والدافعة وان اليبوسة تخدم الماسكة والهاضمة والرطوبة تخدم الهاضمة والتنمية الكافة قد تضاعف من القوى
في بعض الاعضاء فالمعدة فيها جاذبة اليها ما يصلح لها وجاذبة ايضا لغذاء البدن من خارج وبالجملة فقد
بفعل المعدة نائب للاعضاء دون هيئة الغذاء السابق للاعضاء او نائب للاغذاء وكذا كثير من الاعضاء كالكبد
وسائر ادوات الغذاء وفي المباحث المشرقية قال بعض الحكماء ان هذه القوى الاربع توجد في المعدة
مضاعفة لعدها تجذب غذاء البدن من خارج الى تجويف المعدة والتي تمسكه هناك الى ان ينضج الى ما
يصلح ان يكون دما والتي تدفعه الى الكبد والثانية التي تجذب الى المعدة غذاءها على الخصوص وتمسكه
وتغيره الى جوهرها وتدفع الفضلات عنها وكذا الحال في الكبد لان التغير الى الدم غير التغير الى الاعضاء
غير التغير الى جوهر المعدة وهذه الثانية موجودة باجزائها الاربعة في جميع اعضاء البدن على اختلاف
جواهرها واما في المعدة والكبد فهي صحبة مع القوى الاولى باجزائها الاربعة ثم قال الامام الرازي اذا كان
هذا حقا وجب ان نحكم به في النمو والقلب [illegible] والمري والامعاء والعروق المسماة بماساريقا وبالجملة
في جميع الاعضاء الغذاء القسم الثاني في النفس الحيوانية وهي قواها التي لا توجد في النبات فقسمتها
وهي اما مدركة واما محركة لان اخص الحيوان عن مشاركة في القوى الطبيعية بهاتين القوتين و
المدركة اما ظاهرة واما باطنة فهذه انواع ثلثة النوع الاول القوى المدركة الظاهرة فقدم المدركة على
المحركة لان تحريكها انما هو بالارادة المتوقفة على الادراك وقدم الظاهرة على الباطنة لظهورها وهي المشاعر
اي الحواس الخمس الاول البصر والكلام فيه اي في الابصار قولان بل اقوال لكنه مشهورة الا ان الثالث
قريب من الثاني فكان النص في قوتين وهو ما قولا ولفظ الاول وهو مذهب ارسطو واتباعه من
الطبيعيين انه انما يحصل الابصار بانعكاس صورة المرئي بتوسط الهواء المشف الذي لا لون له
فلا يستر ما وراءه الى الرطوبة الجليدية التي في العين وانطباعها في جزء منها اي من الجليدية وذلك
الجزء الذي ينطبع فيه الصورة زاوية راس مخروط متوهم لا وجود له اصلا قاعدته سطح المرئي وراسه
عند الباصرة ولذلك اي ولان الابصار بالانطباع على الوجه المذكور دون خروج الشعاع يرى الاقرب
اعظم من البعيد بعد تساويهما في المقدار بحسب نفس الامر مع اتحاد المرئي في حالتي القرب والبعد و
ذلك لان الوتر الواحد الذي هو امتداد سطح المرئي كلما قرب من النقطة التي خرج منها اليه خطان محيطان
محيطان بزاوية كان اقصر ساقين فاذا قربت من تلك النقطة زاوية اعظم وكلما بعد عنها كان اطول ساقين فاذا
عندها زاوية اصغر كما يشهد به الهندسة والنفس انما تدرك الصغر والكبر في المرئي باعتبار تلك الزوايا
فانها اذا كانت صغيرة كان الجزء الواقع من الجليدية فيها صغيرا فيرتسم صورة المرئي فيه فترى صغيرا و
اذا كانت كبيرة كان الجزء الواقع فيها كبيرا فيرتسم صورته فيه فترى كبيرا ومن المعلوم ان هذا انما يستقيم
اذا جعلت الزاوية موضعا للابصار كما ذهبنا اليه واما اذا جعل موضع الابصار قاعدة المخروط كما جعله

بنقيضه القول بخروج الشعاع فيجب ان يرى الجسم كما هو سواء خرجت الخطوط الشعاعية من زاوية ضيقة
او غير ضيقة هكذا قالوا وفيه بحث لان الابصار ليس حاصلا بمجرده الى عين بل لراس المخروط فيه
مدخل ايضا فجاز ان يتفاوت حال المرئي صغرا وكبرا بتفاوت راسه دقة وغلظا الا يرى انه لو
كان بالانطباع كما زعموه كان الظاهر ان لا يتفاوت حال المرئي في الصغر والكبر بالقرب لكن لما كان الامر
على ما شاهد من توسم المخروط جاز ان ظهر التفاوت فيه بحسبهما ويدل على صحة القول الاول ان من نظر
الى الشمس بتحديق واستمعان نظر طويلا ثم اعرض عنها وغمض عينيه فانه يبقى صورتها في العين [illegible]
بعد التغميض ينظر اليها وكذا من نظر الى الروضة الخضراء جدا ساعة طويلة نظر الى شيء فان عينيه يكون
بلون الخضرة حتى اذا نظر الى لون لو لا بيض رآه خارجا بل مخلوطا بالخضرة او غمض عينيه فانه يجد كانه ناظر اليها
فلولا ان الابصار بانطباع صورة المرئي لما كان الامر كذلك ومما يدل على صحته ايضا ان نقل الحدقة المبصرة
ادراكه اسوة بسائر الحواس الظاهرة وليس ادراكها لمدركاتها بان يخرج منها شيء ويتصل بمدركاتها
بل ادراكها بانها انما هو لان المحسوس يتأثر بها فوجب ان لا يكون الحاس بالبصر يخرج منه شيء الى المبصر بل ان
يسوقه تأتيه فرد فذكر على صحة الانطباع وفساد الشعاع ويمكن ان يقال على الدليل الاول لعله اي الحل عاد
ذكر منه من تفاوت المرئي في الصغر والكبر والقصر بالقرب والبعد بسبب كون الانطباع في جزء اكبر او
اصغر فان عدم العلم به لا يوجب عدمه وان يقال على الثاني ان الصورة اي صورة الشمس والروضة انما
الخيال دون الجليدية الا يرى انه لا يتفاوت الحال بالتغميض والابصار في هذه الحالة قطعا وان يقال
على الثالث انه تمثيل وقياس للبصر على الحواس الاخر بلا جامع معتبر افضى الجائز ان يكون ادراك هذه الحاسة
بخروج شيء منها الى مدركاتها دون باقي الحواس الظاهرة اقتضى التنفاد للانطباع بوضوح والقدح في الاحتجاج
ما ذكر صاحب الشوس وهو ان الجسم لا ينطبع فيه من الاشكال الا ما يساويه في المقدار فوجب على تقدير كون
الابصار بنفس الانطباع ومن حيث الى المبصر [illegible] فقط الناظرة منا وهو السواد الاصغر
الذي فيه انسان العين لكنا نبصر بحجة نصف كرة العالم والجواب انه لا يمتنع حصول الشبح الكبير في الصغير انما
المحال حصول ذي الشكل الكبير بعينه في الصغير ويحصل مما ذكرنا في الجواب ان هذا الدليل اورده صاحب الشوس
[illegible] على من يقول ويعتقد ان المبصر نفس الشبح المنطبع في الجليدية كما توهمه المتأخرون من كلام المعلم الاول
وحكوه عنه واما من يزعم ان حصول الشبح شرط للابصار وان المبصر هو ذو الشبح الخارجي فلا يرد عليه هذا
الذي اورده فان شبح الشيء لا يساويه في المقدار وان كان مرتسما في الجليدية [illegible] وهذا الاعتراض
بعينه على القول بالانطباع وفي الملخص ان المتأخرين لم يفهموا الكلام وحكوا على وجه يبين فساده فقالوا ان مجرد
القسمة نفس الابصار ولعلهم قالوا انها الابصار والمبصر معا واما الموجود الخارجي فغير مرئي اصلا ثم انهم
بعضوا هذه الخرافات [illegible] لطعن الطاعنين فيهم كما تداولته السنة لعلك تجد القول الكاذب

لصاحب

يمنعون بل

من العين جسم شعاعي على هيئة مخروط متصل رأسه بالعين وقاعدته بالمبصر والادراك التام انما يحصل من
الموضع الذي هو موضع سهم المخروط وهو مذهب جمهور الرياضيين ثم انهم اختلفوا فيه على وجوه ثلثة الاول
ان ذلك المخروط مصمت اي متلئم من خطوط مستقيمة شعاعية هي اجسام دقاق فما اجتمع اطرافها عند مبصر ابصر
وامتدت متفرقة الى المبصر وما وقع عليه اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطرافها لم يدركه ولذلك يخفى على البصر
الاجزاء التي في غاية الصغر الثالث انه يخرج من العين جسم شعاعي دقيق كانه خط ولعله مستقيم ثم ينتهي الى
المبصر ثم يتحرك على سطحه حركة سريعة جدا في طوله وعرضه فيحصل الادراك به واحتجوا على مذهبهم بان الانسان
اذا راى وجهه في المرآة فليس ذلك لانطباع صورته فيها واذ لا لكانت منطبعة في موضع معين منها ولم تختلف
باختلاف امكنة الرائي من الجوانب بل لان الشعاع خرج من العين الى المرآة ثم انعكس منها لصقالتها
الى الوجه الا يرى انه اذا قرب الوجه منها تخيل ان صورته مرتسمة في سطحها واذا بعد عنها توهم انها غائرة
فيها مع علمنا بان المرآة ليس لها عمق ومع هذا فانه مذهب ثالث هو انه ليس يخرج من العين
شعاع لكن الهواء الذي بينها وبين المرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي فيها ويصير بذلك آلة في الابصار
ولما كان هذا ايضا مبنيا على الشعاع كان في حكم المذهب الثاني فرد بقوله اي المذهب الثاني بانه لو كان كذلك
لكان اذا هبت ريح عاصفة او سقطت الى الهواء وجب ان تشوش تلك الشعاعات الخارجة من العين وتتصل بالاشياء
الغير المقابلة للوجه فوجب ان يرى الانسان ما لا يقابله ولا يتصل شعاعه به كما انه لو كان العصف
عبارة عن الكيفية التي يحملها الهواء المشمع لا جرم انه يضطرب عند هبوب الرياح ويميل من جهة الى جهة
واشار الى ابطاله وابطال المذهب الثالث بما يقوله وايضا فيعلم ضرورة ان النور الذي يخرج
من عين الصعوة يستحيل ان يتوزع فيما بينه وبين الكواكب الثابتة اي يستحيل ان يتوزع ذلك النور على
جزء الهواء والافلاك بحيث يصل الى الثوابت ويتصل بنصف كرة العالم ويستحيل ايضا ان يتوزع
ذلك النور على جزء الهواء فيؤثر عنه على ان الا ما بينهما الى كيفية بل نقول ذلك الصعوة والا
انسان او العقل ان كان له نور الى ما امتد والا ان الى كيفيته في الهواء لا شيء واذا ثبت ان لم
يكن هذا احتمال في العقل فلا خلل عنده واذا كان الامر كذلك لم يتصور امتداده الى الثوابت
لا حالة الشعاع الذي في العين ما سمعناه الى نعرض فبطل القول بالشعاع وبوسطه في الابصار
مطلقا قال الامام الرازي في المباحث حاصل الكلام في هذا المقام ان نقول انا نعلم علما ضروريا بان
العين على صغرها لا يمكن ان يحصل نصف كرة العالم الى كيفيتها ولا ان يخرج منها ما يتصل بنصف كرة
ولا ان يدخل فيها صورة نصفه فالمذاهب الثلثة باطلة من القنب وتباطل قليل نظر فالذي ذكرنا
وان لا نتعجب من اشتهارها فيما بين الناس واقبالهم على قبولها قال ومن المحتمل اكثر ما ان الابصار حصول
مخصوص وذلك الشعور حالة اضافية فمتى كانت الحاسة سليمة وسائر الشرائط حاصلة والموانع مرتفعة

مرتفعة حصلت للمبصر هذه الاضافة من غير ان يخرج عن عينه جسم او ينطبع فيها صورة فليس يلزم من
ابطال الشعاع والانطباع بحجة الاخرا ذ ليس على طريق التنفيض حتى يلزم من انتفاء الانطباع بالانطباع او بخروج
الشعاع فانه يعد ان الجسم الشفاف المتوسط بين الرائي والمرئي كالهواء مثلا وسعة في الشفاف الاول
شفيفه كالماء الصافي كالهواء كالماء والبلور وسطح هذا انما يظهر على القول بخروج الشعاع في الخطوط
الشعاعية التي على سطح المخروط كما عرفت انه الاشارة في صدر الكتاب ينفذ الى المرئي على الاستقامة الى
طرفيه اذا كان الشفاف المتوسط متشابه الغلظ والرقة فان فرض هناك تفاوت بان يكون ما يلي
الرائي هواء وما يلي المرئي ماء مثلا فان تلك الخطوط اذا وصلت الى الماء انعطفت ومالت الى سهم
المخروط ثم وصلت الى الطرف المرئي فتكون زاوية راس المخروط ههنا اكثر منها في الصورة الاولى ولذلك
يرى المرئي اعظم ولو انعكس الفرض مالت الخطوط الى خلاف جانب السهم فيرى اصغر واما على القول
بالانطباع فليس هناك مخروط ولا خطوط مستقيمة نافذة في الشفاف على الاستقامة او الانعطاف
الا على سبيل التوهم المحض والتخيل الصرف فيحمل حال زاوية راس المخروط والواقع فيها من المرئية
فيتفاوت ايضا المرئي الواحد صغرا وكبرا ثم ان الانعطاف الى جهة السهم او خلافها انما يكون بزاوية
ينظر ما هي زاوية الرؤية بحسب تصورها كما مثل زاوية الرؤية فقد تقضي وموضع بيانه غير هذا الموضع
وقد يتعرض من عاصم المنفعة بالمشهور صناعة المناظر وانه ينعكس الشعاع البصري وغيره من السطح
الصقيل كالمرآة والماء الى ما يقابله بزاوية مساوية لزاوية الرؤية يعني زاوية الشعاع ولنتكلم بصورة
الانعكاس الحرفية ونقول ان سطح الماء وب هو المرئي من سطحه ده مقابل المرئي بحيث يكون وضعه منه
كوضعه من الحدقة فان هو خط الشعاع النافذ الى المرئي وه تب هو الشعاع المنعكس وزاوية
آب ج زاوية الشعاع على سطح المرئي من جانب ج وزاوية
ه تب د زاوية الانعكاس عليه وهي مساوية للزاوية الاولى ولما تساوتا بالحقيقة تساوت ايضا
زاويتا اب ده ب ه واما زاوية اب ه فهي الواقعة بين خطي الشعاع النافذ والمنعكس وقد يسمى هذه
الزاوية فما اذا كان الخط النافذ قائما على سطح المرئي ينعطف عليه خط المنعكس واما ضرورة قوله ان لم يكن ه
احد قوائم المرئي فاذا كان الشفاف المتوسط على قوله ولعله فالواصل الى طرفي المرئي هو الخطان
الاعوجان المستقيمان واذا كان مختلفا بحيث يكون ما يلي البصر اغلظ فالواصل اليهما الخطان الاسودان
المنعطفان عن الاستقامة الى سهم المخروط
وزاوية الانعطاف هي الزاوية المحصورة بين خط المنعطف ومحاذي الاستقامة واما
انعطاف الزاوية ج د او اعتد الذي ذكرناه من الانعطاف والانعكاس
على زاوية مساوية لزاوية الشعاع لوازم كثيرة من رؤية النجم على الشط متشكلا ورؤية العنبة في الماء

كالاجاجة ونحو سمالسنا الان ليا بما فانها تخرج عن الصناعة الكلامية بالكلية اما رؤية العنبة كذلك من
لوازم الانعطاف لان زاوية الخطين الاسودين عند الحدقة اكبر من زاوية الاخرين كما مر ذلك في المرصد
الرابع من الموقف الاول واما زاوية التي شكل فمن لوازم تساوي زاويتي الشعاع والانعكاس ولنشر
اليه هنا اشارة خفيفة وهي ان نفرض خطا اب عمودا على سطح الماء وخط ه ب الشيء القائم على شطه وه كره
ونفرض اب نقطتي د و د على ه ب نقطتي ه ط فاذا خرج
من ه خط شعاع الى و وليكن ال و وجب ان ينعكس الى الاول لئلا
نقطة ط مثلا فيكون الزاوية الشعاعية اعني زاوية ه و اكبر الزاوية
الانعكاسية اعني زاوية ط و ب وان ينعكس الاول نقطة ح ليتساوى
ايضا شعاعية ه وا انعكاسية ح ب حتى يكون الخطوط المنعكسة من سطح الماء الى الشيء كما ترى الآلة الحدباء
المتصافة بحكل على ما مر في المرصد فيكون المنعكس الى راس الشيء اطول من المنعكس الى ما تحته ولا شعور
للنفس بالانعكاس لاعتيادها الرؤية بخروج الاشعة على الاستقامة فيكون راس الشيء عنده كانه داخل
في عمق الماء وهكذا الى اسفله فيراه منكسا راسه ابعد من سطح الماء بما بعد صعدا ولا يجوز ان ينعكس
خطا من ه الى ط ومن و الى ح والا كانت شعاعية ه وا انعكاسية ط و ب وصغرى الانعكاسية اصغر
من زاوية ح و ب الخارجة عن مثلث ح و د فشعاعية ه و اصغر ايضا من ح الخارجة ثم نقول
زاوية ح و ا اكثر من تلك المذكورة من زاوية ه و المساوية لزاوية ح و ب فيكون اكبر منها ايضا فيلزم
ان يكون كل من زاويتي ه و ا وب اكبر من الاخرى هف واما انه لا يجوز ان ينعكس من نقطة
ولعمر كذ مثلا منها الى نقطتين من الشيء كنقطتي ح ط فلاستلزامه مساواة الكل والجزء التي ولعد
كما لا يخفى المشعر الثاني السمع اي القوة السامعة وانما يحصل الادراك السمعي كما هو بوصول الهواء المنضغط بين
القارع والمقروع الى الصماخ لقوة حاصلة في العصبة المفروشة في موضع الذي فيها هواء محتقن
كالطبل فاذا وصل الهواء الحامل للصوت الى تلك العصبة وقرعها ادركته القوة المودعة فيها ه
فاذا الوقف تلك العصبة او بطل حسها بطل السمع المشعر الثالث قوة الشم وهي قوة مستودعة في
زايدتين في مقدم الدماغ كحلمتي الثدي وزعم بعضهم ان الرايحة تتادى بالتبخر اي الى هذا المشعر بحلل
اجزاء من الجسم ذي الرايحة وتموج ومخالطة للمتوسط لكن الهواء بين القوة الشامة وذلك الجسم وزعم
اخرون ان الهواء المتوسط يتكيف بتلك الكيفية الاولى فالاول الى ان يصل الى الحاسة وقيل
القوة فيدركها من غير ان يخالطه شيء من اجزاء ذي الرايحة واستدل بان ذلك لاحتجاجه كما لو كانت
كانت الرايحة المدركة اضعف لان كل جزء من الهواء انما ينفعل بالرايحة من مجاوره والاصل الى الكيفية
الماثرة اضعف من كيفية المؤثر وهذا هو الحق لان المسك القليل يعطر مواضع كثيرة ويبدو ذلك مع

مع بقائه ولا ينقص وزنه عما كان ولو كان ذلك بتحلل منه لنقص ذلك وانت تعلم ان هذا انما يبطل انحصار الشم
ولا ينافي حصوله على كل واحد من الوجهين تارة معا وتارة بدلا عن الآخر كما ذكره بعض المحققين احتج
الاولون بوجهين الاول ان الحرارة تهيج الروايح وتنشرها وكذلك كل من الدلك والتبخير لهما ويذكيها
والبرد يكتمها ويخفيها فدل ذلك على ان الشم بالتحلل قلنا لا نسلم ما ذكرتم بل الحرارة ولعلها انما تعده
الشامة والاهوية المتوسطة بينهما وبين ذي الرايحة لقبول الرايحة ادراكا واتصافا وذلك اعدادها
في الهواء واعدادها اياه للاتصاف بالرايحة او تاثيرها في الآلة واعدادها للشم الثاني التفاحة تذبل
من كثرة الشم فلولا انه تحلل شيء منها لم يكن كذلك قلنا ليس ذبولها من كثرته بل من وصول النفس اليها وكثرة
كثرة اللمس فانهما تحللانها واما ما قيل واختيار الرايحة منها فلا تحللها والا لم تبق مع الاختيار الشم وعدمه
وهو باطل قطعا المشعر الرابع الذوق وهو قوة منبثة اي منتشرة من بثه اذا نشره في العصب المفروش
على جرم اللسان وانما يدرك هذه القوة الطعوم بواسطة الرطوبة المنبعثة من الآلة المسماة بالملعبة
العذبة اي الخالية في نفسها عن الطعوم كلها المخالطة للمذوق فيحتمل ان يكون توسطها بان ينتشر فيها
اجزاء من ذي الطعم ثم تغوص في اللسان فيدرك الذائقة طعمها فلا فائدة في تلك الرطوبة الا تسهيل
وصول المحسوس الحامل للطعوم الى القوة الحاسة ويكون الاحساس بملامسة المحسوس من غير واسطة
وان يكون توسطها بان يتكيف تلك الرطوبة بالطعم من غير مخالطة بالمحسوس بالحقيقة هو الرطوبة
المحسوسة بلا واسطة فاذا كانت الرطوبة اللعابية عديمة الطعم كما هو حالها في ذاتها ادت الطعوم من الاجسام
الى الذايقة بصحة فيدركها كما هي وان خالطها طعم اما بان تتكيف به او يخالطها اجزاء من حامله لم يؤدها
بصحة بل مخلوطة بذلك الطعم كما هو للمرضى الذين تغير لعابهم على احد الوجهين ولذلك كان الممرور الذي غلب عليه مرة
الصفراء يجد طعم الماء التفه والسكر الحلو مرا ومن ثمة اي ومن اجل انها اذا خالطها طعم لم تؤد الطعوم بصحة
بل مخلوطة باخلاطها قال بعضهم الطعوم لا وجود لها في ذي الطعم اي فيما اشتهر بانه ذو طعم كالعسل
مثلا وانما يوجد الطعوم في القوة الذائقة والآلة المخالطة لها وكذلك سائر الكيفيات فالحرارة انما نعلم وجودها
بالحس والذي نعطيه الحس ونشاهده وجودها في العضو الذي فيه القوة اللامسة عند مماسة النار و
اما وجودها في النار فمن شيء اذ من انها اي النار لا تحصل ولا تؤثر في غيرها الا بالنسبة الى الحرارات
شبهة لما هو موجود فيها وعلى هذا لو لم تكن النار حارة في نفسها لما سخنت غيرها وهو الى هذا الوجه يحلل
ويلاشي بان قيل في تسخين الحركة للمتحرك مع عدم الحرارة في نفسها والجواب انه انكار للمحسوسات فانا
نعلم وجودها في محالها بلا شبهة وسفسطة ظاهر البطلان لا يحتاج الجواب باظهار الخلل في نفسها
لان فسادها ضرورية كافية في ذلك المشعر الخامس اللمس وهو قوة منبثة في العصب الذي خالط اكثر
البدن سيما الجلد فان العصب يخالط اكثره لتدرك به ان الهواء المجاور للبدن محرق او مجمد فيحترز عنه

كيلا ينفذ البرد المرتع الذي به يجمد ومن الاعضاء ما ليس فيه قوة لامسة كالكلية فانها مقر الفضلات فاقتضت الحكمة
الالهية ان لا يكون لها حس لئلا يتأذى بمرورها عليها وكالكبد اذ تتولد فيه الاخلاط الحادة وكالطحال فانه
مغيض للسوداء او كالرئة فانها دائمة الحركة لنزوع القلب فلا حس في شيء من هذه الاعضاء بل في اغشيتها
ليدرك ما يعرض لها من الآفات وكذلك العظم ليس فيه قوة لامسة لانه اساس البدن وعموده وعليه
النقل فلو كان له حس لتأذى بالحمل وقد يقال انه لا آلان في حمله كلا او كذلك لم يكن لها حس بالالم اذ الحس
شديد باصطكاكها الاول منهم من قال ان القوة اللمسية متعددة بالذوات الحاكمة بين الحار والبارد اربع
والحاكمة بين الرطب واليابس والحاكمة بين الصلب واللين والحاكمة بين الاملس والخشن ومنهم من
اثبت قوة خامسة تحكم بين الثقيل والخفيف ولا يبعد كون الآلة الحاملة للقوة واحدة مع تعدد القوى
اللامسة الحاكمة فيها فلا يلزم من سريان اللامسة في البدن وانتشارها فيه كونها قوة واحدة كما ان الرطوبة
الجليدية فيها قوة باصرة وقوة لامسة واذا جاز اجتماعهما في محل واحد جاز اجتماع اللامستين فيه ايضا اذ
ليس بينهما تمانع وقد بنوا على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فلا بد من قوى متعددة اما اربع او
خمس لادراك تلك الملموسات ولست ادري لم لا يجعلون الذائقة ايضا قوى متعددة لتعدد المذوقات
كما يجعلون اللامسة متعددة لتعدد الملموسات قال الامام الرازي لهم ان يجيبوا عن هذا بانا وجدنا ان
يكون الحاكم على نوع واحد من التضاد قوة على حدة ليتم الشعور بهما والتمييز بينهما ولا شك ان بين الحرارة
والبرودة نوعا من التضاد مغايرا للنوع الذي بين الرطوبة واليبوسة وكذا الحال في بواقي الملموسات
بخلاف الطعوم فانها مع كثرتها ليس بينها الا نوع واحد من التضاد فيكفيها قوة واحدة ولم يلتفت
اليه لظهور ضعفه الثاني التنبيه على قوة الذوق في ادراكها اخص وظ بالخسيس اذ لا يتصور
ادراكه الا بملامسة بين اللسان والذوق فيما يتوهم من ذلك اي والذائقة باللامسة فقط
بقوله ولا شك انها غيرها اذ لا يكفي فيها اي في ادراك الذائقة اللمس وحده بل يحتاج معه الى توسط
الرطوبة اللعابية ولفقدانها عليها [illegible] بين التغاير وكيف لا والذوق يضاده اي اللمس باعتبار
الغاية لان الذوق انما خلق للشعور بما يلائم من المطعومات التي يتغذى بها الجوع
بجلب واللمس خلق للشعور بما يلائم ليتحقق وتحفظه اي الحيوان مركب من العناصر الاربعة
وصلاحه باعتدالها وفساده بغلبة بعضها على بعض فلا بد له من قوة يدرك بها ما ينافي مزاجه
ويخرجه عن اعتداله وهي اللامسة الدافعة للمضرة كما لا بد له من قوة جاذبة للمنفعة وهي [illegible] الاغذية
كان بينهما تضاد وتخالف ولما كان الاجتناب عن جميع المنافيات واجبا دون تحصيل جميع
الملائمات عمت اللامسة البدن فانه [illegible] ولا يمكن وجود حاسة سادسة لان الطبيعة لا
تنتقل من درجة الحيوانية الى درجة فوقها والا وقد استكملت ما في الدرجة الاول فلو كان في الامكان

حس آخر لكان حاصلا للانسان وههنا ابحاث اي بحثان نختم بهما هذا النوع اي الاول من الانواع الثلاثة
الاول ان الحواس الظاهرة مختلفة بالقوة والضعف في ادراكها وتفاوتها في ذلك لما هو بحسب قوة المانع و
ضعفها فكل ما كان اقوى ممانعة لمدركه كان اقل لها سابقا وذلك اي التفاوت في المانعة قوة وضعفا انما
هو لتفاوت الاثر فيها فما هو اغلظ كان اشد ممانعة وعلى هذا تفاوتها في الاحساس البصر اذ آلتها النور
وهو الطف من الآثار ساير الحواس ثم السمع وآلتها الهواء ثم الشم وآلتها الماء ثم اللمس وآلتها الاعضاء الصلبة
الارضية فلذلك كانت علاقته الذوق فانه اشتد بها ثانيها ان ههنا محسوسات مشتركة اي تشترك في ادراكها
الحواس الظاهرة فلا يختص بحاسة في الاحساس بها الى قوة اخرى كالمقادير والاعداد والاوضاع والاشكال و
الحركة والسكون والقرب والبعد والمماسة فلو وجب لكل نوع محسوس قوة على حدة كما ذهب اليه جمهورهم
اثبات قوى اخرى لادراك هذه الامور لانها انواع متميزة وقد يجاب عنه بانها محسوسة بالعرض لا بالذات
اي بالتبعية لا بالاصالة فلا حاجة فيها الى قوة اخرى كما اشرنا اليه انما ذلك فيما هو محسوس بالذات و
قد بين كونها محسوسة بالعرض بقوله انها انما تحس بواسطة اللون والضوء والحرارة ونحوها وتفصيله ان
يقال ان البصر يحس بالعظم والعدد والوضع والشكل والحركة والسكون والمماسة بتوسط الضوء واللون و
اللمس يدرك جميعها بتوسط حر او برد او صلابة او لين والذوق يدرك العظم بان يذوق طعما كثيرا والعدد
بان يحس طعوما مختلفة والسمع يدرك العدد بضرب من القياس وهو ان يعلم ان الذي انقطع والذي
حصل لا يجتمعان ويدرك الحركة والسكون بواسطة اللمس ادراكا ضعيفا واما الشم فانه لا يدرك العظم و
لكنه قد يدل عليها من جهة الاصوات العظيمة انما تصدر في الاغلب من اجسام عظيمة وقد يستعان بغيرها اي
في ادراك بعضها بالعقل كما في ادراك الحركة والسكون لان الجسم المتحرك لا بد ان يختلف نسبته الى الاجسام فلو كان
بجنب شيء بان من جسم كان بعيدا عنه وبالعكس فاذا حصل الاحساس بهذا الاختلاف من جهة حصل بوجود
كونه متحركا ولذلك قد لا يدرك بعض الحركات كراكب السفينة يراها ساكنة مع كونها متحركة حركة سريعة و
يرى الشط متحركا مع كونه ساكنا فانه لما شعر بان اختلاف نسبته الى الشط انما هو من جهتها لم يشعر بكونها بل
السفينة الى الشط فنسبه متحركة وقد مر استعانة الشم والسمع بالعقل في العدد والعظم ثم اشار الى معنى
كون المحسوس بالعرض بقوله وقد يقال المحسوس بالعرض لما لا يحس به اصلا لكن يقارن المحسوس بالحقيقة كما يقال
ابا عمرو فان المحسوس ذلك الشخص وليس كونه ابا عمرو محسوسا اصلا لا اصالة ولا تبعا بخلاف الامور
السابقة فانها محسوسة بالتبعية فاطلاق المحسوس بالعرض على هذين المعنيين بالاشتراك اللفظي وهذا
مخرج الجواب عما ذكره الباحث المذكور من ان هذه الامور ليست محسوسة بالعرض لان المحسوس بالعرض ما لا يحس به اصلا لكنه
مقارن المحسوس حقيقي وانما شعر [illegible] لحاسة السمع لهذا المثال [illegible] قد علمت ان البياض مثلا قائم بالسطح اولا وبالذات

وقام بالجسم ثانياً وبالعرض ولا شبهة في أنه ليس معنى ذلك أن البياض قام بأحدهما بالسطح والآخر بالجسم بل معناه أن له قياماً أولاً
بالسطح لكن لما قام السطح بالجسم صار ذلك القيام منسوباً إلى السطح أولاً وبالذات وإلى الجسم ثانياً وبالعرض فهكذا معنى ذلك في المرئي أولاً
مرئياً بالذات ومرئياً بالعرض فإذا قلت اللون مرئي بالذات كان معناه أن الرؤية متعلقة به بلا توسط تعلق بشيء آخر بخلاف الرؤية بغيره
وذلك لأنه في كونه مرئياً مشروط بكونه متعلق الضوء فيكون كلاهما مرئيين بالذات لكن رؤية أحدهما مشروط برؤية الآخر وإذا قلنا
المقدار مرئي بالعرض بواسطة اللون كان معناه أن هناك رؤية واحدة متعلقة باللون أولاً وبالذات وبالمقدار ثانياً وبالعرض وهكذا
الحال في سائر الأمور التي جعلها مشتركة بين الحواس فهي محسوسة قطعاً ولا لون المخصص بالعرض فلا تعلق للإحساس بها البتة والملاحظ إذا
رجع إلى النفس وجد تفرقة ضرورية بينهما وعلم أن المقدار مثلاً [illegible] ليس في ذلك الإبصار [illegible] فإن العرف يسمى المحسوس
بالعرض والمدرك ما ذكر الإمام بل بقول الإطلاق هذا الكلام على المعنى الأول كما إذا رأيت [illegible] بأيدي الحكم فذلك القول الآخر النوع
الثاني القوى المدركة الباطنة أي القوى التي يكون لها الإدراك الباطني سواء كانت مدركة وصفت بالإدراك من الحصة الأولى الحس
المشترك وهي القوة التي ترتسم فيها صور المحسوسات الحواس الظاهرة التي هي كالجواسيس لها فيطالعها النفس من قبل [illegible] وإنما كان
من النوع [illegible] ادراكها محسوسة مدركة لها وشيخنا أي الدليل على ثبوت الحس المشترك ثلاثة أوجه الأول [illegible] قوة واحدة
مدركة للمحسوسات كلها [illegible] فيها بأسرها لما أمكننا الحكم ببعض المحسوسات على بعضها إيجاباً أو سلباً [illegible] بأن هذا المحسوس
هو هذا الملون أو ليس هذا الملون فإن القاضي الحاكم بالنسبة بين الخصمين أي المحكوم عليه والمحكوم به حتى يحكم [illegible] يلاحظ النسبة
بينهما وإيقاع أحد طرفيها وليس [illegible] من القوى الظاهرة كذلك فلا بد من قوة باطنة فإن قيل الحاكم هو العقل فلا حاجة إلى [illegible] قلنا
سيجيء أن [illegible] فلا بد [illegible] كما العقل فلا حكم عليها بل لا بد من قوة جسمانية يدركها بجزئيتها ويحكم فيها
منها ولقائل أن يقول [illegible] أن كان المدرك لهما واحداً فالمدرك للجزئي هو المدرك للكلي أعني العقل
أولاً ممكن للقوى الجسمانية إدراك الكليات [illegible] فجاز أن يكون الحاكم بين الجزئيات المحسوسة هو العقل والا أي وإن لم يكن مدركهما واحداً
بطل أصل الدليل وهو أن الحاكم لا بد أن يحضره الطرفان فإن قيل الحاكم هو العقل كما أشرتم إليه أولاً لكنه يمتنع ارتسام صور المحسوسات
فيه وجب أن يكون هناك قوة جسمانية ترتسم فيها صورها كلها حتى يحضر حضورها عنده إذ شأن الحضور عند العقل لا يمكن أن
يكون اجتماعها في قوة واحدة بل ربما أمكننا ارتسامها في [illegible] متفرقة للعقل كالحواس الظاهرة الوجه الثاني النقطة
النازلة ترى خطاً مستقيماً والنقطة التي تدار بسرعة ترى دائرة كالدوائر ولبسيطا أي النقطة والنقطة الخارجة
عن القوى المدركة خطاً ودائرة فهو أي كونها كذلك ليس في الخارج [illegible] الحس وليس البصر لأنه إنما يدرك الشيء حيث هو فهي إذا
زال عن مكانه لم يدركه فيه بل في مكان آخر فقط فلولا ارتسامها على الوجه المذكور في قوة أخرى سوى الباصرة ولتسمى
القوة التي للنفس [illegible] فيها بما له مقدار في قوة جسمانية باطنة ترتسم فيها صور المحسوسات فللقائل أن يقول
يجوز أن يكون ذلك لارتسامه في القوة الباصرة وما ذكر من أن الباصر لا يدرك الشيء إلا حيث هو ممنوع ولا دليل عليه سوى الاستقراء
[illegible] لا يجوز أن ينطبع في الباصر صورة الجسم في حيز [illegible] الصورة بها ينطبع فيها صورة

في حيز آخر وإذا اجتمعت الصورتان في الباصرة شوهد بهما معاً على أنها صورة واحدة لشيء [illegible] على الاستقامة إلى الآخر
ويؤيد ذلك أن ابن سينا سلم أن البصر يدرك الحركة ويستحيل إدراكها إلا على الوجه الذي صورناه وأيضاً ارتسامها إنما يتأتى
في البعض إنما يتحد إذا كان حصول الصورتين لحلول الأخرى محالاً وهو ممنوع فلأن الأعراض متماثلة في الصورة والوجه
الثالث [illegible] النائم والمبرسم الكامن موجود في كل واحد منهم مثل صور [illegible] وذلك أصواتاً مسموعة [illegible]
فيها ومنشؤها [illegible] ولا بد أن يكون لتلك الصور والأصوات وجود إذ العدم المحض يستحيل [illegible]
على حسنا بأن الأمور الموجودة [illegible] في الخارج والإلزام [illegible] سليم الحس [illegible] المدرك وحوا [illegible] ذلك المدرك جسماني
لا عقل [illegible] لأن المدرك [illegible] جسمانية [illegible] ظاهر [illegible] التوهم ولأنا نرى [illegible]
[illegible] يكون [illegible] ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن المدرك لها النفس كما [illegible] إنما يدرك الكلي [illegible] أيضاً وامتناع ارتسام
الصور التي لا مقدار فيها غير مسلم عندنا [illegible] واحتج الخصم النافي للحس المشترك [illegible] الأول أن الحصول [illegible]
ويجري [illegible] كما يرى في النوم [illegible] ضروري البطلان قلنا قد يطلع [illegible] الصغير [illegible] المسماة [illegible]
[illegible] الصغير [illegible] كما نعلم أنا لا نشم الروائح ولا نذوق الطعوم ولا نسمع الأصوات ولا نبصر الألوان بالأيدي وبالأرجل
كذلك نعلم أنا لا نذوق ولا نحس ولا نسمع [illegible] ما ذكرناه بالدماغ [illegible]
عدم [illegible] الدماغ [illegible] الإدراك [illegible] وما ذكرتم [illegible] للدماغ [illegible] ليس [illegible]
للإحساسات المذكورة [illegible] افتقاره [illegible] ولا نزاع لنا في الثانية من القوى المدركة الباطنة الخيال وهو يحفظ
الصور المرتسمة في الحس المشترك إذا غابت المحسوسات عن الحواس الظاهرة فهو كالخزانة له [illegible]
ثم [illegible] ولولا [illegible] القوة وحفظها الصور المحسوسات الغائبة لامتنع [illegible] كما امتنع أن يعرف [illegible] الذي [illegible]
ما سبق [illegible] الزمان واختل النظام [illegible] الثانية وما بعده [illegible]
[illegible] الصادق [illegible] المعتاد [illegible]
[illegible] الأول [illegible] عرض [illegible] بحفظ المدرك للصور الغائبة [illegible] أعني الحس المشترك [illegible] الذي هو الخيال فلما
[illegible] موضوع [illegible] لأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد [illegible] وإن سلم ذلك فالحفظ [illegible] والقبول [illegible]
[illegible] الصور [illegible] بحفظ [illegible] حافظاً [illegible] المحسوسات [illegible]
يحفظها الحس المشترك حاكم على المحسوسات كما سلف [illegible] أي [illegible] النفس لأنه [illegible] الحفظ ولا شك أنه ليس
حاكم [illegible] قلنا [illegible] واحدة قد [illegible] ولا [illegible] أخرى فلا [illegible] إلا [illegible] بالاعتبار
دون الذات [illegible] الصور المحسوسة [illegible] مرتسمة في الحس المشترك [illegible] كما في [illegible] الخاص عنده بخلاف
ما إذا [illegible] من [illegible] الخيال [illegible] المحسوسات [illegible]
ما ذكرتم من الاختلاف [illegible] وعدمها إلى ملاحظة النفس وعدمها بأن تكون الصور مرتسمة في قوة واحدة فتارة
تلتفت النفس إليها [illegible] وتارة تعرض عنها فلا [illegible] القوى [illegible]

يدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالصور المحسوسة كالعداوة الجزئية التي تدركها الشاة من الذئب فتهرب منه والمحبة
الجزئية التي تدركها السخلة من امها فتميل اليها فان هذه المعاني لا بد لها من قوة مدركة سوى الناطقة قالوا
وهي التي تحكم بان هذا الاصفر مر وهذا الحلو ويتجه عليه ان النسبة التي بينهما وان كانت معنى جزئيا مدركا
بالقوة الوهمية الا ان طرفيها محسوسان مدركان بالحس المشترك والحاكم لا بد ان يدرك الطرفين و
النسبة حتى يتمكن من الحكم عليها فلا يجوز ان يكون الحكم المذكور للقوة الوهمية والا للحس المشترك والرابع
منها القوة الحافظة وهي الحافظة للمعاني التي تدركها القوة الوهمية كالخزانة لها ونسبتها الى الوهمية
نسبة الخيال الى الحس المشترك فاستغنى في اثباتها بما ذكر تمام الخامسة القوة المتخيلة وهي
القوة التي تتصرف في الصور المحسوسة والمعاني الجزئية المنتزعة منها وتصرفها فيها بالتركيب تارة و
التفصيل اخرى مثل انسان ذي رأسين وانسان عديم الرأس وحيوان نصفه انسان ونصفه
فرس وهذا التصرف غير ثابت لسائر الحواس والقوى فهو لقوة اخرى وهذه القوة اذا استعملها
العقل في مدركاته بضم بعضها الى بعض او فصله عنه تسمى مفكرة كما انها اذا استعملها الوهم في المحسوسات
مطلقا تسمى متخيلة فان قيل كيف يستعملها الوهم في الصور الجزئية مع انه ليس مدركا لها اجيب بان
القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة فينعكس الى كل منها ما ارتسم في الاخرى والوهمية هي سلطان القوى
فلها تصرف في مدركاتها واستعمال ما هو آلة فيها بل لها تسلط على مدركات العاقلة فتنازعها فيها وتحكم
عليها بخلاف احكامها ما لم تكن مقهورة للقوة العقلية بحيث صارت مطواعة لها فقد فاز فوزا عظيما ولنختم
هذا النوع الثاني بابحاث الاول عرف وجود هذه القوى الخمس الباطنة بتعدد الافعال الخمسة
التي هي ادراك المحسوسات وادراك المعاني الجزئية المتعلقة بها وحفظها والتصرف فيها لما اشتهر ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد وقد عرفت ما فيه من الفساد ثم ان سلمنا صحته فلم لا يجوز ان يكون
القوة واحدة والالات متعددة او الشرائط فيصدر تلك الافعال عنها بحسب تعددها ثم وجود هذه
في مواضعها المخصوصة الثاني محل الحس المشترك والخيال هو البطن الاول من الدماغ المنقسم الى بطون ثلاثة اعظمها
الاول ثم الثالث واما الثاني فهو كمنفذ فيما بينهما مدور على شكل الدودة فالحس المشترك في مقدم
اي مقدم البطن الاول لمصادفته المحسوسات بالحواس الظاهرة اولا والخيال في مؤخره لانه
خزانتها التي تحفظها ومحل الوهمية والحافظة هو البطن الاخير منه والوهمية في مقدمه والحافظة في مؤخره
على قياس حال الحس المشترك والخيال في البطن الاول ومحل المتخيلة هو الدودة اي الصلة في وسط
الدماغ الموضوعة بين البطنين ليحاضر بين هذه المحسوسات التي في احد جانبيها وبين هذه المعاني
الجزئية التي في الجانب الاخر فيتصرف بالتركيب والتفصيل فيما فيهما اي في البطنين الاول والاخير
من الصور والمعاني والمشهور في الكتب المعول عليها ان المتخيلة في مقدم الدودة هو الوهمية

الوهمية في مؤخرها والحافظة في مقدم البطن الاخير وليس في موضع شيء من هذه القوى اذ لا حارس هناك
من الحواس فيكتفي مصادمة المؤدية الى الاختلال فانما عرف محالها المذكورة بالافة في مدة اذا توقفت
افة الى محل من هذه المحال اختل فعل القوة المخصوصة به دون غيرها الى دون فعل غيرها من
افعال سائر القوى ولولا اختصاص كل من هذه القوى بمحلها لما كان الامر كذلك خاتمة للمباحث النوع
الثاني من البحث انه لما اشتهر الكلام الذي نقلناه منهم في اثبات هذه القوى وتعددها ما يعدها بناه
على نفي الفاعل المختار الموجد لجميع الاشياء ابتداء بمجرد ارادته مبني على ان النفس الناطقة ليست مدركة
للجزئيات كما اشرنا اليه في ابتداء الكلام المتعلق فلنتكلم في ذلك فنقول المدرك لجميع اصناف الادراكات
هو النفس لوجوه الاول ما ذكرناه من الحكم بالكلي على الجزئي في مثل قولنا زيد انسان وبالجزئي
على الجزئي الاخر والحكم يطلب لحضور الطرفين عند الحاكم في قولك زيد ليس عمرو فلا بد من قوة تدرك
الكليات وجميع انواع الجزئيات من المحسوسات مشاهدة ومتخيلة والمعاني الجزئية متوهمة او
محفوظة ولا يجوز ان يكون هذه القوة جسمانية اتفاقا فهي القوة العاقلة الثاني وجداني بديهة اني
ولمست وابصرت او اجمع واشبع وادركت المعقولات فالمدرك للكل واحد وليس الا النفس الثالث
ان النفس مدبرة للبدن المعين بواب النفس يتناول الانسان فاعل الجزئيات من الافعال
المدبرة ولا بد له فيه اي في كونه فاعلا للافعال الجزئية من ادراك الجزئيات الصادرة عنه اذ الرأي الكلي
نسبته الى الكل من افراده وذلك الكلي ولهذا فلا يصح الرأي الكلي لكونه مصدرا للبعض دون البعض
فالنفس مدركة للكليات والجزئيات وفي المباحث المشرقية ومدبرة لبدن شخص ونسبتها التي تخصص
من حيث هو ذلك الشخص يستحيل الا بعد العلم من حيث هو هو فاذن هي مدركة للبدن الجزئي وللحكم
العالم بان النفس لا تدرك الجزئيات وجوه الاول نعلم ضرورة ان ادراك المبصرات حاصل بالبصر و
ادراك الاصوات بالسمع وعلى هذا ادراك سائر المحسوسات فانه حاصل بالحواس المخصوصة و
انكار ذلك عنه يرجع مصادمة للبديهة فلا يلتفت اليه الثاني ان كل عضو هو محل للقوة الموجب آلة فعله
الذي ينسب اليه فلولا انه فعله حقيقة لما كان كذلك وهذا انما يظهر في الحواس الظاهرة واما في الباطنة
فيستعان بالتجارب الطبية من ان الافة متى حدثت في مقدم البطن الاول اختل الاحساس
دون تخيل المحسوسات السابقة ومتى حدثت في مؤخره اختل التخيل دون الاحساس وهكذا الحال
في سائر القوى الباطنة الثالث اذا ادركنا الصورة الشخصية مثلا فلا بد لها في ادراكنا اياها ان ترتسم
في المدرك لها صورتها المتصفة بمقدارها المخصوص ووضع معين وحيز لازم لها ومن المحال ارتسام ماله
وضع وحيز فيما لا وضع ولا حيز له اعني النفس المجردة بل لا بد ان يكون ارتسامه في قوة جسمانية الرابع
اذا تصورنا مربعا متخصصا على مقدار مخصوص يجنحها مربعان متشخصين على وضع معين هكذا فانا

مقو بين المرتبات الثلثة ويشير الى وضع كل من الآخر على معنى اين هو من صاحبه فادراكها حينئذ
عن يمين الجزئي والآخر عن يسار فلو كان محلها اى محل ارتسام هذا المتصور هو النفس لزم كونه اى كون
هذا المحل الذي هو النفس منقسما انقساما في الكم فانه باطل لانها مجردة عن المادة فلا تقبل الانقسام
المقداري والجواب عن وجه الخصم ان يقال ان ذلك الذي ذكره لا ينفي كون الحواس آلات والنفس
هي المدركة فيرتسم هي الجزئيات في تلك الآلات ويدركها النفس بملاحظتها لما ارتسم في آلاتها فلا يلزم
انقسام النفس ولا كونها ذات وضع وحيز ويكون آفة الفعل باختلال الآلة دون المدرك ويبقى اسناد
الادراك الى تلك الآلات وان لم يكن مدركة حقيقة وهذا القدر الذي لا يسعه شبهة الخصم كاف للمستدل
في اثبات قوى المذكورة اذ نعلم بالضرورة انه لولا اختصاص كل عضو من تلك الاعضاء بقوة مخصوصة
لما اختص بكونه آلة لنوع من المدركات دون الآخر وبذلك يثبت وجود القوى وتعددها وهو المطلوب
النوع الثالث القوى الفاعلة وهي التي عبر عنها فيما سبق بالمحركة على معنى ان لها مدخلا في الحركة اما بالتحريك
او الاعانة على ما مر من المدركة وفاعلة العدو الظاهرة وتنقسم الى قوة باعثة على الحركة وقوة
محركة مباشرة للتحريك اما الباعثة وهي شوقية ونزوعية واما لجلب النفع وتسمى شهوانية واما لدفع
الضر وتسمى غضبية واما المحركة فهي التي عند الاعصاب تشنج العضلات فيقرب الاعضاء الى
مبادئها كما في قبض اليد مثلا او ترخيها اي ترخى الاعصاب بارخاء العضلات فيبعد الاعضاء
عن مبادئها كما في البسط اي بسط اليد وهذه القوة المنبثة في العضلات هي المبدأ القريب للحركة
والمبدأ البعيد هو التصور ويليها الشوق والارادة فهذه مبادي اربعة مترتبة للافعال الاختيارية
الصادرة عن الحيوان فان النفس يتصور الحركة اولا فيشتاق اليها ثانيا على اعتقاد نفع فيها
فيحصل حالة الارادة والقصد اليها وبعد ذلك فيحصل الحركة بتجذيب الاعصاب وارخائها ...
قال بعضهم الشوق انما يحصل فيما ليس فيه فانه يتردد ويشتاق واما الذي يتيقن لقوته فلا
شوق له القسم الثالث من الاقسام الثلثة التي في الفصل الثالث المعقود لبيان المركبات
التي لها نفس في النفس الانسانية اي في بيان قواها ولذلك قال وقوى اما يعني المخصوصة بها هي
القوة العقلية فباعتبار ادراكها للكليات والحكم فيها بالنسبة الايجابية او السلبية يسمى القوة
النظرية والعقل النظري وباعتبار استنباطها للصناعات الفكرية وغيرها ولتهيئها للراي ودر
المستحدثة في الامور الجزئية مما ينبغي ان يفعل او يترك يسمى القوة العملية والعقل العملي فهاتان قوتان
متغايرتان اما بالذات او بالاعتبار يختص بها الانسان من بين سائر الحيوان فالاولى
للاحكام الكلية صادقة كانت او كاذبة والثانية للاحكام المتعلقة بافعال جزئية سواء كانت
خيرات او شرورا جميلة او قبيحة وهذه القوة مستمدة من القوة النظرية لان استخراجها الاراء

نعم
انما لم يتعرض لسائر والعكس فلابد سئل من مقدمة كلية كان يقال مثلا هذا الفعل كذا وكذا وكل ما هو كذا فهو جميل ينبغي ان
او قبيح ينبغي ان يترك فيكون منشأ العكس تخصيصه كبراه كلية ليحصل منها رأي في امر جزئي مستقبل من الامور الممكنة فان الواجبات
والممتنعات لا روية فيها كمعرفة الحادث واعدامها وكذا الماضي والحاضر لا روية فيهما ايضا لا في ايجاده ولا في اعدامه بل روية تختص بالامور
المستقبلة والحكمة في هذه القوة بهذا الدليل يرى نفع وكذا القوة الاجماعية في بدن الحيوان وتحدث فيهما اى النفس الانسانية
من القوة العملية الشوقية هيئات انفعالية يسمونها احوال ... من الضحك التابع للتعجب الحادث في النفس من ادراك الامور الغريبة المخفية
الاسباب والخجل والحياء والبكاء الحادث من الحزن وغيرها من سائر الانفعالات المختصة بالانسان فظهر للنفس تأثر فانها كما
انها تؤثر فيه القسم الخامس من الاقسام الخمسة التي يشتمل عليها الفصل الثالث في صور الاصداء الذي هو في المركبات ...
فلا يستبعد ورود ... لبيان المركبات التي ليست لها نفس ... لتعلم ان حر الشمس قد يصعد اجزاء مائية وهي المسماة
مختلطة بالهواء وصعودها يسمى بخارا واما ارضية ... وهو الدخان وصعودها ضعيف ليس ... الدخان كما يعرف
في الجسم الاسود الذي يرتفع ... قد يصعد البخار والدخان ... في الاعلى ... منهما يكون
جميع الآثار العلوية اما البخار فان ... الهواء ... المائية ... الى الطبقة الباردة
الارضية ... البخار كثيرا ... ما ... البخار ... في الطبقة الزمهريرية التي هي الهواء البارد
كما عرفت ... وهو المطر ... الاجزاء المائية ... البرد شديد وهو المطر وان ... جمود او كان
البرد شديدا فان كان الجمود قبل الاجتماع والتقاطر وصيرورته حبات كبارا فهو الثلج وان كان الجمود بعده فهو البرد واما
... بالحركة السريعة ... المتصاعدة ... الاجزاء ... المتخلخلة ... البخار الصاعد الى
الزمهريرية فاما ان يكون كثيرا او قليلا فالكثير قد ينعقد سحابا ماطرا ... حكى ابن سينا انه شاهد البخار قد صعد ... اعالي بعض
الجبال صعودا ... موضوع على ... وكان ... تلك الغمامة في الشمس ... من اسفل القرية
... وذلك ... في البخار ... ينعقد سحابا ماطرا ... السحاب ... والارض
واما القليل ... البخار الذي لم يصعد الى تلك الطبقة فانه قد ... ببرد الليل فينزل ... الى ... الاجزاء ...
الا عند اجتماع ... ينعقد ماء ... بعد النزول ... وهو الطل ... وهو الصقيع ونسبته الى الطل كنسبة الثلج الى المطر وقد يكون
السحاب ... بالبرد الشديد ... من الاقسام المذكورة قال الامام الرازي ان ... الاكثر ...
البخار ... واما الدخان ... السحاب ... كثيرا ... مختلطا ... الطبقة الزمهريرية
... البخار ... ينعقد سحابا ... الدخان ... السحاب ... بالطبع ... على حرارته
المتضعفة ... البرد الشديد ... الدخان
... السحاب ... الرعد وقد يشتعل الدخان ... اللطيف
... مشتعل
فلعله لا ... الشديد ... الاشتعال ... البرق

وكثيفة لا ينطفئ حتى يصل إلى الأرض وهو الصاعقة وإذا وصل إليها فربما صار لطيفا لشدة التحلل ولا يحرق ويذيب
الأجسام المندمجة فيذيب الذهب والفضة في الصرة مثلا ولا يحرقها إلا ما احترق من الذوب وقد أخبرنا أهل التواتر بأن الصاعقة
وقعت بشيراز على قبة الشيخ الكبير أبي عبد الله بن خفيف قدس الله روحه فأذابت قنديلا فيها ولم تحرق شيئا منها وربما كان كثيفا
غليظا جدا فيحرق كل شيء أصابه وكثيرا ما يقع على الجبل فيدكه دكا ويحكى أن صبيا كان في صحراء فأصابته صاعقة فقطع
رجلاه ولم يخرج منه دم لحصول الكي بحرارتها وأما الدخان فقد يصل إلى كرة النار وذلك لأن أجزاء أرضية [illegible] تخالط
الهواء التي يصعد بها بخلاف البخار فيتحرق الدخان كالشمعة التي تطفأ وكادت بها تحتها مشتعلة فيشتعل الدخان الواصل
إلى الشمعة الفوقانية ويتصل النار إلى [illegible] ذلك الدخان بالشمعة السفلانية فيشتعل بها النار فما كان منه أي من الدخان
لطيفا صار مشتعلا وتنفذ فيه النار بسرعة فيرى ذلك المشتعل كأنه كوكب ينقض وهو الشهاب وما كان منه كثيفا [illegible]
تعلق به النار تعلقا تاما من غير اشتعال بل وقف الاحتراق ودام متصلا لا ينطفئ أياما وشهورا ويكون على صورة ذوابة
أو ذنب أو رمح أو حيوان له قرون كما أشار إليه بقوله وهو الذوابات والأذناب والنيازك وذوات القرون وما كان منه
البخار غليظا أي كثيفا جدا تعلق به النار تعلقا لا تعلقا تاما فيحدث منه علامات سود أو حمر على حسب غلظ المادة فإذا كان
غليظا ظهرت الحمرة وإذا كانت أغلظ ظهر السواد وقد ينقض الذوابات كأنها كوكب قد عرفها العلماء مع [illegible]
كان ذلك الكوكب ذو ذوابة أو ذنبا أو قرنا واحدا أو أكثر من واحدة وهذه الأقسام التي ذكرناها للدخان إنما [illegible]
إذا انفصل من الأرض أجزاء حرقت ما عليها وتسمى بالحريق في المباحث المشرقية إذا ارتفع عار دخاني لزج وهني وتصاعد حتى وصل
إلى حيز النار من غير أن ينقطع اتصاله عن الأرض اشتعلت النار فيه نازلة فيرى كأن تنينا ينزل من السماء إلى الأرض فإذا وصلت
تلك الأرض أحرقت تلك الملاقية بالكلية ويقرب منها ويسيل ذلك كسيلان السراج المطفأ إذا وضع تحت السراج المشتعل فيتصل
الدخان منه إليه والطالب والحد إليه بالشعلة وأيضا نقول فالدخان قد ينكسر حره عند الوصول إلى كرة الزمهرير
فيثقل ويرجع بطبعه إلى الأرض لانكسار حره ويصعد ويصادم كرة النار لا الفلك على ما وقع في النسخ لأن نفوس النار
البسيط العالي على الاحالة إلى طبيعتها عن صعود [illegible] فيصادمه كرة النار المتحركة بحركة الفلك رجوعا
على جهات مختلفة كأنه [illegible] سهام على جهات شتى وعلى التقديرين فيتموج الهوا ويضطرب فيحدث الريح فلا وقد
وقع في كلام أرسطو أن الريح [illegible] من الهواء بل هو هواء متحرك قال الإمام الرازي والذي يمكن أن يتعال فيه أن الهوا
مادة الريح و[illegible] فلا يجوز [illegible] موضع الجنس ولذلك الذي ذكرناه من حال الدخان في تولد الريح كان [illegible]
الرياح فوق فإنه كما شهد به التجربة والريح كما يحدث بهذا الطريق في الأغلب فقد يحدث أيضا بأن يتحلل الهوا فيندفع
عن مكانه بواسطة [illegible] فيندفع [illegible] فيندفع ذلك الذي [illegible] ويهيج الهوا ويضطرب
تلك الأمواج [illegible] وقد يحدث [illegible] فيندفع تلك الرياح الأجزاء الأرضية فيتصعد
الأجزاء الأرضية [illegible] كالتوى على نفسها وتسمى الزوابع جمع زوبعة وهي الريح المستديرة على نفسها والأعصار
المسمى بالفارسية كردباد هذا وقد فصل أمر الريح والمطر [illegible] أما الجامع فلأن الريح في الأكثر يلطف ما في السحاب

بحرارتها وتفرقها بحركتها والمطر يبل الأدخنة ويصل بعضها ببعض فيصلحها ولا يتمكن من الصعود وكل منهما يكون فيها
المطر يقترن بالريح وبالعكس وأما التعاون فلأن المطر يبل الأرض فيقل ما يصعد منها دخانا إذ الرطوبة [illegible]
مع تحلل اليابس فيصعد والريح يجمع السحاب [illegible] بروده السحاب باطنه فيشتد البرد المكثف وأما مهاب
الرياح فغير منحصر في عدد إلا أنهم جعلوا أصولها أربعة هي نقطة المشرق والمغرب والشمال والجنوب والعرب تسمي
الرياح التي تهب منها بالقبول والدبور والشمال والجنوب وتسمى التي تهب ما بينها نكبا وأيضا فقد يحدث في الجو أجزاء
رطبة رشية صقيلة كالقطر تحيط تلك الأجزاء بغيم رقيق لطيف لا تحجب ما وراءه عن الأبصار فينعكس منها أي من تلك الأجزاء
الواقعة على ذلك الوضع ضوء البصر لصقالتها إلى القمر فترى في تلك الأجزاء ضوءه دون شكله فإن الصقيل الذي ينعكس
منه شعاع البصر إذا صغر جدا بحيث لا ينقسم في الحس أدى الضوء واللون دون الشكل والتخطيط كما في المرآة الصغيرة
وتلك الأجزاء الرشية مرآة صغار متراصة على هيئة الدائرة فترى مجموع تلك القطرات كأنها صورة منورة [illegible] وتسمى الهالة ولما
لا يرى الجزء الذي يحاذي القمر من ذلك الغيم لأن قوة الشعاع تمحو حجم السحاب الذي لا يستتر فلا يرى فيه خيال القمر كما أن الشيء
العاري على الاستضاءة [illegible] بخلاف أجزائه التي لا تقابله فإنها تؤدي خيال ضوءه كما عرفت قبل والأكثر ما يولد الهالة
عند عدم الريح فإذا تمزقت من جميع الجهات دلت على الصحو وإن [illegible] دلت على مطر لأن الأجزاء المائية قد كثرت
فإن [illegible] دلت على ريح [illegible] وإن أضعف لون التحتانية أعظم لأنها أقرب إلينا وزعم بعضهم أنه رأى
سبع هالات معا واعلم أن هالة الشمس وتسمى الطفاوة بفتح الطاء نادرة جدا لأن الشمس تحلل السحب الرقيقة ومع ذلك
فقد زعم ابن سينا أنه رأى حول الشمس هالة تامة في ألوان قوس قزح ورأى بعد ذلك هالة فيها قوسية قليلة وأما [illegible]
هالة الشمس إذا كثف السحاب وأظلم وحكى أيضا أنه رأى حول القمر هالة قوسية اللون لأن السحاب كان غليظا وقوس
في أداء الضوء [illegible] وقد يحدث مثل ذلك الذي ذكرناه من الأجزاء الرشية الصقيلة على هيئة الاستدارة
في خلاف جهة الشمس وهي قوس قزح وتفصيله أنه إذا وجد في خلاف جهة الشمس أجزاء رشية لطيفة صافية على هيئة
وكان وراءها جسم كثيف إما جبل أو سحاب كدر وكانت الشمس قريبة من الأفق فإذا أدبرنا عن الشمس ونظرنا إلى تلك الأجزاء انعكس
شعاع البصر منها إلى الشمس ولما كانت صغيرة جدا لم يؤد الشكل بل اللون الذي يكون مركبا من ضوء الشمس ولون المرآة فيختلف
ألوانها أي ألوان قوس قزح بحسب اختلاف أجزاء السحاب في ألوانها وبحسب ألوان ما وراءها من الجبال ذات الألوان ما ينعكس منه
الضوء من الأجرام الكثيفة ورأيت بعض فضلاء زماننا ممن له يد في علم المناظر والعقال وهو المولى الفاضل كمال الملة والدين
الحسن الفارسي [illegible] بدعوى بطلان ذلك الذي ذكرناه من أسباب الهالة وقوس قزح لكنه أي ما ذكرناه فيهما رأي الجمهور
قد ذكرناه متابعة لهم وفي المباحث المشرقية وزعم بعضهم أنا لا نشاهد مثل هذه الحوادث اتصالات فلكية وقوى
روحانية اقتضت صورها [illegible] الخيالات [illegible] صورة شيء [illegible]
[illegible] الأمر قال الإمام وهذا الذي ذكروه [illegible] ذكرناه كان الضعف
والمرض قد يسند إلى أسباب عنصرية تارة وإلى اتصالات فلكية وتأثيرات نفسانية أخرى لكن هذا الوجه [illegible]

ان اصحاب التجارب شهدوا بان تسامت الحوادث الجوية بدلا لا حدوث حوادث في الارض فلولا انها موجودات مستندة
الى علل الاتصالات والاوضاع لم يستقم هذا الاستدلال وايضا نقول قال الحكما المحققون في الارض كرة التخلخل ومسامها وخلل
الكثير بعونه البرد الذي في باطن الارض ويشقها فيخرج منها ومنه العيون السيالة اذ الحال التحار كثيرا فيحصل المدد
بعد المدد كان الفائض يجد بعد السابق ضرورة امتناع الخلا فالتي لا تكون التي لها الدائمة عليه ماء ومن الوجه الارض وجب ان يحدث
لا مكانه ما يقوم مقامه لئلا يكون خلا فيسيل ماؤها لما ماء وبعضها هكذا فينسبع كل جزء منه جزء اخر قال الامام الرازي
وما العيون الراكدة فيحدث من بخار بلغ من قوتها ان ينفتح الى وجه الارض ولكن لم يبلغ من كثرة موادها وقوتها ان
يطرد ما لها سابعها وهذا الكلام بناء على ما ذكره من التعليل بامتناع الخلا وبعضهم علل السيلان بكثرة الابخرة
المقتضية للاندفاع الى فوق والركود بقلتها فاما مياه الفني والابار فمتولدة من بخار ناقصة القوة عن ان
يشق الارض فاذا ازيل ثقل الارض عن وجهها صادف منفذا اندفع اليه بادنى حركة فان لم يجعل لها مسيل صار بئرا
وان جعل نحو القناة وسيل القنى الى الابار كنسبة العيون السيالة الى الراكدة واعلم ان النزح من الابار والعيون
الراكدة سبب لنبوع الماء فيها لان ثقل الماء الظاهر ساتر لانحصار المطمور فاذا نزح قويت تلك الابخرة وانبعثت
الى الخارج وقد اختلفوا ان مياه هذه الابار متولدة من اجزاء مائية متفرقة في عمق الارض اذا اصعدت او من الهواء البخاري
الذي يتحلل اليه ماء وهذا الثاني وان كان بحسب الامكان الاول اولى لان مياه العيون والقنوات والابار تزيد بزيادة الثلوج
والامطار وايضا نقول قالت التجارب والدخان اللذان في الارض حين يكثران ويريدان الخروج منها ينفتح ومسامها ساكت
فيتزلزل بهما تحركهما ومنه تكون الزلازل واذا كانا قليلين او كان مسامها متفتحة لم يحصل زلزلة ولذلك قلت الزلازل
في الارض الرخوة واذا كثرت الابار والقنى في ارض صلبة قلت زلازلها وقد يخرج البخار والدخان الممتزجان اذا
قويا بالارض الدهنية وقد صار نارا باشتداد الحركة المقتضية للاشتعال والاعلاء النارية وربما قويت المادة على شق
الارض فيحدث اصوات هائلة ثم ان وقع هذا الشق في بلد جعل عاليها سافلها وربما كان في موضع الانشقاق ...
فسقط ما فوق الارض في تلك الوهدات وقيل لا تتزلزل الارض بسقوط ما تحت الجبال عليها من ادوار المطر وشدة
وايضا نقول يحدث في الارض قوس كبير يسمى في الهوا رطوبة تخلط بخار الكبريت مع الهوا الرطب يسعد مرقا فيصير
دهنا اي في طبيعة الدهن وربما تستعمل بانوار الكواكب فيعرض ما قد ذكر في البلاد ذكر الموضع يسمل ويشتعل عن تحريق
احتراق شديد وذلك للطفها بخلص بعبارة جامعة وافية ما ذكرناه في الفصل الثاني او في المرصد الثالث وكلها
اراد الفلاسفة حيث نفوا القادر المختار كما سبقت اليه الاشارة في اثناء الكلام مرة بعد اخرى فقالوا احتلاف
الاجسام بالصور لاستعداد في موادها بعضها احتلاف الصور الحالة فيها وقالوا الحلاف في اثارها الى صورها النوعية
وامزجتها المختلفة وقالوا لكن ذلك في الاجسام العنصرية واستندوا بالخرج لما حركة تلك الافلاك واوضاعها
واما المتكلمون فقالوا الاجسام متجانسة لا تركبها اي من جوهر متجانس فيما لها من الجواهر الفرد وانما منها الاختلاف
فيها وانما هو من الاختلاف للاجسام لاختلاف وانها بارعاء حصلت فيها من الاعراض بفعل القادر المختار فالاجسام

عارا لهم متوافقة في الحقيقة منحالفة بالامور الخارجة عن ذواتها هذا ما قد اجمعوا عليه الا النظام فانه يجعل الاجسام
نفس الاعراض المجتمعة منها الاجسام والاعراض التي تركب منها الجسم مختلفة بالحقيقة قطعا فيكون الاجسام ايضا كذلك اي
مختلفة بالحقيقة وقد سبق في المقصد الثاني من الفصل الاول من هذا المرصد انه لا محصل لهذا المذهب لكن يجوز ان يكون مراده
من جعل الاعراض واضح حقيقة الجسم وهو مبني على ان الاجسام متخالفة الحقائق بالفروق فيكون منافيا لما قد اجمعوا
عليه من تماثلها في الحقيقة وتخالفها بالامور الخارجة عن الحقيقة

المرصد الثاني في عوارض الاجسام واحوالها وفيه مقاصد المقصد الاول في ان الاجسام محدثة

وضبط الكلام في هذا المقام
ان يقال انها اما ان تكون محدثة بذواتها وصفاتها او قديمة بذواتها وصفاتها او محدثة بصفاتها او بالعكس فهذه
اربعة اقسام متصورة بحسب نفس الامر اما ان نقول بواحد منها او لا نقول بشيء بل نتردد ونتوقف فهذه خمسة احتمالات الاول
انها محدثة بذواتها الجوهرية وصفاتها العرضية وهو الحق وبه قال المسلمون كلهم من الملة واليهود والنصارى و
المجوس الثاني انها قديمة بذواتها وصفاتها واليه ذهب ارسطو ومن تبعه من متأخري الفلاسفة كالفارابي
وابن سينا ونفصل ما ذهبوا انهم قالوا الاجسام منقسمة الى فلكيات وعنصريات اما الفلكيات فانها قديمة
بموادها وصورها الجسمية والنوعية واعراضها المعينة من المقادير والاشكال ونحوها الا الحركات والاوضاع فانها
حادثة قطعا ضرورة ان كل حركة شخصية مسبوقة باخرى لا الى نهاية وكذا الاوضاع الشخصية التابعة لها واما مطلق
الحركة والوضع فقديم اتصالا لا نهم زعموا ان الافلاك متحركة حركة مستمرة من الازل الى الابد بلا سكون اصلا واما
العنصريات فقديمة بموادها وصورها الجسمية بنوعها وذلك لان الهيولى العنصرية الجسمية التي هي طبيعة
واحدة نوعية لا تختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود متعاقبة افرادها ازلا وابدا
وبصورها النوعية بجنسها وذلك لان مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية باسرها بل لا بد ان يكون معها
واحدة منها لكن هذه الصور متشاركة في جنسها دون فصلها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود متعاقبة انواعه
نعم الصور الشخصية فيما الى العناصر الجسمية والنوعية والخواص المختصة الشخصية محدثة ولا امتناع في حدوث
بعض الصور النوعية العنصرية كان يكون مثلا نوع النار حادثا غير مستمر الوجود متعاقب الافراد التحقيقية
اذ يجوز حصوله من عنصر اخر بطريق الكون والفساد ولا امتناع عندهم في استمرار كون كذلك لا في استمرار انواع
المركبات في ضمن افرادها المتعاقبة بلا نهاية الثالث انها قديمة بذواتها محدثة بصفاتها وهو قول من تقدم
ارسطو من الحكماء وهؤلاء قد اختلفوا في تلك الذوات القديمة فمنهم من قال انه جسم واختلفوا ذلك الجسم فقال
ثاليس الملطي انه الماء الذي هو المبدع الاول ومنه ابدع الجواهر كلها من السماء والارض وما بينهما
قال ... الخلق والتحلل وكان اخذ مذهبه من الكتب الالهية في التوراة ان الله تعالى خلق جوهرا ونظر اليه
نظر الهيبة فذابت وصارت ماء فحصل البخار فنظر على وجه الماء بسبب حركة زبد وارتفع منها دخان فحصل
من زبدها الارض ومن دخانها السماء وفيه الارض وحصل الهوا في الطبقة وقيل النار وحصل البحر

دليل حدوث الاجسام

بالتكسير وقيل البخار وصلت العناصر بعضها بالتلطيف وبعضها بالتكسير وقد اختلط مركب كل جرم وحيز
وغير ذلك فاذا اجتمع جنس منها في حيز محسوس ظن انه قد حدث ثم حدث وانما حدث الظهور الى الوجه الاجماع
وقد سبق كلام في هذا الاحتمال مع بيان تعدد العناصر ومنهم من قال انه ليس بجسم واختلفوا فيه فهو عند الثنوية من
المجوس النور والظلمة وهما قديمان وتولد العالم من امتزاجهما وقال الحرنانيون منهم القائلون بالقدماء الخمسة النفس والهيولى
وقد عشقت النفس الهيولى لتوقف كمالاتها الحسية والعقلية عليها فحصل من اختلاطها انواع المكونات وبعد العشق بالنار
لتغير معنى الصوق والولوع والاخر وفي ... الوحدة بانها تحركت فصارت الوحدات نقطا ذوات وضع
واجتمعت النقط فصارت خطا واجتمعت الخطوط فصارت سطحا واجتمعت السطوح فصارت جسما وقد علمت ان اكثر هذا الكلام
رموز واشارات ... الرابع انها حادثة بذواتها قدم بعضها ... لم يعلم احد الامرين
البطلان فحمل الاجسام العقلية والافضل البطلان بالبديهة اى الخامس التوقف في الكل ارادة ... النظر
الرابع اذ لا نتصور من عاقل ان يتردد ويتوقف فيه بل لا يمكن ان يتوقف الا بعد ... وحكى عنه انه قال
في مرضه الذي توفي فيه لبعض تلامذته اكتب عني انى ما علمت ان العالم قديم او محدث وان النفس الناطقة جوهر او عرض
وقد طعن فيه انه كان ... الفيلسوف اذا عرفت هذا فنقول لنا في حدوث الاجسام
بذواتها وصفاتها مسالك ثلاثة الاول وهو المشهور المبسوط ان الاجسام لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو
عن الحوادث فهو حادث بذاته وصفاته فالاجسام حادثة كذلك اما المقدمة الثانية فظاهرة لان قدم ما لا يخلو عن الحوادث
يستلزم قدم الحادث وفيه كلام سيرد عليك واما المقدمة الاولى فلوجهين الاول ان الاجسام لا تخلو عن الاعراض ...
التي عرف به ان الاجسام لا تخلو عن الالوان والطعوم وما سواها من الاعراض والاظهر ان يقال كما هو السادس
من هذا المقصد وان لا توجد الاجسام بدون التمايز بينها لان كل موجود لا بد ان يكون متميزا موجودا بالغير وقد سبقنا
ان التمايز بين الاجسام انما هو بالاعراض بناء على تماثل الجواهر ... الاجسام مع ان الاعراض حادثة لانها
لا تبقى زمانين وكل ما هو كذلك فهو حادث وقد عرفت ... ان التمايز بين الاجسام لا يكون الا بالاعراض وبيان
ان الاعراض لا تبقى زمانين ولو اقتصر على ذكر بيان ... لكان اولى ... الوجه الثاني ان
الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان فالجسم لا يخلو عن الحوادث اما قلنا ان الجسم لا يخلو عنهما لانه لا يخلو عن الكون
في حيز بالضرورة فان كان كونه في ذلك الحيز مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز فهو ساكن وان لم يكن فهو الكون
الاول في المكان الاول ... وذلك الحيز مسبوق بالكون ... فهو متحرك لا يعالج ... الحركة
واورد ان حدوثه ... انه ليس بمتحرك ... في ان يكون لا في المكان الاول
لانا نقول الكلام في الجسم الباقي ... لا يخلو عن الحركة والسكون لان الجسم الحادث حال ... واذا اورده
السؤال على طريق المناقضة كان منعا لا نقضا ... حدوث الجسم وانما قلنا ان الحركة حادثة لان
الاول ... على المسبوقية بالغير ... منها ... مسبوقية ... الا ... ان نقول

هي الكون الثاني في مكان آخر فتكون مسبوقة بالحالة الاولى والكون الاول وماهية الازلي عدم المسبوقية بالغير وبينهما منافاة
بالذات فلا تكون الحركة ازلية وذلك معنى حادث بالذات الماهية لا توجد الا في ضمن الجزئيات لان المطلق لا يتصور وجوده منفردا
عن التعين ... والاشتراك ... ولو صدق الازل لانا نقول ... ينظر الى اجزائه الا في اجتماعها فلا توجد
الاستغراق فلا توجد ... انها في الازل ... حادثة لكونها نهاية ... الحركة ... مسبوقة بعدم
ازلي ... ان يكون ... لا توجد في الازل ... اصلا والا ... ما ... بعضها ...
على ان الازل ليس وقتا محدودا ... اجتمع فيه عدم ... حتى ان وجد شيء منها ... عدمه فلا يمتنع
الشخص بل معنى كونها ازلية ان تلك العدمات لا ابتداء لها ولا يجب اجتماعها لخلاف وجوداتها فانها لها ابتداء ... فليس بعض شيء
من الازل الا ومنقطع ... تلك العدمات التي لا ابتداء لها بوجود ... الاوقات الازل انقطاع في جانب الماضي
فاذا كان كل جزء منها حادثا وانقطع عدمه لم يكن ... محذور الا ان الوهم قاصر عن ادراك الازل ... ومعنى اجتمع
في وجوده ... وقد ... البيان ... وما ... ذكرنا وانما ... المعنى ...
وذلك ... انه لم يوجد شيء من الحركات في الازل كان اولها حادثة وان وجد شيء منها فان كان مسبوقا بغيره
كان الازلي مسبوقا بغيره وان لم يكن مسبوقا بغيره كان ذلك اول الحركات فيلزم تناهيها ... الى الوجه الثاني وبيان
ان ... اذا ... حادثة كانت ... كذلك ... الى الوجه الثالث وليعلم ان الذاهبين الى قدم الجسم لم يذهبوا الى ان جسما
... ازليا ... انه متصف بحركات متعاقبة لا ابتداء لها وكل جزء منها مسبوق ... على ... وهذا معنى
قولهم ماهية الحركة قديمة وان كان كل واحد ... حادثا قالوا وعدم ... الحوادث التي لا ابتداء لها
لا يستلزم حدوث ... والكون حادث ... فلا بد ... ابطال كلامهم من بيان امتناع تسلسل الحوادث المتعاقبة بلا ابتداء حتى يتم لنا
ان ... لا يخلو عن حوادث ... كلها حوادث ... وذلك ... والا لزم قدم الحادث او خلوه عن الحوادث
فلذلك قال الرابع ... صدورها ... وامتناع تعاقب الحوادث ... طريق التطبيق وقد عرفته ... ابطال التسلسل
وتقريره ... ان نفرض ... ثم ... لا ابتداء لها ...
جملة واحدة ونفرض ... جملة اخرى ثم نطبق الجملتين ... الاول
من الزائدة والثاني ... وهكذا ... فان كان بازاء كل واحد من الجملة الزائدة جزء من الجملة الناقصة ...
... فيكون الزائد مساويا للناقص ... وجدت اجزاء الزائدة ... من الناقصة ...
صورة فيكون ... متناهية الزائدة ... على المتناهي ...
... متناهية ...
وما يستلزم ... عدمه كان محالا قطعا وقد عرفت الكلام عليه في ... ابطال التسلسل ... وجوابه
... الخامس ... طريق التضايف ...
بعضها سابق وبعضها مسبوق ... وهو اليوم الذي

عن فيه جزء آخر فنقول هذا الجزء الذي هو في السلسلة التي لا تتناهى مسبوق اي موصوف بالمسبوقية وليس سابقا فيه كلام لانها
الآخر سابق ومسبوق بحسب الفرض اذ المفروض ان ما في السلسلة بكل واحد من اجزائها الا الآخر سابق ومسبوق معا اذ لو وجد
فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة وعلى هذا التقدير فكل سابق مسبوق من غير عكس كلي كما لا يخفى المذكور فيكون
عدد المسبوق اي المسبوقية ازيد من عدد السابق اي السابقية بواحد دائما لانهما متضايفان متكافئان حيث لا يتحقق ... في
وتساويهما في العدد وان يكون ازاء كل واحد منهما واحد من الآخر واما تساوي عدد المشهورين فلازم لكان واحد لا بيان
الا ان يعتبر التغاير الاعتباري بحسب الوصف ولو كانت السلسلة متناهية كان ثمة سابق غير مسبوق فتكافؤ الاضافتان
وانما قلنا ان الكون حادث لانه لو كان قديما لامتنع زواله واللازم باطل اما الملازمة فلانه وجودي والقدم ينافي العدم ...
من ان وجود الكون ضروري معلوم بمعاونة الحس وكذا انواع الاربعة اي حاصلها عائد الى الكون والمراد امر اعتباري
مثل كونه مسبوقا بالعدم او غير مسبوق وامكان تحلل الاعدام وكل وجودي اي موجود عدم تتضمنه ذاته و... قيل
العدم الذي العدم لانه اي القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر امتناع عدمه وان كان ممكنا كان مستندا الى الواجب للذات
لما ثبت في اثبات الواجب ... ولا يكون ذلك الواجب الا ما اسنده اليه ... العدم بالاختيار ... القديم لا يستند الى المختار بل يكون
موجبا فان لم يتوقف تأثيره اي تأثير الموجب ذلك القديم على شرط اصلا بل كان ذاته كافيا لزم من عدمه عدم الواجب
لانه يلزم ذاته من حيث هي وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فيكون عدمه محالا وان توقف تأثيره على شرط فذلك الكون
وذلك الشرط حادثا ... العدم المشروط به ... بالحدوث ... بكون ذلك الشرط ايضا قديما ويعود الكلام فيه في صدوره
عن الواجب بلا شرط او بشرط ويلزم الانتهاء الى ما يجب صدوره عن الواجب بلا شرط دفعا للتسلسل ... الوجود
معا فلو عدم هذا الصادر المنتهى اليه لعدم الواجب ... فاذا امتنع عدم هذا الشرط امتنع عدم الموصوف الواحد امتنع
عدم مشروط ايضا وهكذا الى القديم الذي كلامنا فيه وهو المطلوب واما بطلان اللازم فبالاتفاق والدليل اما الاتفاق فلان
الاجسام عند المتكلمين بجوهر المعلقات ... حركتها واجب عندهم وفي الفلكيات ... الاجسام يمتنع عليها الحركة واما
الدليل فلان الاجسام متساوية في الماهية لتركبها من الجواهر الفرد المتماثلة ... على كل من الاجسام ... على الآخر
الآخر وهو جزء ... الاجسام اما بسيط ... على كل جزء منه ... ما يصح على الآخر ... ان ... ما ...
وبالعكس وما هو الا بالحركة واما مركب من البسائط فيصح على البسائط ... الآخر ... فيصح على ...
... البسائط لا اجزاؤها ... الا ما يصح ان يتبدل او ...
تبدل او ... البسائط التي ... مستلزم ... او ... بالقرب ...
ان ... بيان ... السلك الثاني وهو ... الا اختصار
للمسلك الاول انه لو وجد جسم قديم لزم اما كون واحد قديم واما ... كل كون ...
الملازمة فلانه لابد للجسم من كون ... وجد له كون غير مسبوق ... الآخر لزم القسم الاول وان
ذلك الكون بحيث ان يكون ثابتا ... العدم على الاستمرار فيكون قديما ... وان لم يوجد له كون غير مسبوق ... لزم القسم الثاني

لان كل كون له فان مسبوق بكون آخر فيصدق ان يكون قبل كل كون كون لا الى نهاية وعلى ذلك التقدير الذي يجري فيه لو وجد كون
لا كون قبله لزم خلو الجسم عن الكون وان حصر ان القسم الثاني الاحتياج الى هذا البيان لانه اذا لم يوجد كون غير مسبوق بآخر
كان كل كون مسبوقا بكون قبله لا الى نهاية انما المحتاج الى البيان هو القسم الاول وليس فعال ذلك الكون الذي ليس مسبوقا
قبله يجب ان يكون مستمرا ازلا والا لزم خلو الجسم عن الكون في الازل ان وجد له كون قديم فهو القسم الاول والا فلا بد ان يكون
قبل كل كون كون لانه اذ لو وجد كون لا كون قبله لزم خلو الجسم عن الكون قبله ... الكلام واما بطلانهما ...
الاول وهو قدم الكون فيمتنع ... صدوث السكون واما القسم الثاني وهو تعاقب الاكوان الى نهاية له ... التطبيق
وطريقا التضايف ... انه هذا المسلك ... كان المسلك الاول
من بيان ان الكون وجودي ... فذهب ... الى انه عدم الحركة ...
الحوادث تتوقف على وجود ... كونه ازليا فان الكون الذي ذكره هذا المسلك لا يشترط ... وجودي ... ان
الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون فان ... الازل لا يتحرك ولا ساكن لان كلا منهما يقتضي المسبوقية بالغير ...
ينبغي ... في الازل ... السابقية والمسبوقية ... الحركة بالوصف ...
الخارجة سواء الحركة كون واحد مستمر بين المبدأ والمنتهى ... على ... والمتجدد ... الخارجة بل ...
... والمستمر للوجود الذي لا انقسام فيه ... وهو الذي ... انه قدم لا ...
... الامام الرازي ذكره في المحصل ... الاسلامي ... والاشاعرة وسواه ... المسلك الاول
التي كانت فيه ... لما سوى فقد ... لا يخفى لغرض انه لو وجد جسم قديم ... الازل ... او ساكنا
والثاني يقتضي ... في المسلكين السابقين ... المسلك الرابع
انه ... كل جسم ... من الجواهر الفرد ... والعموم ... مركبات ...
... انا ... الواجب ... واجبا ... جسم ... موجود
... موجود ... الاعدام ... ذكرنا ... الامام الرازي
استناد العدم الى ... المختار ... على ... المسلك الخامس
الاجسام فعل الفاعل المختار ... الصفات ... وتكون الاجسام حادثة ... القديم لا يستند الى
المختار ... الى الرابع ... صدور العالم ... الاجسام والمجردات وصفاتهما ... الآثار
... الصدور ... الاجسام وصفاتها ... الى المجردات ... المسلك الثالث
لانه ... القول ... الاولى ... المسلك السادس ... حادث
وهو ضروري ... الاعراض ... كالاضواء والالوان والاشكال ...
ولا شيء من العدم ... العدم ... الحوادث ... على العدم ...
... قديم والآخر ... كل ... مسبوق

بالذات وتسلسل لزم التسلسل في الحوادث وانها اي المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية والنوعية ايضا لما تقدم فيلزم قدم الجسم
بكون اجزائه باسرها قديمة والجواب منع تركب الجسم من المادة والصورة وان سلمنا ذلك فلا نسلم كون المادة قديمة فانه اي كونها
قديمة مبني على وجوب الوجود اختلاف الاستعداد القوابل ووجود الحوادث كما سلف انه فرع الايجاب بالذات وسيبطله باثبات
قدرة الصانع في الموقف الخامس ولا نسلم ايضا انها لا تخلو عن الصورة وقد مر ضعف دليله الشبهة الثانية وقد نسبها الامام
الرازي الى اهل التعطيل الصواب ان يقال الزمان قديم والا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها السابق المسبوق وهو السبق
الزماني فيكون الزمان موجودا حين فرض عدمه وهو محال واذا كان الزمان قديما كان الجسم الذي هو مقداره قديما فكذا الجسم الحامل
للحركة والجواب منع انه التقدم بالزمان اي لا نسلم انه التقدم الزماني فانه فرع وجود الزمان وهو عين المتنازع فيه لم لا يكون بجملته
فليس تقدم عدم الزمان على وجوده بالزمان حتى يلزم اجتماع النقيضين بل هو كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض على التقدم
بالذات لا بامر زائد عليها فلا محذور الشبهة الثالثة التي هي العمدة عندهم انما [illegible] وما [illegible] من اهل النوع
ان علة الحادث المعلول الذي لا يترتب [illegible] اياه قديم ويلزم منه قدم العالم بيانه انه لو كانت في علته حادثة بخصوصه لتوقف
حدوثه على شرط حادث تخصص بذلك الوقت والا اي وان لم يتوقف على شرط كذلك لزم الترجيح بلا مرجح لان اختصاص حدوث
الفاعلية بذلك الوقت دون ما قبله وما بعده مع تساوي نسبتها الى جميع تلك الاوقات تخصيص بلا مخصص والكلام في ذلك الشرط
الحادث واختصاصه بوقت معين كما في الحادث الاول فلا بد له ايضا من شرط آخر حادث ويلزم التسلسل في الشروط الحادثة واذا
كانت في علته قديمة كان الاثر قديما ايضا اذ لا يتصور تخلف اثر وايجاد حتى في زمان مع عدم حصول الاثر فيه وقد
تقرر هذه الشبهة بعبارة اخرى ابسط فيقال جميع ما لا بد منه في الايجاد ان كان حاصلا ازلا كان الايجاد حاصلا فيه ولو لم
يحصل لكان حصوله بعد ذلك انما يتوقف على شرط حادث فلا يكون جميع ما لا بد منه حاصلا وهو خلاف المفروض وايضا
فيلزم الترجيح بلا مرجح واذا كان الايجاد ازليا كان وجود الاثر الذي لا يتخلف عنه كذلك وان لم يكن جميع ما لا بد منه
في الايجاد حاصلا في الازل كان بعضه حادثا قطعا فينتقل الكلام اليه ونقول كما قلنا في هذا الحادث في الايجاد
لزم استغناء الحادث عن المؤثر المخصص وان احتاج فاما ان يكون جميع ما لا بد منه في ايجاده حاصلا في الازل فيلزم قدم
الحادث او لا يكون حاصلا فبعضه حادث بالضرورة فيلزم التسلسل في الاسباب والمسببات [illegible] وقد ذكر في الجواب عنه
وجوه والذي يصلح للتعويل عليه من الجواب اثنان الاول النقض بالحادث اليومي اذ الشبهة في وجوده [illegible] فاعله العلم العدم
لهذا القديم لهذا الحادث قديم اذ لو كانت حادثة لتوقف على شرط حادث والا لزم الترجيح بلا مرجح والكلام في هذا
الشرط الحادث كما في الاول وتسلسل الحوادث المترتبة الى ما لا نهاية له فلو صح دليلكم لكان الحادث اليومي قديما لا يقال انه
اي الحادث اليومي يستند الى الحوادث الفلكية من الحركات والاتصالات الكوكبية وكل منها مسبوق بآخر لا الى نهاية ومثل
هذا التسلسل جائز بخلاف التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة انا نقول ابداء الفارق بين صورة النقض ومحل النزاع على الوجه الذي
ذكرتموه لا يدفع النقض لان التسلسل في الامور التي ضبطها وجود سواء كانت مجتمعة او متعاقبة كما وقع عليه ايضا
فنقول اذا سلم جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة فلم لا يكون حدوث العالم مشروطا بشرط مسبوق بآخر لا الى نهاية

فيكون حدوث العالم المستند الى القديم بشرط الحوادث المتعاقبة كما في الحادث اليومي عندكم فان قيل ذلك اي تسلسل الشروط المتعاقبة
انما يتصور في المادة لانها تستعد لتوارد تلك الشروط عليها لقبول الحادث المشروط بتلك الشروط وحصل اذا
كمل الاستعداد فاض عليها من المبدأ القديم ما هي مستعدة له وما سوى العالم اي ما هو خارج عنه ليس بمادة حتى يتصور توارد
الشروط المعتبرة في حدوث العالم عليها قلنا لا نسلم ذلك الذي ذكرتموه من ان الشروط والحوادث المتعاقبة انما يتصور في المادة
اذ قد يكون تصورات متعاقبة لامر مجرد عن المادة وتوابعها كل سابق منها شرط للاحق الى ان ينتهي فيما لا يزال الى ما هو شرط
اي الى تصور هو شرط لحدوث العالم المخرج فلا يتم الاستدلال بما ذكرتم على قدمه الثاني ان تعلق [illegible] حادث وتلك المادي
لا حاجة الى الصنع فيكون رده على الطريقة الاولى وقد اجاب عنها الوجه الثاني ان ترجيح الفاعل المختار احد طرفي المقدور
مقدوريه على الاخر انما هو بمجرد الارادة ولا حاجة فيه اي في ذلك الترجيح الى داع من خارج كما في [illegible]
الهارب من السبع وقدحي العطشان فنقول العالم حادث بمجرد الارادة المتعلقة بالمقدور وهي صفة [illegible] الارادة المستلزمة
لوجود المقدور ان كانت قديمة لزم قدم المقدور وان كانت حادثة احتاجت الى ارادة اخرى [illegible] فيلزم
التسلسل [illegible] بجواز ترتب الارادات [illegible] تعلقات الارادة الواحدة قديمة الى [illegible] الانتهاء واما بجواز حدوث تعلقها في
معين بلا سبب مخصص لكون التعلق امرا اعتباريا فعليك بالتدبر فيها والتفتيش عن الاوهام [illegible] المهلكة
الشبهة الرابعة صحة العالم اي امكانه وجوده لا اول لها والا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي
وانه يرفع الامان عن البديهيات كجواز انقلاب الجائز واستحالة المستحيل [illegible] صح بالنسبة الى الباري تعالى اي وكذا امكان تأثيره
في العالم لا اول له والا لزم الانقلاب المذكور فيصح ان يكون امكان وجود العالم في الازل وصانعه موجب
[illegible] امتناع [illegible] اي لا الامتناع بالغير [illegible] امكان وجوده [illegible] ازلا تعول ترك الجود
الذي هو افاضة الوجود عليه زمانا غير متناه لا يليق بالجواد المطلق الكامل من جميع الجهات فيكون جوادا موجبا فيدوم
جوده والا لزم تعطيله والجواب انه اي ما ذكرتم من حديث الجود ولزوم التعطيل كلام خطابي لا يجدي نفعا
فيما نحن فيه [illegible] نعم انه لا يلزم من ازلية الصحة صحة الازلية لكن اي الحادث بشرط كونه حادثا فان امكانه ازلي
لما ذكرتم [illegible] ليس ازليا لاستحالة الازلي مع شرط الحدوث وقد عرفت انه اذا اخذ ذات الحادث من حيث هي كان
امكانه ازليا ولكن ازليته ايضا واذا اخذ بشرط الحدوث لم يكن له امكان من هذه الحيثية فضلا عن ان يكون
امكانه ازليا **المقصد الثاني** في صحة فناء العالم بعد وجوده وهو فرع الحدوث [illegible] عدم
قال [illegible] لا يجوز عدمه لما تقدم في بيان حدوث السكون من ان القديم لا يجوز عدمه واما [illegible] انه حادث يجوز فناؤه بعد
فانه [illegible] لكونه ماهية من حيث هي قابلة للعدم حيث كان متصفا به والعدم [illegible] الوجود كالعدم
بعده اي بعد الوجود لا تمايز بينهما ولا اختلاف فيهما فما جاز على احدهما جاز على الاخر وقد [illegible] جواز الفناء
ولما وقع [illegible] بعضهم [illegible] الايات الدالة عليه لم [illegible] ذلك احد الا الكرامية فانهم مع
اعترافهم بحدوث الاجسام قالوا انها ابدية [illegible] ودليلهم على ذلك [illegible] امتناع بقائه

بقاء الاعراض الكرامية مطردون في الاجسام فقالوا لو عدم الجسم بعد بقائه لكان عدمه اما بالفاعل او بالامر او عدم شرط اما شرط من
جنس او الكل باطل فلا يصح عدمه والتنبيه انه يجده مع جوابه المذكور هناك بحضر اعتذر علاما حال اعادتها هو المعنى

المقصد الثالث الاجسام باقية خلافا للنظام فانه ذهب الى انها متجددة آنا فانا كالاعراض وقد يقال ان نظره
غير متعين عليه لانه قال باحتياج الاجسام المؤثرة حال البقاء فتوهمت النظام انه لا يقول ببقائها ومن اصحابنا اي من الاشاعرة
من ادعى الضرورة اي البداهة فانا لا نعلم بالضرورة العقلية ان ما شاهدناه بالامس من الجبال الراسيات والارضين
والسموات بعينها ما نراه اليوم وكذلك نعلم بالاضطرار اي من جنابه بالكلام هو عين ما خضناه معه وان الذي وقفنا
الآن هم الذين كانوا اصنام وحمل الاعمال اليسرى لكن الحجر منا بقاؤها ضروري الا انها في الحس فانه يشهد بما نشهد باستمرار الاجسام
ولا يصلح الحس شهادته بالبقاء المعول عليه والوثوق به اذ الاعراض ايضا كالاجسام في الحس بقاؤها وقد علم انها لا تبقى
بانها لا تبقى زمانين بل هناك امثال متجددة لم يدرك الحس تعاقبها وانما يحكم بها او اواحد مستمرا فكيف يقبلون شهادته
في الاجسام دون الاعراض قلنا الا اذا تقول ان ذلك الحكم منا ليس الا بشهادة الحس حتى يتجه عليه ذكر لم يقع بل
الضرورة العقلية حاصلة بلا شبهة والضروري الذي لا يطلب مستند بل هو ما يجزم به مجرد العقل عند تصور الطرفين
وملاحظة النسبة فان ذلك هو معنى الضرورة المراد ولا ذكره مما يستند اليه او لو لم يكن الاجسام باقية لا تقول بالموت
والحياة اي لم يكن على تغاير متحقق صحة ملائمة لها لم تكن واحدا وعلى ذلك التقدير فالجسم حال حياته غير الجسم حال مماته
فلا يكون ثمة وارد من علم بموضوع واحد لكان انتفاء التسخن والتبرد والتسود والتبيض وتغايرها اي تغاير الاعراض اشكالها
اصلا الا بنا مستمرا وطارئ والحيوة وكلام ذكر هنا بالضرورة العقلية النظام انها لو بقيت لامتنع عدمها بالدليل الذي ذكرناه
في بقاء الاعراض من امتناع عدمها على تقدير بقائها واللازم باطل اتفاقا بيننا وبين النظام وبين نفاة الاعراض الكرامية
وعندهم ذلك الدليل فلما قاموا والاعراض في امتناع بقائها وفرق النظام في الاجسام فقال بعدم بقائها اتفاقا والعمدة
ذلك انه بنى اصله وهو ان الجواهر مركبة من الاعراض حتى لكن الاعراض مختلفة كانت الاجسام مختلفة قال ولذا انا نجد كل الاجسام
في بعض الجواهر كالماء والنار بالضرورة كما يدرك الاختلاف بين الحلاوة والحموضة كذلك ما كان يقطع وما صورناها ولما التزم
الكرامية انا لا نعني باصلنا على اعتقاده صحة ذلك الدليل وفرقوا فقالوا بتجدد الاعراض وبقاء الاجسام وانا فرقوا
بينهما بان الاعراض يتعذر عدمها بعدم الشرط بعد بقائها لانها مشروطة بالجواهر المشروط ان هناك فقد دوره الحجة ان عدمها
بعد بقائها لا يجوز ان يكون بعدم الشرط لان الشرط بعدما الا الجوهر او الاعراض في امتناع المساكن الكون بالشرط الا الجوهر
من كونه مشروطا بالاعراض في البقاء فيلزم الدور فيبطل هذا القسم في الاعراض كسائر الاقسام فيصح انها لو بقيت لامتنع عدمها
لكنها جائزة العدم بالضرورة فلا يكون باقية واما الجواهر فيحفظها الله بان يخلق بها اعراضا متعاقبة يخلقها فيها فاذا اراد الله
ان يعدم الاجسام لم يخلق فيها العرض حتى يبقى شرط عدمها ولا يخفى دور فيه ومذهب الاشاعرة او حلوقها عن عدمها فيعدمها
للبقاء او سواها فيما مثلا فيسمى بذلك ومن ادعى مذهب المعتزلة فلا علة في الاجسام الدليل الدال على امتناع الفناء بعد البقاء فلا
يلزم كونها غير باقية

المقصد الرابع الجواهر يمتنع عليها التداخل الذي صار بعضها في حيز الآخر بحيث يتحدان في الحجم

والوضع ومقدار الحجم وهذا الامتناع ليس معللا بالتحيز كما ذهب اليه المعتزلة بل الحكم لها باعتبار وجود الجواهر في
كونه متضاد الكونه بالمقدار ووجود الآخر فيه بل هو لذاتها بالضرورة العقلية اذ لو جاز ذلك اي تداخل الجواهر جاز ان
يكون هذا الجسم المعين اجساما كثيرة متداخلة وجاز ان يكون الذراع الواحد من الكرباس مثلا الف ذراع بل جاز تداخل العالم كله
في حيز خردلة واحدة وجاز ايضا انفصالها عنها على ما شهدت به بقاؤها على حيزها وصريح العقل يبداهته يأباه وقد يستدل
العقلاء على امتناع التداخل واما النظام فقد ادعى انه لزمه ذلك فيما صار اليه من الجسم المتناهي المقدار يركب
من اجزاء غير متناهية العدد اذ لابد حينئذ من وقوع التداخل فيما بينها واما انه التزمه وقال به فلم يعلم كيف وهو محمد المعروف
بالنظام افضل ما قاله او اختار انه قال به كان مكابرا لمقتضى عقله

المقصد الخامس وحدة الجوهر وحده
شخصا مشخصا ليس في محل الآخر كون جوهر في حال واحد في حيز واحد كما ثبت انها كون الجوهر الواحد في آن واحد
في حيزين وهذا ضروري ايضا كالاول وقد بعض الاغبياء ثباته لو جاز ذلك لم يكن لنا الجزم بان الجسم الحاصل في هذا الحيز
عين الجسم الحاصل في الحيز الآخر ايضا فلا تشتبه في الجسم الواحد والجسمين في العادة التي اوردها
في اثباته بعين على الضرورة عبارات مختلفة لمقصود المطلوب الذي تصوروا واضحا فان مثل هذه الادلة
جعلها دليلا ليس له صحة فلط فكيف يصح الاستدلال به على تسليم الجسمان باعتبار اجتماعهما في واحد
كما سمي الوصفان بالعين امتناع اجتماعهما في محل واحد ضدين كما وقع خلاف بين المتكلمين في حق اطلاق اسم
الضد على الجواهر فكانه راجع الى الاصطلاح فانه قد يطلق الضد على المعنى المقوم وذلك غير متصور في الجواهر والاعراض
جميعا الاستدلال به ويسمى بلفظ عائد الى تجدد الاصطلاح في اطلاق الالفاظ لكن المصطلح في لفظ الضدين
على ما ثبت من المعاني اذ لا حجر في ذلك واعلم ان المحققين خلافا فيما بينهم في الضدين النوعية كما ثبت ان اماما
ما صدقان او لا فعال بعضهم نعم وقال الآخرون لا وسواء كان عطف هو رجح الى اشتراط تواردهما على موضوع
او محل فان شرط تواردهما على موضوع لم يكن الجوهر ضدين اذ لا موضوع لها وان اكتفى بالمحل الذي هو اعم من الموضوع لم يكن بينهما
ضدان لتواردها على المادة العنصرية والاصطلاح المشهور هو الاول

المقصد السادس الجسم يجوز خلوه
عن العرض وصحة اتفق المتكلمون من الاشاعرة على امتناعه وقالوا كل عرض مع ضده بحيث انه لا يوجد احدهما في الجسم وجوز
بعض المعتزلة في الاكوان وقالوا ان الاجسام كانت كامنة في الازل عن جميع اجناس الاعراض لم يجوزوا خلوها عنها
ثم لما انها لزم بعض العلماء بان الاجسام قديمة وانما تحدث بتعقبها الاعراض اي خلو الجسم عن العرض الصالحة المعتزلة
فالاكثر الاصحاب الا يجوز منه خلو الجسم عن جميع الاعراض والمعتزلة اختلفوا فقال البصريون منهم يجوز خلوه عن الاكوان و
البغداديون يجوزون خلوه عن الالوان والمتكلمون من الاشاعرة منهم من بناه على ان الاجسام متجانسة عندهم لتركبها
من الجواهر الافراد المتماثلة وانما تمايز الاجسام بعضها عن بعض بالعوارض الحالة فيها فلو خلا الجسم عنها باسرها لم يكن ذلك
الجسم ممتازا عن الاجسام المخصوصة المتمرد عن غيرها بل كان جسما مطلقا غير مخصوص ومتعين والمطلق لا وجود له الا
في ضمن الموجود في الخارج هو الامور المتعينة المتمايزة ويرد على هذا الاستدلال انه ربما كان الامتياز ببعض

ببعض الاعراض فلا يلزم من الحاجة الحلول في شيء من الاعراض وضعفه معلوم موافقة النظام في ذلك الرأي وامتناع الخلو
لهم اي للمتكلمين ايضا يعني انه وان كان ثابتا في الاجسام لكنه توافقهم في امتناع خلو الجواهر عن الاعراض بناء على [illegible]
ما تركيب الجسم من العرض وذلك ظاهر لا يستريب به ومنهم من صحح علية اي عدم امتناع الخلو بامتناع خلوه عن الحركة والسكون [illegible]
ضعيف لان الدعوى عامة في كل عرض مع ضعفه وبهذا الاحتجاج لا نعم فيه [illegible] عرض سوى الحركة والسكون فلو لحلوله عنه
ومن صحح فان الهواء خال عن الالوان والطعوم واضدادها ثم لم يصلح ردا على البغدادية حيث جوزوا الخلو عن الاكوان
وعلى الصالحية حيث جوزوا الخلو عن الجميع فيما لا يزال واما قياس البعض على البعض وقياس ما قبل الاتصاف
بالبعض فاضعف من ذلك التضعيف يعني ان بعضهم حاول التعميم في الاحتجاج المذكور فقال لما ثبت امتناع
الخلو عن الالوان ثبت امتناعه عن سائر الاعراض قياسا عليها وهو فاسد جدا فساده ظاهر اذ
لا جامع فيه اصلا وبعضهم اراد اثبات المطلق فقال اتفقت الاشاعرة والمعتزلة على امتناع الخلو بعد
الاتصاف وذلك لاجراء العادة من الله تعالى بخلق المثل او الضد بعده عند الاشاعرة [illegible] وامتناع
زوال العرض الا بطريان ضد عند المعتزلة فكذا امتنع الخلو قبله قياسا عليه وهو ايضا خال عن الجامع
مع ظهور الفارق وانما كان اضعف من التمسك بالحركة والسكون لانه [illegible] من [illegible]
الجوهر الحلول [illegible] الاول لو لزم من وجود الجوهر وجود العرض لكان الرب تعالى مضطرا الى احداث
العرض عند احداث الجوهر وانه ينفي الاختيار والجواب ان هذا لازم عليكم في امتناع وجود العلم
دون الحياة وامتناع وجود العلم بالمنظور فيه دون النظر فانكم لا تجوزون انقلاب العلم النظري [illegible]
ضروريا وحصوله بلا نظر فيلزم كونه مضطرا الى احداث الجوهر والحياة والنظر عند احداث الامور الموقوفة عليها فما هو
عذركم [illegible] الالزام فهو عذرنا في محل النزاع والاظهر عندك ان الالزام الثالث على من يسند النظر والعلم المستفاد
منه الى قدرة العبد وكذا اذا [illegible] العالم [illegible] الامر [illegible] عند [illegible] المانع [illegible]
[illegible] معلوم الا ويمكن ان يكون [illegible] العبد [illegible] والمعلومات [illegible] التي يمكن ان يتعلق العلم بها في نفسها غير متناهية
[illegible] الواجبات والممكنات والممتنعات فكذا العلوم المتعلقة بها غير متناهية والحاصل [illegible] العلوم بالعبد متناه [illegible]
ما لا [illegible] والظان [illegible] غير متناهية وكان [illegible] امتناع الخلو عن العرض [illegible]
ان يقوم به ما لا [illegible] ضد [illegible] غير متناهية بالعبد وكذا الحال في المقدورات ونحوها [illegible]
[illegible] الجواب ان [illegible] العبد [illegible] العلم [illegible] بالمعلومات [illegible] ليس بعرض [illegible]
[illegible] الذي [illegible] كل معلوم [illegible] على [illegible] وذلك [illegible] الاعراض [illegible]
[illegible] بل [illegible] علم واحد [illegible] والجواب الاستاذ [illegible]
بناء على اصله [illegible] العلوم المتعددة [illegible] ان [illegible] العلوم [illegible] الاعم [illegible] العلم
الحاصل سواء كان متعددا او واحدا [illegible] الاستاد على اصله امتناع اجتماع [illegible] واحد [illegible]

[illegible] قلنا [illegible] والجواب ان [illegible] العلم [illegible] واحد اصلا [illegible]
العلوم [illegible] غير متناهية [illegible] لا يستلزم وجودها لا يقوم مطلقا [illegible]
[illegible] من المعلوم [illegible] على [illegible] من العلوم التي لا نهاية لها [illegible] ضد [illegible] غير متناهية [illegible]
[illegible] الاستاد [illegible] وهذا الجواب لو امتنع وجود الاعدام بدلا
[illegible] على سبيل البدل وليس [illegible]
لان [illegible] العبد [illegible] قطعا [illegible] البلاغة [illegible] يكون [illegible] العلوم
التي لا نهاية [illegible] متناهية [illegible] العلوم [illegible] الاشارة [illegible] اليوم [illegible]
[illegible] العلوم على الاطلاق [illegible] العلوم [illegible] الوجه الثالث
الهواء [illegible] اللون المخصوص [illegible] السواد مثلا [illegible] الالوان [illegible] الطعوم [illegible]
[illegible] عدم اللون [illegible] الطعوم [illegible] الهواء والماء
[illegible] اللون المطلق [illegible] الاعراض [illegible]
[illegible] عدم [illegible] الآخر
اول [illegible] ان كل [illegible] المقصد السابع الابعاد الموجودة
متناهية [illegible] الابعاد [illegible] الابعاد المفارقة [illegible] الابعاد الموجودة [illegible]
الخلاء والمراد [illegible] الابعاد لا [illegible] على امتناع الخلاء [illegible]
[illegible] الاول لو وجد بعد غير متناه [illegible] خطا غير متناه [illegible] خطا آخر
[illegible] الخط الشامل [illegible]
[illegible] الخط [illegible] الشامل [illegible]
[illegible] المسامتة [illegible] الخط [illegible]
[illegible] المسامتة [illegible] الخط [illegible]
[illegible] المسامتة [illegible] الخط [illegible]
الثاني [illegible] الخط [illegible] الشامل [illegible]
المسامتة [illegible]
[illegible] الخط الشامل [illegible] الخط
[illegible] الخط [illegible] الخط [illegible]
الخط [illegible] الخط [illegible] المسامتة [illegible]
المستطيل [illegible] الخط [illegible] الخط [illegible]
[illegible]

[illegible] الخط

كانت المسامتة مع النقطة الفوق فانه يعني اذا فرض ان بعض ما هي اول نقطة المسامتة فهل ليس تلك النقطة كذلك لان المسامتة
سوى انها تكون بحدوث زيادة متميزة الغير ولا شك انه يحدث نصفها قبل حدوث كلها وحال حدوث النصف يوجد
المسامتة لزوال الموازاة في قطعا وتلك المسامتة مع نقطة فلا يكون فانه بلا شبهة فتكون النقطة الاولى او بعض المسامتة وهكذا
فلا يمكن ان يوجد هناك اجزاء اول تلك النقطة وقد يحس ذلك بان المسامتة لا تكون بالحركة وكل حركة منقسمة الى سابق ولاحق
في ازمان يتجدد الى ان يكون المسامتة مع نقطة اجزاء وهكذا فاللفظ بالحصة لا يختص بهذا الوجه لانه لو وجد بعد غير متناه
لامكن الفرض الى المفروض المذكور واللازم بط لانه مستلزم اما الامتناع المسامتة او لوجود نقطتين او نقطة المسامتة ذو كم
ذلك الفرض اما اولا فلان المسامتة مع الواصل الاول الاتصال فلان يوجد اول نقطة المسامتة وهو الامر الاخر والثقيل بابطال لان
اما وجود تلك النقطة فلما مر سابقا من استلزام وجود ما لا نهاية له الامتناع ايضا واما امتناع المسامتة فلان زوال الموازاة
لا يكون لستلزم وجودها فانه يتقدم ابتداؤها على ذلك الفرض كالاخر ونحن فرضنا الخط المتناهي اولا مسامتا لكل
الى ان يصار موازيا فلابد من نقطة هي اول نقطة المسامتة لانا لا نعلم انه لانتهاء لها لانه يبطل بمثل ما مر ان ثمة
برهان الموازاة فاعترض عليه بانه لمكان الفرض اللازم انه لو وجد بعد غير متناه لامكن وجود خط غير متناه مع وجود خط
متناه يكون موازيا له اولا ثم مسامتا له لكنها نعلم اذ لو جاز ان يكون بعض من الامور محالا في نفسه او يكون
ممكنا واستلزامها ممكن الا لا يجتمع فانه يلزم مع عدمه وجا جاز ان يكون البعد الغير المتناهي ممكنا والفرض ممتنعا على احد الوجهين
ويكون المجموع بانتفاء الطرف البعد الغير المتناهي اذ كل منهما ممكنا ويلزم من اجتماعهما وجوابه ان عدم الفرض في الى الحكم بعدم امكانه
العقل ان كل واحد من الامور المفروضة وجميعها انما يمكن على تقدير الاخر من الابعاد ولو كان لا تناهيها ممكنا في نفسها لم
يكن هناك صحيح الاسطوانة وكذلك لا يتصور ولم يكن ما لزم ان علم الحق في الاسامي وصحح واعلم انه من المفروض ممكن العقل
تحولات بديهة كالمفروض البعد بشكل تطبيق خط على خط وتصور خط من خط واحد او اس غير ذلك وخط مستقيم مع العارضة
طرفه الى ابعد الى وضعه او اقول ليس يجدي ان نبين الاستحالة ولا على فيه من هذا المفروض كما هنا علينا علامة عليه
مع امكانه على ذلك التقدير وقد حان عليه ايضا لانه لزوم نقطتين او نقطة المسامتة لفرض ما ذكرنا في بطلان الثاني
اي يستدل به على بطلان الملازمة فنقول اذا تحرك نصف قطر الكرة كما ذكرتم وان لا يوجد الخط الذي لا تناهي نقطة اولى
نقطة المسامتة لان المسامتة انما يكون بزاوية وحركة بعضها فلا يوجد هناك نقطتي او بعضها لان كل نقطة يفرض كذلك بل
المسامتة مع ما فوقها قبلها ولكن هذا انما يلزم لزوم ذلك بان المسامتة اما اولا لكونها حادثة وهو يكون مسبوقا بحدوث
فالنقطة التي وجدت المسامتة معها في تلك الاوان اول نقطة او لبطلان امتناع اللازم وبطلان عدم عدم جواز ان
يكون الملزوم ايضا ممتنعا لكنه لو ذلك الاستفادة التي يستفاد منها بعض الشك واستدعاءه واليه اشار
بقوله والاجابة كل ما يستفاد منه بعض الشك وقد ابطال ما يستدل به على كانت الابعاد غير متناهية
وحكم الخط المتناهي مع الموازاة والمسامتة اما ان يوجد اول نقطة المسامتة اولا يوجد وكلا ما هي بدليلكم ودليلنا
وعلى هذا ابطال اعتراضكم بالظلم لكي يبقى هناك ان المسامتة بعض الزاوية والحركة قبل المسامتة حاصله

بكلها والملزوم لكن اذا كان بعضها موجودا بالفعل حتى يمكن ان يوجد به مسامتة لكنهما ينقسمان بالقوة لا بالفعل ولو صح ما ذكرتم
لامتنع حركة نصف قطر الدائرة على محيطها لان الحركة الى نصف الدور قبل الحركة الى كلها والحركة بنصف الزاوية قبل الحركة بكلها
وهكذا بل يمتنع الحركة مطلقا فانها او قسمة وضعها بالقوة مكانها بالفعل ودفعه بعض الافاضل بان ما ذكرناه احكام
وهمية لا انها صحيحة في الوهم فكم ما على ما ذكره العقل كسائر المغالطات فليس يلزم الا انه لابد لها من حادثة من اول نقطة
في الوهم لكن الخط المتناهي لا ينقسم في نقطة الاولى حادثة في الخط المتناهي وفيه نظر اذ ليس يلزم من حدوث المسامتة الا ان يكون لها
زمان سواء كان او وجودها ولا يكون المسامتة حادثة غير مسبوقة بمسامتة في زمان سابق عليه وهذا اللازم الاستلزام ان يوجد هناك
نقطتين او نقطة المسامتة في الوهم بيانه ان نقول الاتصال حال الموازاة بلا ابتداء وفيها حركة واقعة في زمان فاذا وجدت
المسامتة حاصلة في كل ان يفرض في ذلك الزمان ويكون مجموع تلك الآنات المفروضة في حد متناهية الا انها غير متناهية فلكل الآنات الموهوم
فيها وكل واحد منها اذا كان مع نقطة اول فلا يتعين نقطة اول بعض المتوهم عنده وبهذا الاشكال حال الوجه لكل آن
لها اول ولزمان يوجد فيه في فلابد ان يتعين لها ولما فيها جزء اول الوهم لكنه لا يبطل المسامتة انه فلابد لها من نقطة غير مسبوقة
بموازاة الوهم لانا نقول مسامتة الخط للنقطة انه واما المسامتة المذكورة اعني مسامتة الخط للخط فلا يتصور حدوثها
الا بوجود الحركة في زمان كما ذكرنا فليس هناك مسامتة الا وهي مسبوقة في الوهم باخرى لا الى نهاية فلا يتعين فيه نقطة
غير مسبوقة وتلك ان قال ليس معنى ابتداء وفيه ذلك الموضع الخارج فلابد ان تتعين فيه نقطة اول نقطة المسامتة لابد
هناك من مسامتة غير مسبوقة فيها جزء الان موجود مسامتات غير متناهية العدد بالفعل في زمان متناه وهو ممتنع فتلك المسامتة
الاولى والنقطة وكذا انحصر هذا الدفع على هذا الوجه بحيث يجعل النقطة الوهمية عبارة عن بعضها في الخارج على تقدير وقوع
المفروض فيه صح هذا البطء عنه وقال بعض الفضلاء الناظرين وهو صاحب المحاكمات ان هذا الدليل يدل على عدم
تناهي الابعاد بانه لو كان اطول خط يفرض في البعد المتناهي الموجود هو محور العالم فاذا فرضنا خطا موازيا له لم يتحرك حتى
يسامته على نحو وجود المسامتة مع النقطة التي هي فوق رأس العالم قبل المسامتة معه كما ذكرتم عنه فيلزم ان يكون هناك نقطة العالم
وبعد غير متناه نفرض فيه تلك النقطة وهذا الذي ذكره حال او رد والكيف المستقيم مع نقطة او وجود الا العقل لانه
لا يمكن اجرام خطا الى خارج العالم والا خلا موجودا ... والخلاء فكيف يتصور ملاقاته لنقطة موجودة فيه والوهم تحته
الذي لا يساعده العقل لا عبرة به وتحقيقه ان اللازم مما ذكره نقطة موهومة غير متناهية في خط موهوم غير متناه
والكلام في تناهي الابعاد الموجودة في الخارج والموهوم الغير في الوجه الكائن وهو عالم الذي انه فرض فيه اول
المسامتة والتقاطع في خط واما الموازاة وعدم الملاقاة واعترض فيه ان بعض التقاطع وهو الذي مر تحريره وتحقيقه
ان الموجبات وان لو فرض خطان غير متناهيين متقاطعين على مركز فان كان يهما الملاقاة الى الموازاة فانه يبقى الموازاة
فان يخالف حد ما عليه خروجه مقصورة ذلك المسقط من ان بهما ما ... من المخالف ومعنا معدوما على تقدير اللاتناهي ووجود كل
خارج العالم فانا نتم برهاني التخاصر والتطبيق اذا فرض كرة في مركزها خط غير متناه متقاطع لا الى غير متناه
ايضا فاذا دارت الكرة فصل لزم الدوران لابدان يغير الخط الخارج من مركزها موازيا للاخر فلزم تناهيهما وبرهان الموازاة

برهان السلم

على ما فرضناه خروج سنة بعرض احد الخطين متناهيا ومسامتا اوله فظهر ان براهين المسامتة والموازاة والتطبيق راجعة
الى اصل واحد الوجه الثالث انا نفرض من نقطة خطين خارجين كساقي مثلث متساوي الاضلاع بحيث يكون البعد
بينهما بعد ما بينهما ذراعا ذراعا وبعد ما بينهما ذراعين ذراعين وعلى هذا الى ان البعد بينهما بقدر ازدياد ما ولو ترك ذكر تساوي
الاضلاع واكتفى بالحسبة المفرضة لكان الكلام اخصر واظهر ومحصوله ان يكون الانفراج بينهما بقدر امتدادهما فاذا ذهبا
الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه ايضا بالضرورة واللازم باطل لانه محصور بين حاصرين والمحصور بين حاصرين متناه
لا يكون لنهاية ضرورة وهذا البرهان في الحقيقة هو الذي يسمى البرهان السلمي [illegible] المحصور عنه المحول
البراز [illegible] صاحب المطارحات وذلك الملخص مع فرض الانفراج بين الخطين مع الامتداد فيها وقد سقط [illegible]
كثير [illegible] البرهان السلمي الذي اورده في اشاراته كما يطلع عليه شروحها واعلم ان هذا الوجه الثالث [illegible] بطلان
عدم تناهي الابعاد [illegible] بهذا الخط [illegible] الامرجة واحد او لا [illegible] فرض الانفراج بقدر الامتداد
والبرهان [illegible] بقوله ولو جوز [illegible] اسطوانة غير متناهية [illegible] ابطالها بحاله في الاولين فانهما مبطلان
لان تناهي الابعاد على الاطلاق في الوجه الرابع وهو البرهان السلمي على الاطلاق وقد لخصه المصنف [illegible] نفرض
ساقي مثلث خارجين من نقطة واحدة [illegible] سوى كان الانفراج بقدر الامتداد كما في [illegible] او ازديد [illegible] الانفراج
ذراع اذا كان الامتداد ذراعا او انقص [illegible] او العكس [illegible] فلا انفراج [illegible] في نسبة محفوظة
وذلك لان الخطين [illegible] اعني الا على [illegible] واحد فاذا امتدا عشرة اذرع مثلا وكان الانفراج ذراعا
فاذا امتدا عشرين ذراعا كان الانفراج ذراعين قطعا فاذا امتدا [illegible] وعلى [illegible] وهذا معنى حفظ نسبة
الانفراج [illegible] الامتداد [illegible] اعني العشرين [illegible] الانفراج [illegible] اعني الذراع [illegible]
اعني الذراعين [illegible] الرابع وما بعدها فلو ذهبا الى ما لا نهاية [illegible]
هو الامتداد الاول [illegible] وهو الامتداد الذي [illegible] وهو ان انفراج الاول [illegible]
وهو الانفراج بينهما [illegible] الى غير النهاية [illegible] الامتداد الى الامتداد [illegible] الانفراج الى الانفراج
[illegible] الساقين [illegible] الانفراج [illegible] لكون الانفراج
الحاصل [illegible] ايضا لانا نقول فيلزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين الوجه الخامس [illegible]
الدائرة ولكن [illegible] اقسام متساوية [illegible] محيط دائرة [illegible] النقط [illegible]
متقاطعة على مركز [illegible] الى اقسام ستة متساوية [illegible] ضلعان [illegible] الاضلاع [illegible]
[illegible] الابعاد كلها [illegible] بعد سعة [illegible] الاقسام [illegible] كل قسم [illegible]
[illegible] الضلعان المحيطان به واما متناه فلذا الكلام [illegible] التناهي الذي
هو اصل الاقسام [illegible] البرهان [illegible] البرهان الذي [illegible]
لان كل قسم من الستة [illegible] متساوي الاضلاع [illegible] كل قسم [illegible] البعد [illegible]

برهان حفظ النسبة

[illegible]

برهان الترس

بينهما بخط كان ذلك الخط مساويا لكل واحد من الضلعين وذلك لان الزاوية التي عند المركز ثلث قائمة اذ المحيط بكل نقطة اربع
قوائم وقد قسم بستة اقسام [illegible] متساوية وكذا كل واحدة من الزاويتين الباقيتين فانه لانهما متساويتان لتساوي وتريهما
واذا كانت زوايا المثلث متساوية كانت اضلاعه كذلك فظهر ان الانفراج بين كل ضلعين بقدر امتدادهما كما في ذلك البرهان
الا ان ههنا تصويرا او [illegible] لامكان خروج خطين من نقطة [illegible] على [illegible] امتدادهما وكان [illegible]
ان نخرج من نقطة واحدة خطوطا ستة على [illegible] الزوايا متساوية [illegible] لامكان [illegible] فرض [illegible]
[illegible] امكان [illegible] محيطها الى اقسام ستة متساوية [illegible] الزوايا [illegible] ولكل واحدة [illegible]
مساواة البعد [illegible] الخطين [illegible] الامتداد [illegible] الوجه اعني المثلث الرابع [illegible] اجزاء البرهان
واحد الوجه السادس التطبيق [illegible] الابعاد [illegible] الجهات [illegible] نفرض [illegible] الى غير النهاية خطا
ونفرض [illegible] خطا اخر الى غير النهاية [illegible] اما من الداخل [illegible] الخارج او [illegible]
[illegible] فلا يكونان غير متناهيين [illegible] في بطلان [illegible] الوجه السابع
انا نفرض خطا غير متناه من الجانبين [illegible] بعده متناه [illegible] النقطتين [illegible]
[illegible] المتصف [illegible] كان [illegible] النقطة [illegible]
[illegible] وان لم يكن المتصف [illegible] ان هذا [illegible]
للتطبيق [illegible] على امتناع اللاتناهي مطلقا [illegible]
[illegible] على عدم التناهي [illegible] وراء العالم [illegible]
الاخرى [illegible]
لا يكون [illegible] موجود [illegible] سواء كان ماديا او مجردا [illegible]
العالم [illegible] الذي ذكره [illegible] وراء العالم [illegible]
العالم [illegible]
[illegible] العالم [illegible]
متقدر [illegible]
فثم بعد [illegible] على [illegible]
[illegible] لجواز ان يكون ذلك الوجود [illegible] العدم [illegible] الشرط
وهو [illegible]
الابعاد [illegible] الوجود [illegible]
[illegible] والعدم التناهي [illegible] الوجود [illegible] التعدد [illegible]
ومنشأ اللاتناهي [illegible] التعدد [illegible]
[illegible] المقصد الثامن [illegible] وجود عالم [illegible] العالم [illegible]

اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى
فلان ما فيه المقدار المتناهي بغير
[illegible] الزائد الشيء بغير
المتناهي [illegible]

في سائر الاحكام والدليل الثاني في الكلام المجيد اوليس الذي خلق السموات الاية وقال الحكماء لا عالم غير هذا العالم اعني ما يحيط
به سطح محدد الجهات لثلثة اوجه الاول لو وجد عالم آخر لكان في جانب المحدد وكان المحدد في جهة منه فيكون المحدد محددا
قبل لا ينحصر ودور فيها فلا يحصل لو اتفق هو خلف والجواب انا الذي تشاهد لو كان محدد الجهات العلو والسفل المحدد وكان وراءه
محدد جميع الجهات فلا يلزم الخلف لكون هذا عن ما نحن فيه محدد لا هذا المحدد بل محدد آخر محدد ووقوع هذا
في جهة منها كانت محدد الجهات المتحدد ولم يثبت ان تم عليه دليلا الثاني لو وجد عالم آخر لكان فيه مما خلا سوا كانا معا كريتين الاول
ذلك لان هذا العالم كرى فلو كان الآخر كريا ايضا لم يتصور التلاقي بينهما الا بنقطة فلا بد ان يقع بينهما خلا سواء لاقاه او لا
وان لم يكن كريا وقع الخلا ايضا لا محالة في زاوية الكرى ما ليس بكرى لا يكون الا فرجة والجواب بعد تسليم امتناع الخلا انه يجوز
لا يحسن ذلك لجواز ان يكون بينهما ملاء وان لم يكن كذلك اذا كان بينهما ما يمنع وفي اخرى قبل ما لا يقعه احد الى العالمان لا ثالث
مركوز في حشو عظيم يساوي بحثها فيهما او يزيد عليها ورما تتصل بعض الحروف الكرات كل واحد منها اعظم المحدد
ما فيهما من الافلاك والعناصر ولا استبعاد في ذلك فانهم قالوا من الممكن ان يكون اعظم من الشمس بما فيها من الافلاك الكلية والعناصر
الاربعة غير مرة وان كان ذلك العالم الآخر فيما سوى عظمه ومن ذلك العالم المحيط وهو يدور من المريخ عناصر وكل عناصر
طاعنة في الحسية والمخالفة فيها لهذا العالم لو وجد عالم آخر لكان فيه عناصر لها احيان طبيعية فيكون العنصر واحدا
مثلا احوال طبيعية وتوعد وبطلانه وكما سوى عناصر هذا وكما سواها اكثر لها صورة الارض ...
الصورة النوعية وانه يثبت باشتراكه الانسان والفرس كاشتراك النار في الاحراق والاشراق ولئن سلمنا الاشتراك
في الصورة النوعية فلا نسلم انها تختص بحيز الاختلاف في الهيولى الداخلة تحت نعتها وان سلمنا التماثل ايضا فلم لا يكون
ان يكون حصولها في حصولهما بحيز طبيعي ولا يلزم ان العناصر لا يكون

المرصد الثالث في مباحث النفس المجردة وفيه مقاصد

الاول النفوس الفلكية وهي مجردة عند الفلاسفة وقالوا الافلاك متحركة بالارادة فلها نفس مجردة اما الاول
اعني كونها متحركة بالارادة فلانها اما طبيعية او قسرية او ارادية والاول باطل لان اقسام الحركة الذاتية منحصرة فيها ولاول ان
سكون حركاتها ارادية فلانها اما طبيعية او قسرية او ارادية باطل لان الحركة الدورية كل وضع فيها لاوسط ومتروك فلو كان ذلك في الجزء
باطل فتعين الثالث اذ اما ان تكون طبيعية فلان الحركة الدورية لا يكون وضع فيها مطلوبا بالطبع ومتروكا بالطبع وانه محال وقد يوجه
معتقض الطبيعة وهو النقل لها عن الحالة التي ليست بطبيعية الى الواحد وهو الوضع المخصوص مطلوبا بالطبع ومتروكا بالطبع ...
بعد الدليل بان كون وضع متوجها اليه المتحرك بالاستدارة يكون مطلوبا لذلك الوضع وهو عدم النقل عنه فيكون الطبع مطلوبا وهربا
بعينه مطلوبا بالطبع في حالة واحدة بل يكون الهرب عن الشي غير طلبه وانه في بديهة ورد عليه بان ترك وضع ليس هربا الى
بعينه لانعدامه بتركه بل غاية انه توجه الى شيء فلا يكون المتروك بعينه المطلوب وان توجه بان المتحرك بكل المستدير
يطلبه وضعا لم يتركه وهو متلبس بالاستعمال فالارادة لا تطلب الشيء الغير وتركه لا يكون الا خلاف الاعراض الموقوف
على الشعور والارادة واما انها ليست قسرية فلما تقدم ان القسر انما يكون على خلاف الطبع وذلك لانه تقدم في مباحث
الاعتقادات انه ما لا ميل فيه طبعا اعني انه لم يكن فيه الطبع الا يكون قسر او منها لا طبع فلا قسر وايضا فلو كان تحرك الافلاك

الافلاك على الاستدارة بالقسر لكان على موافقة القاسر في جهة الحركة في الجهة والسرعة والبطء وتوافقها في المناطق
والاقطاب اذ لا يتصور هناك قسر الا من بعضها لبعض لكن حركاتها كما شهد به الارصاد لمختلف به والاسرعة
واما انها ارادية فلانها اذا ثبت ان حركاتها ارادية كانت نفوس مجردة فلان ارادتها المتعلقة بحركاتها لما تفيد الى غير تخصيص
في قوة جسمانية مدرك لامور الجزئية والا انه يمتنع دوامها اي دوام الحركات الفلكية على نظام واحد من الدهور اي ازلا وابدا
لا يتخلف ولا ينقطع في الجهة التي في السرعة والبطء لان الحركات الحيوانية المستندة الى الاراء الجزئية مختلفة منقطعة اي ارادتها
التي تترتب عليها الحركات ليست متوجهة الى شيء واحد اذ لا تنبعث من تعقل كلي ينبعث منه امور غير متناهية وتحل التعقل الكلي مجرد
لما تقرر من ان القوى الجسمانية لا تعقل الكليات والاعتراض عليه بعد الدليل ان حال الاولى انها ليست طبيعية وانه يلزم من لم يكن المطلوب بالطبع مهروبا
عنه بالطبع لجواز ان يكون المطلوب بالحركة الطبيعية غير ما يتصور وينتهي معنى فان قال الحركة المستديرة اي المادي الحالي لم خرج لا يطلبه
لذاتها بل الغير فلما قلنا الحركة عندنا عبارة عن كون الجوهر بحيث يكون ماله مكانا ما هو مطلوب لذاتها سلمناه اي سلمنا ان الحركة
الفلكية ليست طبيعية لكن لم لا يجوز ان تكون قسرية قولكم القسر على خلاف الطبع اي الذي فيه ميل طبيعي لا يعارضه حركة قسرية قد مر
ذلك لكم وقد تقدم عليه نص ليس يلزم من عدم كونها حركة المستديرة طبيعية ان لا يكون لها ميل طبيعي في الحركة ولا يلزم ايضا
ان القاسر ساير لحركة الافلاك حتى يلزم التشابه بل يكون الحركة على بعضها من بعض بحركة قسرية لا قسر سلمناه لكن
لم لا يجوز ان يكون الجسم الاسطقس على حالة واحدة ولا يدوم سرمدا ولم لا يجوز ان تكون حركتها بحسب العلل خلاف حسبها فلا يحصل الا بنقطة
بل يستمر ازلا وابدا على اوضاع غير متناهية متعلقة بحركة متوافقة سلمنا ان ما نحن فيه القوى الجسمانية كما هو متناهية بل وليست
وتتبع على الاستمرار كالحركات الى ما لا يتناهى قلنا قد مر ايضا ما فيه ولو صح ذلك بعد عن علمكم ان النفوس المنطبعة في الاجسام
الفلكية سلمناه لكن لا يلزم ان يكون التعقل مجردا هو شاهد برهان مستقل عليه وهناك تنزيهان على القول بان للافلاك
نفوسا مجردة وانها احياء ناطقة الاول انها مع القوى العقلية التي نسبوها اليها كالنفس العاقلة التي اليها حوادثها في محلها
عند الحكماء لحركة الصادرة عنها في النفوس العقل الكلي لا يصلح لذلك التخصيص اليه مبدأ الحركة الجزئية فان نسبته الى جميع
الحركات سواء فلا يصلح مبدأ لتخصيص البعض والا لو توقع في العقل بل لا بد من وجود ارادة جزئية متنوعة عن ارادة كلية
لا يتصور الا من قوة جسمانية وفي القوة الافلاك كالحيوان ايضا لانها سارية في جميع اجرامها لكونها بسيطة وتسمى
نفوسا منطبعة الثاني ليس للافلاك حس من الحواس الظاهرة والباطنة والاعصاب لان الاحساس انما هي لجلب النفع ودفع
الضر المقصود لها حفظ الصورة عن الفساد وصورها الجسمية والنوعية لا يعتريها ذلك لامتناع الخرق والالتيام والكون
والفساد عليها والعدمات الذي لا يكون لها ملام ولا ان هذه القوى الحاصلة لما ذكر فانه يجوز ان يكون حصولها للكون بها
لا للمجرد ولا يلزم ايضا انحصار النفع والدفع في الصون عن الفساد ولئن سلم فلا يلزم ان صورة الفلك لا تقبل الفساد
وما استدلوا عليه قد مر ما فيه في الملخص بعد كلام ... انما اضطررنا الى الحواس الباطنة لحفظنا ما استدعيها ما ينها
متعلقة بالحواس الظاهرة لان الخيال لحفظ صور المحسوسات والوهم لادراك احوالها الجزئية والمتفكر للتفرق فيها
فاذا لم يوجد الاصل صح ان لا يوجد التبع وبرد على هذا الاستدلال انه لا يلزم انحصار فائدتها في حفظ صور المحسوسات
واحوالها الجزئية والتصرف فيها اذ يجوز ان يكون لها فوائد اخر وان سلم فلا نسلم انه لا تعطل في الوجود الا المعبود

المقصد الثاني في أن النفس الإنسانية مجردة أي ليست جسما ولا جسمانيا حالا في الجسم ولا جسمانيا لا [illegible]
اثبات [illegible] وإنما تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف من غير أن تكون داخلة فيه أو خارجة عنه أو حالة فيه وهذا مذهب الفلاسفة
المشهورين من المتقدمين والمتأخرين ووافقهم على ذلك من المسلمين الغزالي والراغب وجمع من الصوفية المكاشفين وقال
الجمهور بناء على ما عرفت من نفي المجردات على الإطلاق عقولا كانت أو نفوسا احتج المثبتون لتجردها بوجوه الأول
أنا نعقل البسيط الذي لا جزء له بالفعل فيكون مجردا أما الأول فلأنا نعقل حقيقة من الحقائق بمعنى من المعاني ما كانت
تلك الحقيقة بسيطة فذاك أي المطلوب أعني تعقلنا للبسيط وإلا كانت تلك الحقيقة مركبة من البسائط بالفعل لأن الكثير منشأه
كانت أو غير متناهية يجب فيه الواحد بالفعل لأنه مبدؤها وتعقل المركب يتعقل أجزائه بالضرورة لا بحال إذا كان الكل
معقولا بالكنه فما يعقله بوجه ما لا يستلزم تعقل شيء من أجزائه إلا أنا نقول الكلام في الكنه لا في الوجه المعقول فإن كان بسيطا فذاك وإن
كان مركبا كان له بسائط كل واحد منها واحد بالفعل وأما الثاني وهو أنها إذا تعقلت البسيط كانت مجردة فلأن محل البسيط
لو كان جسما أو جسمانيا أي لو كان ذا وضع حالا أو بعضا لكان منقسما وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه لأن الحالة في أحد
جزئي المحل غير الحال في الجزء الآخر وإن انقسام الحال الذي هو العلم ينافي البساطة المعلوم إذ لا بد أن يكون العلم مطابقا للمعلوم أجيب عنه
بأنه مبني على أن النفس محل المعقول لأن التعقل عبارة عن حصول الصورة في النفس العاقلة وهو ممنوع فإن العلم عندنا تعلق
بين العالم والمعلوم [illegible] عند العالم وذلك التعلق أمر اعتباري لا يقتضي انقسام العالم لا موجود حال فيه وإن سلم أن العلم حصول
صورة المعلوم في العالم فلم قلتم إن النفس هي محل الصورة البسيطة التي يعقلها إذ البسيط ولا يلزم من [illegible] الصورة [illegible]
مرجح الوضع عند [illegible] البسيط [illegible] ما قالوه من أنه لو جاز [illegible] البسيط [illegible] أو أكثر
كان [illegible] وإن سلم أن صورة البسيط يجب أن يكون بسيطا فلا نسلم أن كل ذي وضع منقسم فإنه [illegible] الأجزاء
وهو موضع جار [illegible] بجوهر فرد وكان قال البعض إن سلم أن كل ذي وضع منقسم فلا نسلم أن الحال في المنقسم منقسم كالنقطة الحالة
عندكم في الجسم المنقسم [illegible] مع أنها لا تنقسم [illegible] العرض وكالخط الحال في السطح مع عدم انقسامه في العرض وكالنقطة الحالة في
الخط مع أنها لا تنقسم أصلا وبالجملة فإنما يلزم انقسام الحال إذا كان الحلول سريانيا وهو ممنوع فيه عندكم وإن سلم أن الحال أي
الحال في المنقسم منقسم [illegible] لا بالفعل [illegible] أنا لا نسلم أنها مجردة [illegible] بساطته في الجسم البسيط
عندكم منقسم بالقوة إلى الأقسام [illegible] بسيطا بالفعل [illegible] فيه العام [illegible] ولا [illegible]
الانقسام [illegible] والتعقل لا يمنع [illegible] الوجه الثاني أي النفس [illegible]
الوجود وأنه بسيط [illegible] وجودات [illegible] والكلام والحواس [illegible] الوارد على [illegible]
[illegible] الوجود [illegible] النفس [illegible]
[illegible] فلأن النفس [illegible]
كان [illegible] مخصوص ووضع معين [illegible]
ذلك [illegible] المقدار والوضع فلا يكون [illegible] أن
المقدار [illegible] ولا يصح [illegible] على الوجود والدس [illegible] مقدار

وشكل ووضع معين لا يلزم أن يكون متصفا بها لجواز أن لا يكون الحلول سريانا وثانيا [illegible] عدم مطابقته لكن إن
خالف الشيخ [illegible] الصغرى والكبرى كالصور المنقوشة على الجدار وكالصورة [illegible] في الحس المشترك مع وجود المطابقة
بينها وتحقيق أن معنى المطابقة هو أن الصورة إذا جردت عما عرض لها بسبب المحل كانت مطابقة لكن هذا إنما
[illegible] عن التشخص العارض لها بسبب المحل الرابع منها إنا نتعقل الضدين [illegible] منهما بالتضاد فلو كان محل كل منهما
جسما أو جسمانيا لزم اجتماع السواد والبياض مثلا في جسم واحد وأنه ممتنع بديهة والجواب أن صورة الضدين [illegible]
لأنهما كالعارض لحقيقة الخارجية فليس يلزم [illegible] التضاد [illegible] بين الصورتين ولو [illegible]
بالمحل أيضا لأن الضدين لا يجتمعان في محل واحد [illegible] أو محل واحد [illegible] الضدين [illegible]
أن يقوم بمحل منها [illegible] الجسم [illegible] الأخرى فلا يلزم اجتماع الضدين في محل واحد [illegible]
أن يبطل كونها جسما [illegible] العاقل [illegible] جسمانيا حالا في جميع البدن أو في بعضه [illegible]
دائما وأما بطلان اللازمة فلأن تعقل [illegible] لكان [illegible] الصورة الخارجية التي
[illegible] عند العاقل [illegible] ذلك [illegible] دائما والا [illegible] الصورة
[illegible] اجتماع [illegible] الصورتين [illegible] فلا [illegible] ذلك التعقل
دائما وأما بطلان التالي [illegible] النفس العاقلة [illegible] الدماغ [illegible]
البدن [illegible] بجواز [illegible] حصول الصورة الخارجية
ولا [illegible] حصول الصورة [illegible] حصول الصورة [illegible]
أن [illegible] الصورة الخارجية [illegible]
لكن لا اجتماع [illegible] في محل واحد لأن أحدهما في العاقلة والآخر خارج عنها خاتمة [illegible] مذاهب [illegible]
لتجرد النفس الناطقة التي [illegible] كل أحد [illegible] لكن المشهور [illegible] الأول [illegible]
[illegible] عدم الانقسام [illegible] ظاهرا [illegible]
والبدن [illegible] وجود [illegible] فيكون جوهرا فردا [illegible] العلم [illegible] للتعلم
أنها أجسام لطيفة سارية في البدن [illegible] الورد [illegible]
حتى إذا قطع عضو من البدن انقبض [illegible] إلى سائر الأعضاء [illegible] البدن [illegible]
عنه [illegible] الدماغ [illegible]
[illegible] الرابع [illegible] الحيوانية [illegible]
[illegible] الهيكل المخصوص وهو المختار عند جمهور المتكلمين السادس [illegible] الأربعة [illegible]
السابع [illegible] المزاج النوعي الثامن أنها الدم المعتدل [illegible]
[illegible] فيه [illegible] النفخ [illegible] المنفوخ [illegible] أن [illegible]

رؤيناه لم يتم [illegible] لا يصلح للتعويل عليه **المقصد الثالث** في ان النفس الناطقة حادثة اتفق عليه المليون

اولا قدم عندنا الا الله وصفاته عند من يثبتها زائدة على ذاته لكنهم اختلفوا في انها هل تحدث مع حدوث البدن

او قبله فقال بعضهم تحدث معه لقوله تعالى بعد تعداد اطوار البدن ثم انشاناه خلقا آخر والمراد به الاشارة الى افاضة النفس

على البدن وقال بعضهم بل قبله لقوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام [illegible]

البدن [illegible] اما الاية فالجواز ان يريد بقوله ثم انشاناه جعل النفس متعلقة به واما لم يرد بذلك حدوث تعلقها لا حدوث

ذاتها والحديث فلانه خبر واحد فيعارض الاية [illegible]

[illegible] واما الحكماء فانهم قد اختلفوا في حدوثها فقال ارسطو ومن معه [illegible] وقالوا

بقدمها [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] وعدم تناهي النفوس [illegible] والابدان

[illegible]

الابدان والادوار [illegible]

والجواب [illegible]

لا نهاية لها [illegible] قال ارسطو [illegible] الواجب [illegible]

[illegible] علة لحدوث

النفس من المبدأ الفياض شرط وهو حدوث البدن [illegible] فاذا حدث البدن فاض عليه

نفس من المبدأ الفياض [illegible] المستعد به ابطال التناسخ [illegible] التناسخ فاذا

حدث بدن تعلق به نفس [illegible]

[illegible]

بحدوث النفس وبطلان التناسخ [illegible] التناسخ على [illegible]

[illegible] التناسخ [illegible]

[illegible] الابدان [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] على ابطال التناسخ [illegible]

[illegible]

[illegible] **المقصد الرابع** تعلق النفس بالبدن ليس

تعلقا ضعيفا [illegible] التعلق [illegible] والا امكنت النفس [illegible] البدن

[illegible]

[illegible]

[illegible] بالمعشوق [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

مثلا البعض التي يحتوي على الابصار التام وكذا الحال في سائر الاحوال ولو لم يكن الا انه لا اختلاط الا بغيار ولم يحصل
لها شيء من هذه الكمالات واذا حصل لها الاحساسات توصلت الى الادراكات الكلية وما لها من تحصيل العلوم والاخلاق المرضية وتوصلت
الى لذاتها العقلية بعد احتظائها باللذات الحسية فتعلقها بالبدن على وجه التصرف والتدبير كتعلق العاشق بالمعشوق بل اقوى
منه لكثرة واما تعلق من البدن اوله بالروح القلبي المتكون في جوف الايسر من بخار الغذاء ولطيفه فان القلب يجذب فيه حارته
الايسر بخار لطيف العلم مقتضى حرارة الموطن فذلك البخار هو المسمى بالروح عند الاطباء وعرف كونه اول متعلق للنفس
بان سدة الاعصاب يبطل قوى الحس والحركة عما وراء السدة ولا يبطل ما على جهة القلب وايضا التجارب الطبية تشهد لذلك و
تعقد اي تعلق النفس اولا بالروح بواسطة التعلق ثم انه يسري الروح الى جميع البدن فتفيده اي الروح في الحامل لعلاقة القوى كل عضو ما تليق
بما تتم به منافعه التي فصلناها فيما قبل وبه قال عندنا المتقدمون اختيارا ابتداء ولا حاجة الى ما شاء مفصولا كما مر وارا

المقصد الرابع في العقل والمراد به كما قرروه جوهر مجرد ليس جسما ولا حالا فيه ولا جزءا منه بل هو جوهر مجرد في ذاته
مستغن فيما عليه في الالات الجسمانية وفيه مقاصد ثلثة الاول في اثباته قال الحكماء اول ما خلق الله العقل كما
ورد في نص الحديث قال بعضهم وجه الجمع بينه وبين الحديثين الآخرين اول ما خلق الله القلم واول ما خلق الله نوري ان المعلول
الاول من حيث انه مجرد يعقل ذاته ومبدأه يسمى عقلا ومن حيث انه واسطة في صدور سائر الموجودات ونقوش العلوم يسمى قلما ومن حيث
توسطه في افاضة انوار النبوة كان نورا لسيد الانبياء واحتجوا على اثبات العقل وهو المعلول الاول بانه تعالى واحد حقيقي
لا كثرة فيه اصلا لا وجودا في الوجوب فلا يصدر عنه ابتداء الا الواحد ويمتنع ان يكون ذلك الصادر عنه جسما لتركبه فلو صدر اولا
لزم تعدد الصادر في المرتبة الاولى ولا هيولى لتقدمها الهيولى والصورة عليه ضرورة لان الجزء متقدم على الكل فلو كان هو الصادر
الاول لتقدم على اجزائه ولا صورة ايضا لكون الصادر الاول واحدا وهذا لا يستقل بالوجود دون الآخر فلا يستقل بالتأثير
ايضا والصادر الاول مستقل بالوجود والتأثير معا ولا عرضا اذ لا استقلال بالوجود دون الجوهر الذي هو محله فكيف يوجد قبله
ولانه لا استقلال بالتأثير دون الجسم الذي هو محلها فيمتنع ان يكون سابقا على الكل وعلة لها ولا صورة اوله قبلها نفسا للجرم
الصادر الاول هو العقل المخصوص اول صادر عنه تعالى واحد مستقل بالوجود والتأثير وهو العقل ليس كذلك الا انه القيد
الاول في الجسم والتبع والهيولى والصورة والوضع والثالث النفس ثالث الموجد للجسم كما للفلك مثلا لا يجوز
ان يكون هو الواجب لذاته والا لاوجد جزءه لان موجد الكل حقيقة يجب ان يكون موجدا للكل واحد من اجزائه فيكون
الواحد الحقيقي مصدرا لامرين في مرتبة واحدة ولا جسما اخر اذ الجسم انما يؤثر فيما له وضع مخصوص بالقياس اليه
اما ملاقي وهو القريب او المحاذاة والمقابلة بدليل ذلك بالتقريب فان النار لا تسخن اي جسم كان بل ما تقاربها والشمس لا تضيء
الا ما قابلها فلو اوجد جسم جسما آخر لوجب ان يتقدم صورته على هيولاه ولو افاض الصورة على الهيولى لكان للهيولى
اليه وضع قبل الصورة وانه محال لان وضع الهيولى مستفاد من الصورة الحالة فيها اذ الوضع بالذات يكون لما هو منقسم
قابل في الجهات ولانه يتوقف تأثيرها عليه فان الصورة لا تؤثر الا بالاتحاد الجسمانية فيكون تأثيرها متأخرا عن الجسم
فكيف يتصور ان تقدم اياه ولا احد جزئيه والا لكان ذلك الموجد للجسم علة للآخر وقد ابطلناه لعدم استقلاله

دون فلا يتصور كونه علة موجبة للآخر ولا عرضا لما مر غير مرة فهو اي الموجد للجسم العقل الاعتراض
بناء على مسلم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد اما على الوجه الاول فلم لا يجوز ان يكون اول صادر هو الجسم لا يصدر احد جزئيه
عن الواجب ابتداء او بواسطة يصدر الاخر قد مر جوابان الصورة هي علة الهيولى وليس شيء منهما علة مدخلية التأثير
عن الهيولى كونها غير وجودها اما وان سلم ذلك فلم لا يكون الصادر الاول نفسا والملازم في البدن
على تعقلها به موقوف معلق على ذلك التعلق فجاز ان يوجد جسم بلا تعلق هو مبدأ للتصرف والتدبير وان سلم فلم لا يجوز ان
يكون الصادر الاول صفة من صفاته تعالى وانما يدل على عدم زيادة الصفات مستطيلة اما على الوجه الثاني فلم لا يجوز ان يكون
الموجد للجسم جسما قولكم انما يؤثر الجسم فيما له وضع بالنسبة اليه ممنوع والاستقراء على سبيل التجربة كما ذكرتم لا يفيد العموم لانه استقراء
ناقص سلمناه لكن في تكون الموجد نفس الوضع او لا يتعلق به كما يكون هو الواجب يوجد احد جزئيه ابتداء وبتوسط
الجزء الاخر كما مر في الاعتراض على الوجه الاول المقصد الثاني في ترتيب الموجودات على رايهم قالوا اذا ثبت
ان الصادر الاول عقل فله اعتبارات ثلثة وجوده في نفسه ووجوبه بالغير وامكانه لذاته فيصدر عنه بكل اعتبار امر
فباعتبار وجوده يصدر عقل وباعتبار وجوبه بالغير يصدر نفس وباعتبار امكانه يصدر جسم هو الفلك الاقصى واو
انما قلنا ان صدورها عنه على هذا الوجه اسنادا للاشرف الى الجهة الاشرف والاخس الى الاخس فانه احرى واخلق
وكذلك يصدر من العقل الثاني عقل ثالث ونفس ثانية وفلك ثان وهكذا الى العقل العاشر الذي هو في مرتبة التاسع
من الافلاك اعني فلك القمر ويسمى العقل الفعال المؤثر في هيولى العالم السفلي المفيض للصور والنفوس والاعراض
على العناصر البسيطة وعلى المركبات منها بسبب ما يحصل لها من الاستعدادات المختلفة بحسب الحركات الفلكية والاتصالات
الكوكبية واوضاعها الاعتراض ان هذه الاعتبارات ان كانت موجودة فلا بد لها من مصادر متعددة هو الاظهر
في ذلكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فيبطل اصل دليلكم وان كانت اعتبارية امتنع ان تعتبر في مصدر الامور الوجودية
وقد يجاب عنه بانها ليست من المؤثر بل هي شرط للتأثير والشرط قد يكون امرا اعتباريا لكن يشكل بان الاعتبارات
من السلوب والاضافات تعارض للمبدأ الاول فيجوز ان يكون بحسبها مصدرا لامور متعددة كالمعلول الاول وذلك ينافي
لمذهبهم الذي بنوا عليه كلامهم في ترتيب الوجود ان اسناد الاشرف الى الاشرف خطابي لا يليق بالمطالب
العلمية واسناد الفلك التاسع مع ما فيه من الكواكب المختلفة المقادير والاشكال كثرة لا تحصى الى جهة واحدة في
العقل الثاني مشكل جدا وكذلك اسناد الصور والاعراض التي في عالمنا هذا مع كثرتها العظيمة
الى العقل الفعال مشكل ايضا وبالجملة فلا يخفى عليك ان النمط المذكور ضعيف الاعمدة واعلم ان هذا المطلب العالي
نزع للحكماء ثم خبطوا فيه فان اعتبروا في العقل الاول جهتين وجعلوها علة للعقل وامكانه وجعلوه علة
للفلك ومنهم من اعتبر نفسه وجوده وامكانه علة للعقل والفلك ومنهم من اعتبروا فيه كثرة اوجه كما ذكر
في متن الكتاب ومنهم من اعتبر اربعة اوجه وزاد علمه بذلك الغير وجعلوا امكانه علة لهيولى الفلك وعلمه علة لصورته
فظهر ان العقول عاجزة عن ادراك نظام الوجود والعلم بما هو عليه في نفس الامر المقصد الثالث

وحدث صح

في احكام العقول وهي سبعة الاول انها ليست حادثة لما تقدم ان الحدوث يستدعي مادة اي ليست كائنة ولا فاسدة
اذ ذاك عبارة عن تركب اي اخذ صورة ولبس صورة اخرى فلا تتصور الا في المركب المشتمل على جهتي قبول وفعل واما
البسيط فلا يكون فيه جهتا قبول وفعل فلا يكون للعقول لبساطتها فاسدة بالايدية الثالث نوع كل عقل منحصر في شخصه
بماهيته والا كان بمادة وما يكسوها كما تقدم الرابع ذاتها جامعة لكمالاتها اي ما يمكن لها فهو حاصل بالفعل دائما وليس
حاصلا لها فهو ممتنع كما علمت ان الحدوث يستدعي مادة تحمل الاستعداد وما لم يكن دونه من بعده فلا يتصور له في ذلك يوجب
الزمان والعقول مجردة عن زمانه الخامس انها عاقلة لذواتها اذ التعقل حضور الماهية المجردة عن الغواشي الغريبة عند
الشيء المجرد العالم بذاته ولا شك ان ماهيتها حاضرة لذواتها فان حضور الماهية اعم من حضور الماهية لغيرها وعن الغواشي
والتغاير الاعتباري كاف في تحقق الحضور وفيه نظر لجواز ان يكون شرط التعقل حضور الماهية لغيرها كما في الحواس
فان الاحساس انما يكون بحصول صورة مغايرة عند الحاس لا لحصول صورة مطلقا والا كانت الحواس مدركة لصورها الخارجية
وهو باطل السادس انها تعقل الكليات لان كل مجرد من المجردات العاقلة لذواتها فانه يعقل الكليات اذ كل مجرد كلي
يمكن ان يعقل لان ذاته منتزع عن العلائق الغريبة عن ماهيته والشوائب اللازمة المانعة عن التعقل فيه لا يحتاج الى عمل يعمل بها
حتى يصير معقولا فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقل وكل مجرد فهو يمكن ان يعقل وكل ما يمكن ان يعقل يمكن ان يعقل
مع غيره او نقول بالضرورة انا نعقل في التعقل تحكما معقولا يمكن ان يعقل مع كل واحد من سائر المعقولات في انها كل
ما يعقل فانه لا يمتنع عن صحة الحكم عليه بالامور العامة كالوجود والامكان وغيرهما والحكم من شيء يستدعي تعقلهما معا فكل معقول
يمكن ان يعقل مع غيره وجاز ذلك يمكن ان يقارنه اي المجرد والماهية المجردة اي الماهية الكلية التي للغير في العقل لان التعقل
عبارة عن حصول الماهية المعقولة في العاقل فاذا تعقل المجرد مع ماهية غيره كانتا معا حاصلتين في العقل فيكون كل منهما
مقارنا للاخر فيه واذا امكن ان يقارنها بعد الغير المجرد في العقل صح على انفرادها ان يقارنها اي يقارن ماهية الغير الماهية المجردة
مطلقا اي سواء كان المجرد موجودا في العقل او في الخارج اذ كونها اي حصول الماهية المجردة في العقل ليس شرطا للمقارنة
المطلقة وصحتها لانه لو كان شرطا للمقارنة على الاطلاق وصحتها لكان مقارنته اي مقارنة المجرد للعقل اي
مع اخص من مطلق المقارنة مشروطا ايضا بكونها اي بكون ماهية المجرد في العقل لانه اخص لا بد ان يكون مشروطا بما
شرط به الاعم وح يلزم الدور لان المشروط كون ماهية المجرد في العقل هو عين مقارنته له المشروط به واذا لم يكن
كون المجرد في العقل شرطا للمقارنة منه ومن ماهية الغير جاز المقارنة بينهما اذا كان المجرد موجودا في الخارج واذا جاز
مقارنة الماهية الكلية المجردة التي للغير اياه اي نفس ماهية المجرد حال كونها موجودة في الخارج امكن تعقلها اي تعقل الماهية
الكلية اي المجرد اذ لا معنى لتعقلها الماهية الكلية الا المقارنة تلك الماهية له في وجوده الخارجي وكل ما هو ممكن له فهو حاصل
له بالفعل دائما لما عرفت فاذن هو عاقل لكل ما يقال من الكليات بالفعل وهو المطلوب ومحصول الكلام ان المجرد يصح
ان يكون معقولا اذا ما يمنع من تعقله وكل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يعقل مع كل واحد مما عداه من المفهومات كلية
ما امكن ان يعقل مع غيره امكن ان يقارنه ماهية ذلك الغير لان التعقل عبارة عن حصول ماهية الشيء في العقل لم امكن

ثم امكان مقارنة المعقول المجرد لماهية معقول اخر ليس متوقفا على حصول المجرد في العقل لان حصوله فيه نفس المقارنة
فلو توقف امكان المقارنة عليه كان امكانها التي متوقفا على وجوده مستلزما اعنه ولنوع واذا لم يتوقف امكان المقارنة
على وجود المجرد في العقل امكن المقارنة حال كون المجرد موجودا في الخارج ولا بتصور ذلك الا بحصول الغير في المجرد وحلوله
فيه وهو معنى تعقله اياه واذا امكن تعقله ذلك كان حاصلا بالفعل لان التغير والحدوث من توابع المادة والحواس الغير ابكل
مجرد يمكن ان يعقل كالبارى تعالى فان حقيقته مجهول حج اذ لا يمكن تعقلها للبشر عندكم و حقيقة العقول والنفوس فانها غير
معقولة لنا و قولهم بالمكان تعقلها ولا لزم ان المجرد في صورة معقولا الاحتياج للافعال بعلامة انما يصح ذلك اذا انحصر المانع من
التعقل في المادة ولواحقها وهو ممنوع وان سلم فلا نسلم ان كل ما يمكن تعقله يمكن تعقله مع الغير والدليل عليه والوجدان انما يدل بعدم
التضاد والتنافي بين المعقولات لا يصح شهادة لعدم تعقل تحكم المفهومات كنهه و الفرق فيكون من الامور بعقله كما شرنا
وان سلم فلا نسلم انه اي يعقل مع الغير تعقله مقارنة الماهية المجردة التي لذلك الغير للعقل اي المجرد المعقول فانما يصح ذلك لو كان
التعقل حصول الماهية المجردة في العقل حتى اذا تعقلها معا كانا موجودين متقارنين فيه وقد ظهر فيما سبق ان التعقل تعلق
خاص بين العالم والمعلوم وان سلمنا ان تعقلهما يستلزم تقارنهما في الوجود الذهني فلا نسلم انه يلزم من جواز المقارنة بينهما في العقل
جواز مقارنته اي مقارنة المجرد للغير مطلقا قوله والا لكان مقارنته للعقل مشروطا بكونه في العقل ويلزم الدور قلنا
انما يلزم ذلك ان لو كانت المقارنة مع مقارنة احد المعقولين للاخر في العقل ومقارنة احدهما للعقل متماثلين حتى يلزم من اشتراط
المقارنة الاولى بكون المجرد في العقل اشتراط الثانية به ايضا فيدور وهو اي كونهما متماثلين ممنوع فان حصول الشيء المجرد
وما هية الغير في الذهن العقلي يخالف لحصول احدهما اي احد الشيئين كالمجرد في الاخر كالعقل فان الاول اقتران احدهما بالاخر في
محل وهو العقل الاخر والثاني مقارنة الحال للمحل فاني احدهما من الاخر فلا يلزم من كون المقارنة الغير للمجرد مع الغير مشروطا
بكون المجرد في العقل كون المقارنة من المجرد والعقل مشروطا به ليكون محالا لاشتراط الشيء بنفسه لا يقال قد لزم من تعقلهما
مع المقارنة بينهما في العقل فحصل ان المقارنة مطلقا مشروطا بكون المجرد في العقل والا دار كما عرفت لانا نقول ليس
من الحصر انما مطابق على المقارنة بالنسبة الى المجرد مشروطا بكونه في العقل حتى يلزم ما ذكرتم بل نزعم ان المقارنة بين المجرد وغيره
من المعقولات مشروطا بكونه في العقل حتى اذا وجد المجرد في الخارج فات شرط المقارنة بينهما فلم يمكن ان يقارنه غيره فلا يصح
تعقله اياه وان سلم ان ما ذكر من المقارنة صحح انه يمكن مقارنة كل واحد من المعقولات للمجرد في الوجود الخارجي فلا يلزم من ذلك امكان تعقله
للمعقولات لان المقارنة لذواتها لا يلزم منه لو كان حلولا للمجرد فيلا للتعقل اي لكونه فاعلا وهو لم لا يحال التعقل بعين حلول المقارنة
فاذا انتفى المقارنة عند امكن التعقل قطعا لانا نفي مع الحلول مما يجوز ان يكون التعقل اخص من المقارنة مشروطا بها
والمرتبع من امكانها للشرط موضع امكان المشروط فيه السابع انها لا تتعقل الجزئيات من حيث هي جزئية لانها تحتاج الى الات
جسمانية لتدركها بها ولا ادراك لها اي لا يكون لها آلات جسمانية فلا يمكن ان يدركها فلا يصح ادراكها للجزئيات وعلى اسبقية
الباري سبحانه في مسلمة العلم بالجزئيات على وجه كلي لا من حيث كونها جسمانية او متغيرة في ذاتها او صفاتها وتخصيصها
خاتمة
لمباحث المعقولات في الجن والشياطين انفرد ليجوا عن الفلاسفة عن حوالته ما وهي عنه المتكلمين اجسام تتشكل باي شكل شاءت

وبعد على ان يتولد في بواطن الحيوانات وينفذ في مسام الاجسام الكثيفة بنفوذ الهواء المستنشق اختلفوا في اختلافهما بالنوع مع الاتفاق على انهما من اصناف المكلفين كالملك والانس فمنهم الفلاسفة لا ابهما امّا ان يكونا جسمانيين لطيفة او لا وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم ان لا يقدر على الافعال الشاقة وينتلى في ادنى فتح وسبب خارجي ببطلان بنيتهما وهو خلاف ما يعتقدونه واما الثاني فلانه يوجب ان لا ترى ولا يجوز ان يرى جسمانيا لضعيف كما ترى لما عليه ان يكون بحضرتنا جبال وبلاد لا نراها وموقف على عدم الشعور بها وهو سفسطة محضة والجواب ان لطيفها يعني الشفافة اي عدم اللون فلا يلزم جواز ان يعود الشفاف الذي لا لون له على الافعال الشاقة ولا ينفعل بسرعة ومع ذلك فلا نراها وبالجملة فان اريد باللطافة الشفافية فيجاز ان لا تطيقه ولا يلزم عدم قوتها على تلك الافعال وان اريد بها سرعة الانفعال والانقسام الى اجزاء صغيرة ورقة القوام فان اللطافة يطلق على هذه المعاني فيجاز ان اعتبر لطيفه ولا يلزم رؤيتها كالشياطين الا انه يتشكل بهيولى يتشكل باي شكل شاء فلذلك قال الكيف وقد يعترض عليها القادر المختار مع لطافتها ورقتها قوى عظيم فان القوى لا يتعلق بالقوام بالرقة والغلظ ولا بالشكل بالصغر والكبر الا ترى انه قوام الانسان دون قوام الحديد والحجر مع انه يعمل بالحديد والحجر وبعد بدنه مالا تمكن ان يعمل باغلظ القوام وترى الحيوانات مختلفة في القوى اختلافا ليس بحسب اختلاف القوام والجثة كما في الاسد مع الحمار وقال قوم هي النفوس الارضية فانا النفس ان كانت منسجمة بين الاجرام العلوية فهي النفس الملكية وان كانت مدبرة للعناصر فهي النفس الارضية السفلية وهي ممثلة فيها الملائكة الارضية التي اشار عليه السلام بقوله ان فيه ملك الجبال وملك الامطار وملك البحار وقد وقع في بعض النسخ بدل الارضية الكروبية تصحيف الراء اى الملائكة الكروبيون ورويان عن ابن عباس ان الكروبية من الملائكة هم المهيمون المستغرقون في انوار جلال الله سبحانه بحيث لا يسعون نسخ ولا يتدبر الاجسام ولا التصرف فيها ومنها الجن ومنها الشيطان وعن ذلك قيل وما جنود ربك لا يعلمها الا هو وقال قوم هي النفوس الناطقة المفارقة فالجن من المفارقة عن الابدان يتعلق بالجوهر المفارقة لما نوع من التعلق وتعاونها على الخير والسداد وهي الجن في الشرع ومنها يتعلق بالشرور وتعاونها على الشر والفساد وهي الشياطين والله اعلم بحقائق الامور في الاعصار والدهور

استراح القلم من تحرير مباحث الجواهر والاعراض وما
يتوقف عليه الامور العامة ومباحث النظر
فاستشرع بالهيئات الالهيات
بعون رب ن ق والقلم
فلله الحمد على الاتمام والافتتاح
وللرسول افضل الصلوات
والفتوحات

الموقف الخامس في الالهيات التي هي المقصد الاعلى في هذا العلم وفيه ستة مراصد كما وقعت في بعض النسخ
المرصد الاول في الذات وفيه مقاصد ثلثة المقصد الاول في اثبات الصانع وفيه مسالك خمسة
المسلك الاول للمتكلمين قد علمت ان العالم اما جوهر او عرض وقد يستدل على اثبات الصانع بكل واحد منهما
اما بامكانه او بحدوثه بناء على ان علة الحاجة عندهم اما الحدوث وحده او الامكان مع الحدوث شرطا او شطرا
فهذه وجوه اربعة الاول الاستدلال بحدوث الجواهر وهو طريقة الخليل صلوات الرحمن عليه حيث قال لا احب
الافلين وهو ان العالم الجوهري اي المتحيز بالذات حادث لما مر وكل حادث فله محدث كما يشهد به بديهة العقل فان من راى
بناء رفيعا حادثا جزم بان له بانيا وذهب اكثر مشايخ المعتزلة الى ان هذه المقدمة استدلالية واستدلوا عليها
تارة بان افعالنا محدثة ومحتاجة الى الفاعل لحدوثها فكذا الجواهر المحدثة لان علة الاحتياج مشتركة واخرى بان
الحادث قد اتصف بالوجود بعد العدم فهو قابل لهما فيكون ممكنا وكل ممكن يحتاج في ترجح وجوده على عدمه
الى مؤثر كما سلف في الامور العامة الثاني الاستدلال بامكانها وهو ان العالم الجوهري ممكن لانه مركب من الجواهر الفردة
ان كان جسما وكثير ان كان مجردا فردا او الواجب لا تركيب فيه ولا كثرة بل هو واحد حقيقي وكل ممكن فله
علة مؤثرة الثالث الاستدلال بحدوث الاعراض في الانفس مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما
ودما ولا بد لهذه الاحوال الطارية على النطفة من مؤثر صانع حكيم لان حدوث هذه الاطوار لا من فاعل محال وكذا اسنادها
الى مؤثر لا شعور له لانها افعال يعجز العقلاء عن ادراك الحكم المودعة فيها وفي الافاق كما نشاهده من احوال الافلاك والعناصر
والحيوان والنبات والمعادن والاستقصاء مذكور في الكتاب المجيد ومشروح في التفاسير الرابع الاستدلال
بامكان الاعراض منسوبة الى محالها كما استدل به موسى عليه السلام حيث قال ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى اي اعطاه
صورته الخاصة وشكله المعين المطابق للحكمة والمنفعة المنوطة به وهو ان الاجسام متماثلة متفقة الحقيقة لتركبها من
الجواهر المتجانسة على ما عرفت فاختصاص كل من الاجسام بما له من الصفات جائز فلا بد من مخصص ثم
بعد هذه الوجوه الاربعة نقول مدبر العالم ان كان واجب الوجود فهو المطلوب والا كان ممكنا فله مؤثر وعاد
الكلام فيه ويلزم اما الدور او التسلسل واما الانتهاء الى مؤثر واجب الوجود لذاته والاول بقسميه باطل لما مر في مقصد العلة
والمعلول من الامور العامة فتعين الثالث وهو المط ولا يخفى عليك ان ما ذكره تطويل ورجوع بالاخرة الى اعتبار
الامكان وحده والاستدلال به والمشهور ان المتكلمين استدلوا باحوال خصوصيات الاثار على وجود المؤثر فقالوا ان
الاجسام محدثة لما مر وكذا الاعراض فلا بد لها من صانع ولا يكون حادثا والا احتاج الى مؤثر فيلزم الدور او التسلسل
او الانتهاء الى قديم والاولان باطلان والثالث هو المط المسلك الثاني للحكماء وهو ان في الوجود موجودا
قطع النظر عن خصوصيات الموجودات واحوالها وهذه مقدمة يشهد بها كل فطرة فان كان ذلك الموجود واجبا

فذاك هو المط وان كان ممكنا احتاج الى مؤثر فلا بد من الانتهاء الى الواجب والا لزم الدور او التسلسل وفي هذا المسلك
طريقان ثانيهما كالمسلك الاول بعينه بان حدوث العالم وامكانه وما يتوجه عليه من الاسئلة والجواب عنها
فانها سقطت ههنا كما ترى المسلك الثالث لبعض المتاخرين يعني صاحب التلويحات وهو انه لا شك في وجود ممكن
كالمركبات فان استند الى الواجب ابتداء او انتهى اليه فذاك وان تسلسلت الممكنات فلنا جميع الممكنات المتسلسلة
الى غير النهاية موجود ممكن لاحتياجه الى اجزائه التي هي غيره فله علة موجدة ترجح وجوده على عدمه لما عرفت
من ان الامكان يحوج وهي لا تكون نفس ذلك المجموع اذ العلة متقدمة على المعلول ويمتنع تقدم الشيء على نفسه ولا جزءه
لانه غيره ولا تكون ايضا جزءا منه اي بعض اجزائه او علة الكل علة للكل وذلك لان كل جزء ممكن يحتاج الى علة فلو كان علة
المجموع علة لكل واحد من الاجزاء لكان بعضها معللا بعلة اخرى لا تكون علة للاول وعلة المجموع بل البعض فقط وقد لزم
ان يكون الجزء الذي هو علة المجموع علة لنفسه ولعلله ايضا واذا لم يكن علة المجموع نفسه ولا جزءا فاذن هو
خارجة عنه والخارجة عن جميع الممكنات الواجب لذاته وهو المط ولا بد ان يستند الى شيء من سلسلة الممكنات ابتداء فينقطع
السلسلة واعترض عليه بوجوه الاول ان المجموع يتصف بالتناهي لان الاحاد يسلم الكل والمجموع والاجمال بلا آحاد متصفة
في اللاتناهي وتناهي الممكنات سوقهم فيه ثبوت الواجب فانا نتنبه به الى اثبات الواجب ثم ندل على تناهي الممكنات متصاعدة على المط
والجواب ان المراد بالمجموع وما يراد في هذا المقام هو الممكنات التي لا يخرج عنها شيء منها وذلك متصور
في غير المتناهي اذ يكفيه ملاحظة واحدة اجمالية شاملة للجميع الكل لنا المنع ان يتصور كل واحد من الاحاد مفصلا ويطلق
على المجموع بهذا الاعتبار الثاني انا ان اردت بالمجموع كل واحد منها والسلسلة فعلته كل واحد متسلسلا الى غير النهاية
بان يكون كل واحد منها علة لما بعده ومعلولا لما قبله من غير ان ينتهي الى حد يقف عنده وان اردت به الكل المجموعي
فلا نسلم انه موجود اذ ليس في هذا اجتماع عند الاحاد الغير المتناهية وانما هو جزء اعتباري لا يكون موجودا خارجا والجواب انا نريد
بالمجموع الكل من حيث هو كل ولا حاجة الى اعتبار الهيئة الاجتماعية اذ الكل ههنا على الاحاد كما في مجموع العشرة ولا شك
ان الكل بهذا المعنى موجود ههنا الثالث ان اردت بالعلة العلة التامة منعنا الحكم ان لا يكون نفسه فان ذلك العلة متقدمة
قلنا لا نم ذلك في العلة التامة فانها المجموع امور كل واحد منها متقدم الى فيكون كل واحد منها متقدما على المعلول
ولا يلزم من تقدم كل واحد تقدم الكل كما ان كل واحد من الاجزاء متقدم على الكل ولا يكون الكل متقدما بل هو نفس الماهية
وان اردت بها العلة الفاعلية وحدها فلم لا يجوز ان يكون جزء منه علة للكل فيكون علة لنفسه ولعلله قلنا ذلك
لم لا يجوز ان يحصل بعض الاجزاء بالفاعل او بعلة اخرى والجواب ان المراد بالعلة هو الفاعل المستقل بالفاعلية وهي
في المجموع الخارج اذ هو ممكن لا بد له ان يكون فاعلا للكل على معنى انه لا يستند شيء منها الا اليه والى ما صدر
عنه والا وقع بعض الاجزاء منها على العلة الصادرة عنه فاذا قطع النظر عنه لم يحصل الاجزاء بل المعلول

التي هي المجموع فلم يكن ذلك الفاعل فاعلا مستقلا بالمعنى المذكور وهو خلاف المقدر فان قيل هذا الذي ذكرتم
منقوض بالمركب من الواجب والممكن فان مجموعهما من حيث هو مجموع لا شك انه ممكن لاحتياجه الى جزئه الذي هو غيره
مع ان فاعله ليس فاعلا لكل واحد من اجزائه وايضا لو كان فاعل الكل بالاستقلال فاعلا لكل جزء منه كذلك
للزم في مركب اجزائه مترتبة [illegible] اما تقدم المعلول على علته او تخلف المعلول عن علته المستقلة
اذ عند وجود الجزء المتقدم كالخشب ان وجد العلة المستقلة للكل لزم الامر الثاني وان لم يوجد لزم الامر الاول
وكلاهما محال قلت نحن نمنع الاول وهو النقض انا قد بينا ان الكل مما كل جزء منه ممكن كان ممكنا فاندفع
النقض وان قيل نحن نمنع كون فاعل الكل فاعلا لكل جزء منه ونستند بالمركب من الواجب والممكن فلا يجب
اخراجه بقيد الامكان قلنا هذا المنع مندفع بما قررناه من الدليل على ان الفاعل المستقل يجب ان يكون فاعلا لكل
جزء منه اذا كان ذلك الجزء خارجا بالمرة ممكنة وعن الثاني وهو المعارضة ان التخلف عن العلة التامة المستقلة بالمعنى الذي
صورناه لا نعني انما الممتنع هو التخلف عن العلة التامة المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه التأثير يعني العلة التامة
مع انا نقول ليتضح ما ذكرنا والمراد بقولنا علة الكل يجب ان يكون علة لكل جزء منه ان يكون علة الكل
لا يكون خارجا عن علة الكل وذلك الذي ذكرناه من المراد ثم منقوض بان هذا علة المجموع المركب من الممكنات كلها
لا يجوز ان يكون [illegible] اذ يلزم ان لا يكون علة ذلك الجزء خارجا عنه فهي اما نفسه وهو محال او ما يوجد داخل فيه فينتقل الكلام
الى [illegible] ما يكون علة البعض على تقدير التسلسل [illegible] فرض عدم [illegible] السلسلة علة اولا [illegible] فلم
ترجيح [illegible] ان تمسك بابطال [illegible] بهذا ابتداء ولا يلزم [illegible] قد يكون [illegible]
جزء من الاجزاء علة الكل يكون الكل علة للكل فعند وجود الجزء المتقدم يوجد علته التامة وعند وجود الجزء المتأخر
يوجد علته التامة ويكون مجموع [illegible] العلة علة للكل [illegible] نعم لو كان العلة المستقلة للكل علة المستقلة
لكل واحد من اجزائه لزم ما ذكرتم المسلك الرابع وهو مما وفقنا الله لاخراجه ان الموجودات لو كانت باسرها
ممكنة اي لم يوجد الواجب لانحصرت الموجودات في الممكن ولو انحصرت فيه لاحتاج الكل الى المرجح بحيث لا ينسد عنه
شيء من اجزائه الممكنة الموجد لكونه ممكنا وكل ممكن لا يستقل بالايجاد بان لا يستند وجود شيء من اجزائه الا الى
الذي هو صادر عنه فيكون هو الموجد لكل واحد منهما اما ابتداء او بواسطة منه ايضا لكون ارتفاع الكل
اي الكلية وذلك بان لا يوجد الكل ولا واحد من اجزائه اصلا ممتنعا بالنظر الى [illegible] اي وجود ذلك الموجد
المستقل اذ لا يصح جميع انحاء العدم لا يكون موجبا للوجود [illegible] فرض ان الممكن لم يجب وجوده من علته
ولم يوجد لكان امتناع عدمها [illegible] لا يتطرق اليه العدم اصلا بوجه من الوجوه ولا شك ان عدم المجموع على انحاء
شتى فانه قد يعدم بعدم هذا الجزء وبعدم جزء آخر وهكذا فالموجد المستقل للكل يجب ان يكون بحيث يمنع بسببه جميع انحاء

العدمات المنسوبة الى اجزائه والشيء الذي اذا فرض عدم جميع الاجزاء اي عدم كل واحد منها كان ذلك العدم ممتنعا
نظرا الى وجوده لكونه خارجا عن المجموع لا نفسه ولا داخلا فيه لان عدم شيء منها ليس ممتنعا نظرا الى ذاته والا
كان واجبا لذاته فيكون ذلك الخارج عن جميع الممكنات واجبا وجوده في حد ذاته اذ لا موجود في الخارج سوى
الممكن والواجب وهو المطلوب فان قلت ثبوت الواجب على تقدير انحصار الموجود في الممكن يكون خلفا لازما على تقدير
نقيض المطلوب كما قيل ان لم يكن الواجب موجودا لزم انحصار الموجود في الممكنات ويلزم من وجود هذا الانحصار عدم
فيكون محالا فيبطل نقيض المطلوب فيثبت حقيقة قلت نعم لكن [illegible] فيكون على المطلوب [illegible]
هو مطلوبنا وهذا المسلك غير محتاج الى ابطال الدور والتسلسل [illegible] من مأخذه [illegible] على الكل [illegible]
السابق لو حفظ [illegible] وجود [illegible] المسلك الخامس وهو [illegible] فلم يوجد واجب لم يوجد
واجب لغيره اي ممكن [illegible] فلزم ان لا يوجد موجود اصلا لضرورة انحصار الموجود في الواجب والممكن اما الاول وهو انه
اذا لم يوجد واجب لم يوجد ممكن فلان الواجب لم يوجد كان الموجود منحصرا في الممكن ولا شك ان ارتفاع الجميع
المركب من الممكنات فقط ممكن اي باطل لا يكون على ذلك التقدير ممتنعا بالذات وهو ظاهر لانه واجب [illegible]
ولابد لعدمه من [illegible] الغير الذي يمتنع به [illegible] لابد ان يكون موجودا خارجا عنه واجبا لذاته والمفروض عدمه
واما الثاني وهو انه اذا لم يوجد واجب [illegible] مسبوق بوجوبه الذاتي واما الممكن فمسبوق وجوده بوجوبه من علته
وهذا المسلك كالرابع في الاستغناء عن [illegible] الدور والتسلسل [illegible] مكشوف لا ستره المسلك السادس ما اشار
اليه بعض الفضلاء [illegible] ان الممكن لا يستقل بنفسه وجوده وهو ظاهر ولا في ايجاده لغيره لان مرتبة الايجاد بعد مرتبة
الوجود فان الشيء ما لم يوجد لم يوجد فلو انحصر الموجود في الممكن لزم ان لا يوجد شيء اصلا لان الممكن وان كان متعددا
لا يستقل بوجود ولا ايجاد ولا وجود ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره وهذا المسلك اخصر المسالك واظهر
وقد ذكرنا [illegible] في مقام اثبات الصانع شبهة [illegible] اوردها الامام الرازي في كتبه واجبنا عنها لكن حاصلها عائد
الى امر واحد وهو ان [illegible] وفي كل سلسلة [illegible] منهما [illegible]
كل واحد منهما [illegible] لا يلزم [illegible] القدر المشترك [illegible]
او في دليلها [illegible] استبعاد [illegible] امكان القدح في دليلهما [illegible]
من بطلان دليلهما بطلانهما حتى يلزم ارتفاع [illegible] لا يلزم
انتفاء الملزوم ولهذا ذكرنا [illegible] المطلع بها على [illegible] لو كان الواجب
موجودا لكان وجوده اما نفس [illegible] او زائدا عليها [illegible] والاول باطل لان الوجود مشترك
[illegible] والثاني ايضا باطل [illegible] وجوده معلولا [illegible] فيتقدم [illegible]

عليه اي على وجوده بالوجود وهو عين كما سلف والجواب رده بمنع الاشتراك في الوجود الذي هو عينه بل المشترك
هو الوجود بمعنى الكون في الاعيان اعني مفهوم الوجود العارض للموجودات الخاصة واما ما صدق عليه الوجود فلا اشتراك
فيه وذلك كالماهية والتشخص [illegible] عنده اي زائد عليه معلول للماهية وتقدم الماهية عليه ليس بالوجود كما [illegible]
الثامنة من تلك الشبه لو كان الواجب موجودا لكان اما مختارا او موجبا والاول باطل لان العالم قديم بدليله والعدم
لا استناد للمختار والثاني باطل والا لزم قدم الحادث اليومي او التسلسل كما مر والجواب المنع ان العالم قديم وقد
ضعف ما مر الثالثة من الشبه لو كان الواجب موجودا لكان اما عالما بالجزئيات او لا والاول باطل والا لزم التغير فيه
اي في ذات الواجب تعالى بتغير المعلوم الجزئي من حال الى حال فان زيدا مثلا يتصف تارة بالقيام وتارة بعدمه والعلم بالاول
من ان يطابق معلوما يتغير ليصلحه فلا يكون الواجب على هذا التقدير واجبا بل حادثا لانه محل الحوادث والثاني
باطل لانا نعلم بالبديهة ان من الافعال المتقنة المحكمة لا يستند الا الى عالم والجواب نختار انه عالم بالجزئيات
والتغير اللازم في العلم انما هو في الاضافة لا في الذات اي لا في صفة حقيقية فان العلم صفة واحدة حقيقية قائمة بذاته
ومتعلقة بالمعلومات كلها فاذا تغير شيء لم يتغير تلك الصفة بل يتغير تعلقاتها واضافاتها فلا يلزم تغير الا في امور
اعتبارية لا في صفات حقيقية وانه جائز في الواجب تعالى كما سلف والنقض على هذا التقدير فان هذا منشأ للشبه الحقة
طولنا الكلام [illegible] التحرير في العلوم ونوسعا في التحقيق والتدقيق وعليك بعد الاهتداء الى ما نبهنا [illegible]
بوجه الضابط والاستدلال في تقرير امثالها اذا عرضت **خاتمة** للمقصد الاول في ان الصانع واجب
الوجود ممتنع عدمه فقد ثبت انه ازلي ابدي ولا حاجة الى بيان مستقل بها قال الامام الرازي في الاربعين
كلاما محصله انه لما ثبت ان الموجود الذي هو الواجب الوجود لذاته والعدم على الواجب ممتنع لزم كونه تعالى ازليا ابديا فلا حاجة
الى الحجة على حدة لكن المتكلمين لم يسلكوا تلك الطريقة بل اثبتوا ان من الممكنات المحسوسة محتاجة الى موجود سواها
احتاجوا في هذه الطريقة الى وجوه [illegible] على انه ازلي لانه لو كان محدثا لاحتاج الى محدث [illegible]
لكان عدمه بعد وجوده اما لذاته وهو باطل واما لغيره وهو ايضا باطل لان العدم نفي محض فيمتنع كونه بالفاعل واما بطريان
ضده وانه مستحيل لان القديم اقوى فاندفاع الضد به اولى من انعدامه بالضد واما بزوال الشرط وهو ممتنع لان الحادث
لا يكون شرطا للقديم والا فرضه شرطا قديما تعادل الكلام اليه ولزم التسلسل فبطل الاقسام كلها امتنع طريان
العدم على الصانع تعالى والمصنف [illegible] اشار الى الرد بقوله والمتكلمون انما احتاجوا في هذا الحكم
عليه اي على كون الصانع ازليا ابديا قبل اثبات ذلك اي قبل اثبات كونه واجبا وعنا اي عن الاحتجاج بكل وجه
على هذا المطلب بان كونه واجبا يغني عما نطول به الكتاب كما طول به الامام كتابه على ما اشرنا اليه
المقصد الثاني في ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات اليه ذهب نفاة الاحوال وقالوا المخالفة

بينه وبينها للذات المخصوصة لا لامر زائد عليه وهو مذهب الشيخ الاشعري وابي الحسين البصري فانهما قالا
المخالفة بين كل موجودين من الموجودات انما هي بالذات وليس بين الحقائق اشتراك الا في الاسماء والاحكام دون
الاجزاء المقومة وعلى هذا فهو منزه عن المثل اي المشارك في تمام الماهية والند الذي هو المثل المساوي
تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقال قدماء المتكلمين انه تعالى مماثل لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة وانما يمتاز
عن سائر الذوات باحوال اربعة الوجوب والحياة والعلم التام والقدرة التامة اي الواجبية والحيية والعالمية التامة
والقادرية التامة هذا عند ابي علي الجبائي واما عند ابي هاشم فانه يمتاز عما عداه من الذوات بحالة خامسة هي الموجبة
لهذه الاربعة بسببها بالالهية قالوا ولا يرد علينا قوله تعالى ليس كمثله شيء لان المماثلة المنفية هي المشاركة
في اخص صفات النفس ومن المشاركة في الذات والحقيقة فانه لا يدل عليه [illegible] للموجود بدل الوجوب وهو
الموافق لما في المحصل والاربعين [illegible] الوجود عند مثبتي الاحوال مشترك بين الموجودات كلها فلا يتصور
كونه مميزا فالمراد بالموجودية المميزة هو الموجودية المختصة بالواجب [illegible]
من الكلام [illegible] في ان المذهب الحق [illegible] ضرورة الاشياء فان
المشاركين في تمام الماهية [illegible] حتى يتمايز [illegible] وتعددا ولا اشتراك بالاشتراك
في الاعيان [illegible] الوجوب [illegible] احتجوا على كون الذات مشتركة
بين الواجب وغيره [illegible] اشتراك الوجود [illegible] ان الذات تنقسم الى الواجب والممكن ومورد
القسمة مشترك بين اقسامه [illegible] التردد في خصوصيتها [illegible] والجواهر والاعراض
على قياس ما مر في الوجود وايضا فقولنا [illegible] ذات [illegible] المفهوم من الذات واحد
لم يكن لذلك [illegible] والجواب ان المشترك مفهوم الذات [illegible] او ما يقوم بنفسه وانه اي مفهوم الذات
في الوجود [illegible] عارض للذوات المخصوصة [illegible] الى ان الاشياء متساوية [illegible]
مع اختلافها في اللوازم وهو غير معقول [illegible] وهذا الغلط منشأه عدم الفرق
بين مفهوم الموضوع الذي يسمى عنوان الموضوع وبين ما صدق عليه هذا المفهوم اعني الذي يسمى ذات الموضوع
وقد [illegible] العنوان قد يكون عين حقيقة الذات وقد يكون جزءا وقد يكون عارضا لها [illegible]
والاتحاد في حقيقة [illegible] العنوان وهذا الغلط اعني اشتباه العارض بالمعروض منشأ لكثير من الشبه
في مواضع عديدة فاذا انتبهت لهذا المنشأ ووقفت على حاله [illegible]
[illegible] الشبه [illegible]
الشبه [illegible] الوجود مشترك [illegible] مفهوم الوجود لا ما صدق

الوجود

لجواز ان يكون ذلك المفهوم خارجا عن حقائق افراده المتخالفة فلا يكون حقيقة الوجود او واحدا مشتركا بجزء ماهيته
والنزاع انما وقع فيه لا في مفهوم عارض لحقيقته ومنها قولهم الوجود زائد اذ يعقل الوجود ونشك في الماهية كما في الواجب مثلا
وبالعكس اي يعقل الماهية دون الوجود كما في الممكنات فلا يكون الوجود عينا ولا داخلا قلنا قد سبق منا ان الزائد هو
المفهوم ومنها الوحدة عرضية والا لتسلسل قلنا اللازم منه ان يتكلم على تقدير تحققه ان يكون مفهوم الوحدة عرضيا لا وجودا
ان يلزم تسلسل الوحدات الوجودية اي لا نهاية لها ولا الممكنات فيما صدق عليه فانه مختلف فبعضه وجود كما
لا حقيقته ومنها الوحدة عرضية ... وبعضه زائد وبعضه علم ... ومنها الصفات زائدة على الذات والا لكان
المفهوم من العلم والقدرة ومن الصفات الاخرى واحدا ... ولا شبهة في استحالته قلنا يكون ما صدق عليه
العلم والقدرة مثلا واحدا ... واما المفهوم فلا ... واحد ... وامثال ذلك كثيرة
فلنكتف بما ذكرنا اذ لا يخفى عليك حالها تنبيه نقل عن الحكماء انهم قالوا اذا تعقلوا وجود المشترك بين جميع الموجودات
ومنازعهم في ... بقيد سلبي هو عدم ... فانه وجود الممكنات متغاير لماهيته ... له وجود ليس
جميع العبارات ... والظاهر انه تعالى في انه الوجود المشترك بين الجميع ... بقيد سلبي هو ... ليس
زائدا عليه ... وسائر الموجودات فان وجوده زائد على ماهياتها وتعالى ذاته وجود ... ما ... وسائر
الموجودات ... على اشتراك الوجود ... بعدم عروضه لما هيته بخلاف وجود الممكنات فانها عارض لماهياتها
بطلانه ظاهرا على المعنى الاول فلانه يلزم منه ان يكون ... الواجب ... الممكنات ... والجواب استحالة واما
على المعنى الثاني فانه يلزم منه التساوي في الصفات اللازمة قال ... ولم ... هذا النقل عنهم بل
قد صرح الفارابي وابن سينا بخلافه فانهما قالا الوجود المشترك الذي هو الكون في الاعيان زائد على حقيقة
الواجب وانما هو مقارن لوجود خاص هو الحقيقة ... زائد عارض لماهيته اوليس بزائد

في انه تعالى ليس في جهة كما هو مذهب الشيخ وابي الحسين والحكماء او زائد عليه كما هو مذهب جمهور
المتكلمين وان ... الممكنات ... قد ... في الامور العامة ما فيه كفاية فلا معنى للاعادة ...
الثاني في تنزيهه وهي الصفات السلبية وفيه مقاصد سبعة المقصد الاول انه تعالى ليس في جهة من الجهات ولا في مكان
من الامكنة وخالف فيه المشبهة وخصصوه بجهة الفوق اتفاقا ثم اختلفوا فيما بينهم فذهب ابو عبد الله
محمد بن كرام الى ان كونه في الجهة ككون الاجسام فيها وهو ان يكون بحيث يشار اليه انه هنا او هناك قال وهو مماس
للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات وعليه اليهود حتى قالوا العرش يئط من تحته
اطيط الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل وقالوا انه يفضل على العرش من كل جهة اربعة اصابع وزاد بعض
المشبهة ... وفيهم المجسمة ... مساحته وقال انما ... مساحته ومنهم من قال ليس كونه في الجهة ككون
الاجسام ... ان المخلصين من المؤمنين يعانقونه في الدنيا والاخرة ومنهم من قال هو محاذ للعرش غير مماس
له فقيل بعد عنه ...

المقصد الثاني

ككون الاجسام في الجهة والنزاع مع هذا القائل راجع الى اللفظ دون المعنى والاطلاق اللفظي موقوف على ورود الشرع
به لنا في اثبات هذا المطلوب وجوه الاول لو كان تعالى في مكان او جهة لزم قدم المكان او الجهة وقد برهنا ان لا قديم
سوى الله تعالى وعليه الاتفاق من المتخاصمين الثاني المتمكن محتاج الى مكانه بحيث يستحيل وجوده بدونه والمكان مستغن
عن المتمكن لجواز الخلاء فيلزم امكان الواجب ووجوب المكان وكلاهما باطل الثالث لو كان في مكان فاما ان يكون في بعض
الاحياز او في جميعها وكلاهما باطل اما بطلان الاول فلتساوي الاحياز في انفسها لانها امكنة عند المتكلمين ... الخلاء
وتساوي نسبته اي نسبة ذات الواجب اليها ... فيكون اختصاصه ببعضها دون بعض اخر منها ترجيحا بلا مرجح ان لم يكن
مخصص من خارج او يلزم الاحتياج اي احتياج الواجب في تحيزه الذي لا ينفك عنه الى الغير ان كان هناك مخصص خارجي واما
الثاني وهو ان يكون في جميع الاحياز فلانه يلزم تداخل المتحيزين لان بعض الاحياز مشغول بالاجسام وانه اي تداخل المتحيزين
مطلقا ممتنع بالضرورة وايضا فيلزم على التقدير الثاني مخالطته ... القاذورات تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا الرابع لو كان متحيزا
لكان جوهرا لاستحالة كون الواجب عرضا واذا كان جوهرا فاما ان لا ينقسم اصلا او ينقسم وكلاهما باطل اما الاول فلانه
جزء لا يتجزأ وهو احقر الاشياء تعالى الله عن ذلك واما الثاني فلانه يكون جسما وكل جسم مركب وقد مر ان التركيب
ينافي الوجوب الذاتي وايضا فقد بينا ان كل جسم محدث فيلزم حدوث الواجب تعالى عن ذلك ابطال الثاني لو كان الواجب
جسما لقام بكل جزء منه علم وقدرة وحياة مغاير لما قام بالجزء الاخر ضرورة امتناع قيام العرض الواحد بمحلين فيكون
كل واحد من اجزائه مستقلا بكونه الها واحدا من صفات الكمال فيلزم تعدد الالهة هذا المستدل يلتزم ان الواجب تعالى قادر
حي عالم ... ليلزم ان يكون ... وهذا الاستدلال ضعيف جدا لجواز قيام الصفة الواحدة بالمجموع
من حيث هو مجموع فلا يلزم ما ذكر من المحذور وربما عارض في نفي المكان عنه تعالى لو كان متحيزا لساوى الاجسام في التحيز ولا بد
من ان يخالفها بغيره فيلزم التركيب في ذاته وقد علمت في صدر الكتاب ما فيه وهو ان الاشتراك والتساوي في العوارض
لا يستلزم التركيب احتج الخصم على ثبوت الجهة والمكان بوجهين الاول ضرورة العقل اي بديهته يجزم بان كل موجود
فهو متحيز او حال فيه فيكون مختصا بجهة ومكان اما اصالة او تبعا والجواب منع الضرورة العقلية وانما ذلك حكم
الوهم بضرورة وانه غير مقبول فيما ليس بمحسوس وربما يستعان في تصوير ... في تصوير موجود لا جزء له اصلا بالالف
الخط المشترك بين ... وعلته ... فانهما موجودان وليسا متحيزين قطعا اما الاول فلانه لو كان متحيزا او حالا فيه
لاختص بقدار معين ووضع مخصوص فلا يطابق افرادا متباينة المقادير والاوضاع فلا يكون مشتركا بينها واما
الثاني فلانا نعلم بالبداهة ان الكلي لا يختص بقدار ووضع مخصوص والا لم يكن حملها على الماهية فان الانسان المشترك
لا بد ان يكون اعضاء مخصوصة من عين ويد وظهر وبطن وغير ذلك على اوضاع مختلفة وبمقادير متناسبة وابعاد
متفاوتة ولا اشتراك انه ... كذلك يكون متحيزا قلنا هذا انما يلزم اذا لم يعتبر تلك الاعضاء ... كلية مشتركة

ولا شبهة انها اي الانسان الكلي ماخوذ كذلك وانما قال وربما يستعان في تقويته ولم يقل وربما يستدل عليه لان
الاستدلال به موقوف على وجود الكلي الطبيعي ووجود العلم به في الخارج مع انه مختلف فيه بخلاف الاستعانة المذكورة
فانها تتم مع ذلك الاختلاف السادس كل موجودين فاما ان يتصلا او ينفصلا فهو اي الواجب تعالى ان كان متصلا
بالعالم فمتحيز وان كان منفصلا عنه فكذلك والجواب منع الحصر وسنده ما مر في الطرف الاول اي من الاحكام الوهمية قد عرفت
ان احكامه لا تقبل في غير المحسوسات لكنها قد تشتبه بالاوليات فيجب الاحتياط منها الثالث انه اما داخل العالم او خارجه عن العالم
او لا داخل ولا خارج والثالث خروج عن المعقول وعما تقتضيه بديهة العقل والاولان يبطلانه وهو انه متحيز
والجواب انه لا داخل ولا خارج وهذا خروج عن الموهوم دون المعقول الرابع الموجود ينقسم الى قائم بنفسه وقائم بغيره و
القائم بنفسه هو المتحيز بالذات والقائم بغيره هو المتحيز تبعا وهو اي الواجب تعالى قائم بنفسه فيكون متحيزا بذاته والجواب
منع التفسيرين فان القائم بنفسه هو المستغني عن محل يقومه وليس يلزم من هذا كونه متحيزا بذاته والقائم بغيره هو المحتاج
الى ذلك المحل ولا يلزم منه كونه متحيزا وفيه مخالفة لتقريره اي تقرير الوجه الرابع اجمعنا على انه موصوف بصفات قائمة بذاته
ومعنى القيام هو التحيز تبعا فيكون هو متحيزا اصالة ويجاب بان القيام هو الاختصاص الناعت كما مر الخامس الاستدلال
بالظواهر الموهمة للتجسيم من الآيات والاحاديث كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وجاء ربك والملك صفا صفا وان
استكبروا فالذين عند ربك اليه يصعد الكلم الطيب تعرج الملائكة والروح اليه هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام
أأمنتم من في السماء ان يخسف بكم الارض ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى وحديث النزول وهو انه ينزل الى سماء الدنيا كل ليلة
وفي رواية في كل ليلة جمعة فيقول هل من تائب فاتوب عليه هل من مستغفر فاغفر له وقوله عليه السلام للجارية الخرساء اين الله
فاشارت الى السماء فقرر ولم ينكر وقال انها مؤمنة فالظواهر المذكورة تشعر بانه في الجهة والمكان والجواب
انها ظواهر ظنية لا تعارض اليقينيات الدالة على نفي المكان والجهة كيف ومهما تعارض دليلان وجب العمل بهما
ما امكن فتؤول الظواهر اما اجمالا ويفوض تفصيلها الى الله كما هو رأي من يقف على الا الله وعليه اكثر السلف كما روي
عن احمد الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة واما تفصيلا كما هو رأي طائفة فنقول الاستواء الاستيلاء
نحو قد استوى عمرو على العراق من غير سيف ودم مهراق والعندية بمعنى الاصطفاء والاكرام كما يقال فلان قريب
من الملك وعلى رأي الحكماء واليه يصعد الكلم الطيب اي يرتضيه فان الكلم عرض يمتنع عليه الانتقال ومن في السماء اي حكمه
وسلطانه او ملك من الملائكة موكل بالعذاب وعليه فقس سائر الآيات والاحاديث فعلى هذا العروج الروح
الى موضع يتقرب اليه بالطاعة فيه واتيانه في ظلل اتيان عذابه والدنو هو قرب الرسول اليه بالطاعة والتقدير
بقاب قوسين تصوير للمعقول بالمحسوس والنزول محمول على اللطف والرحمة وترك ما يستدعيه عظم الشان وعلو الرتبة
على سبيل التمثيل وخص بالليل لانه مظنة الخلوات وانواع الخضوع والعبادات والسؤال بالاين استكشاف عما يظن انها معتقدة
بانه

من الانبياء الا الله فلما اشارت الى السماء علم انها ليست وثنية وحمل اشارتها على انها ارادت كونه خالق السماء فحكم بايمانها
لا لمعرفتها مكانه تعالى وتلك التي ذكرها العلماء لهذه الآيات والاحاديث تأويلاتها فارجع الى الكتب المبسوطة تظفر بها تغنيك

المقصد الثاني في انه تعالى ليس بجسم وهو مذهب اهل الحق وذهب بعض الجهال الى انه جسم ثم اختلفوا
فالكرامية اي بعضهم قالوا هو جسم اي موجود وقوم آخرون منهم قالوا هو جسم اي قائم بنفسه فلا نزاع معهم على التفسيرين
الا في التسمية اي اطلاق لفظ الجسم عليه ومأخذها التوقيف ولا توقيف فيه والمجسمة قالوا هو جسم حقيقة فقيل مركب من لحم ودم
كمقاتل بن سليمان وغيره وقيل هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة اشبار من شبر نفسه ومنهم اي من المجسمة من
يبالغ ويقول انه على صورة انسان فقيل شاب امرد جعد قطط اي شديد الجعودة وقيل هو شيخ اشمط الرأس واللحية
تعالى الله عن قول المبطلين والمعتمد في بطلانه انه لو كان جسما لكان متحيزا واللازم قد ابطلناه في المقصد الاول وايضا
يلزم تركبه وحدوثه لانه من لوازم الجسم وكذلك ايضا فان كان جسما لاتصف بصفات الاجسام اما كلها فيجتمع الضدان او بعضها
فيلزم الترجيح بلا مرجح اذ لم يكن هناك مرجح وذلك لاستواء نسبة ذاته تعالى الى تلك الصفات كلها او الاحتياج ح
اي احتياج ذاته في الاتصاف بتلك البعض الى غيره وايضا فيكون متناهيا على تقدير كونه جسما فيختص بمقدار
معين وشكل مخصوص فاختصاصه بهما دون سائر الاجسام يكون بمخصص خارج عن ذاته لما علم من امتناع الترجيح بلا مرجح ويلزم
ح الاحتياج الى الغير في الاتصاف بذلك الشكل والمقدار وحججهم اي المجسمة ما تقدم في التحيز مع جوابه وهو انه اما متحيز او حال فيه كما يشهد به البديهة
والحال في المتحيز متحيز والاول هو الجسم وايضا كل قائم بنفسه جسم وايضا الآيات والاحاديث دالة على كونه جسما والجواب
الجواب

المقصد الثالث انه تعالى ليس جوهرا ولا عرضا اما الجوهر فنقول انه مسلوب عنه اما عند المتكلم فلانه المتحيز
بالذات وقد ابطلناه واما عند الحكيم فلانه ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وذلك انما يتصور في ماهية
مغايرة لوجوده والواجب تعالى نفس ماهيته فلا يكون جوهرا عندهم ايضا واما العرض فلاحتياجه في وجوده الى محله والواجب
مستغن عن جميع ما عداه

المقصد الرابع انه تعالى ليس في زمان اي ليس وجوده وجودا زمانيا بمعنى انه لا يجوز وجوده زمانيا بمعنى انه
لا يحصل في آن ولا زمان لان معنى كونه زمانيا انه لا يحصل الا فيه وهذا مما اتفق عليه ارباب الملل ولا نعرف فيه
للعقلاء خلافا وان كان مذهب المجسمة يجر اليه كما يجر الى الجهة والمكان اما عند الحكماء فلان الزمان عندهم مقدار حركة
المحدد للجهات فلا يتصور فيما لا تعلق له بالحركة والجهة وتوضيحه ان التغير التدريجي يعني انه يتقدر بالزمان وينطبق
عليه ولا يتصور وجوده الا فيه والتغير الدفعي يتعلق بالآن الذي هو طرف الزمان فما لا تغير فيه اصلا لا تعلق له بالزمان
اصلا قطعا نعم وجوده مما يقارن الزمان وحاصله ان حصوله اما في زمان او آن فالحاصل في احدهما قطعا واما عندنا
فلان الزمان متجدد يقدر به متجدد فلا يتصور [illegible] فاي تغير يقدر الزمان به [illegible] تنبيه على ما ينتفع
هذا الاصل الذي مهدناه آنفا نعلم مما ذكرنا انا اذا قلنا العالم حادث بالحدوث الزماني كما هو رأينا او الذاتي كما
هو رأي الحكيم فتقدم الباري تعالى سبحانه عليه لكونه موجدا اياه ليس تقدما زمانيا والا لزم كونه واقعا في الزمان
بل هو تقدم ذاتي عندهم وقسم سادس عندنا كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها ويعلم ايضا ان بقاءه ليس عبارة

عن وجوده في زمانين والا كان تعالى زمانيا بل هو سبحانه منزه عن امتناع عدمه ومقارنته مع الازمنة ولا التقدم عبارة عن كونه
قبل كل زمان زماني والامر نفسه في الباري تعالى وآثاره على ما ذكرناه من انه ليس زمانيا بسبط القدرية ورود ما ورد من الكلام
الازلي بصيغة الماضي وعلى الامور المستقبلة الواقعة فيما لا يزال كقوله تعالى انا ارسلنا نوحا وذلك لانه اذا لم يكن زمانيا لا يجب ذلك
ولا يجب صيغة كان نسبة الكلام الازلي الى جميع الازمنة على السوية الا ان حكمته تعالى اقتضت التعبير عن بعضها بصيغة الماضي
وعن بعضها بصيغة المستقبل فسقط ما قد تمسك به المعتزلة في حدوث القرآن من انه لو كان قديما لزم الكذب في امثال ما ذكرنا فان
الارسال لم يكن واقعا قبل الازل ومنها استدلالهم بانه تعالى يعلم بعلمه الازلي انه موجود في الازل وسكوت عن انه موجود الآن
وهو موجود الآن لم يرد به ان وجوده واقع في الازمنة بل اراد ان يعلم ما عبر عنه بتعلقه المتعلق الزمانيات
انه لو ثبت وجود مجردات عقلية لم يكن انتظارها بالنسبة اليها اذ لم يكن زمانيا لم يكن العالم بالنسبة اليه ماضيا وحالا ومستقبلا فلا يلزم
من علمه بالمتغيرات تغير في علمه انما يلزم ذلك اذا دخل فيه الزمان **المقصد الخامس** في انه تعالى لا يتحد بغيره لما علمت فيما تقدم
اي في الموقف الثاني من امتناع اتحاد الاثنين مطلقا وفي انه لا يجوز ان يحل في غيره وذلك لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية
وانه ينفي الوجوب الذاتي وايضا لو استغنى عن المحل لذاته لم يحل فيه اذ لا بد للحلول من حاجة ويستحيل ان يعرض للغني بالذات
ما يحوجه الى المحل لان ما بالذات لا يزول بالغير والاحتياج اليه اي الى المحل لذاته فان الاستغناء عدم الاحتياج فلا واسطة
بينهما ويلزم مع حاجة الواجب قدم المحل فيلزم قدم المحلان معا وايضا اذا حل في شيء فان المحل ان قبل الانقسام لزم انقسام
ونركبه واحتياجه الى اجزائه وهو باطل والا اي وان لم يقبل الانقسام كالجوهر الفرد كان الواجب اخس الاشياء لحلوله فيما هو
فلو حل في جسم لذاته قابل للحلول في الجسم والاجسام متساوية في القبول لتركبها من الجواهر الافراد المتماثلة واما التخصيص
ببعض الاجسام دون بعض بالفاعل المختار فلا يتصور الجزم بعدم حلوله في النقطة والنواة وانه ضروري البطلان والحكم معروف
به وربما يحتج بان معنى حلوله في الغير لو تحيز تبعا لتحيز المحل فيلزم كونه متحيزا وفي جهة وقد ابطلناه وقد عرفت
ضعفه لان الحلول يفسر بالاختصاص الناعت وبالتبعية في التحيز كيف وانه ينتقض بصفاته تعالى فانها قائمة بها والتحيز
هناك **تنبيه** كما لا يكاد ذاته في غيره لا يحل صفته في غيره لان الانتقال لا يتصور على الصفات وانما هو من خواص الذوات
لا سيما في الاجسام واعلم ان المخالف في هذين الاصلين يعني عدم الاتحاد وعدم الحلول طوائف ثلث الاولى النصارى
ولما كان كلامهم مختبطا ولذلك اختلفت نقله اشار الى ما يتعلق بالمقصود فقال وضبط مذهبهم انهم قالوا يقولوا بانه تعالى
ذاته في المسيح او حلول ذاته فيه او حلول صفته من كلامه كما يشعر به ابن مريم او بنفسه صفة من صفاته تعالى اتحدوا
بين من ذلك ح فانما يجعل الحلول بقدرة على الخلق والايجاد اولا ولكن حيث ان تعلقه بالعوارض سماه ابنا في مقصوده
دالا كاسمي ابراهيم خليلا فهذه ثلاثة احتمالات كلها باطلة الا الاخير فالنسبة الاولى باطلة لما بيناه من امتناع الاتحاد
والحلول والثالث بطل لما سنبينه ان لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى وهذا كلام اجمالي واما تفصيل مذاهبهم فمذكور في
خاتمة الكتاب كما مر في عدة ابن جريج الى جميع الملل والنحل الشابان خفيفة لكنه بعد تمام الكتاب لا بالاقتصار على ما كان
الوارد الاسلامية وخوفا من الاطالة الثانية النصيرية والاسحاقية من غلاة الشيعة قالوا ظهور الروح في

لا يكون قبيحا وفي الشرك الشياطين فانه كثيرا ما يتصور الشيطان بصورة انسان ليعلم الشر ويكلمه بلسانه وفي ظرف الخير
كالملائكة فان جبريل كان يظهر بصورة دحية الكلبي والاعرابي فلا يمتنع ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين
واولى الخلق بذلك اشرفهم واكملهم وهو العترة الطاهرة وهو من يظهر فيه العلم التام من الائمة المعصومين ولذلك بني عليه
اطلاق الالهية على ائمتهم وهذا ضلال انزل الطائفة الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم مختبط بين الحلول والاتحاد والضبط
ما ذكرناه في قول النصارى والكل ظاهر سواء انه تعالى يخص اولياءه بخوارق عادات كراماتهم ورأيت من الصوفية الوجودية
من ينكر ويقول لا حلول ولا اتحاد اذ كل ذلك يشعر بالغيرية ونحن لا نقول بها بل نقول ليس في دار الوجود غيره ديار
وهذا العذر اشد قبحا وبطلانا من ذلك الجرم اذ يلزم ذلك التخالط الذي لا يجترئ على القول به عاقل ولا مميز ادنى تمييز
المقصد السادس في انه تعالى يمتنع ان يقوم بذاته حادث ولا بد اولا اي قبل الشروع في الحجاج
من تحرير محل النزاع لكون التوارد بالنفي والاثبات من الجانبين على شيء واحد فنقول الحادث هو الموجود بعد العدم
والعلم لا وجود له وتجدد فيقال انه تجدد ولا يقال انه حادث فلنذكر اقسام الاول الاحوال ولم يجوز تجدده في ذاته
الا ابو الحسين من المعتزلة فانه قال بتجدد العالمية فيه تعالى بتجدد المعلومات مكما ذكر في الكبريات واليه اشار الامام
الرازي في نهاية العقول واختلفت المعتزلة في تجويز تجدد الاحوال مثل المدركية والسامعية والمبصرية والمريدية والكارهية
واما ابو الحسين فانه اثبت تجدد العالميات في انه من الثاني الاضافات اي النسب ويجوز تجددها اتفاق العقلاء حتى قال انه
لا موجود مع العالم بعد ان لم يكن معه الثالث السلوب كما نثبت لها بمستحيل اتصاف الباري تعالى به امتنع تجدده كافي قولنا
انه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض فانه سلب يمتنع تجدده ما والا جاز انه تعالى موجود مع كل حادث وهو من نوعه
سلب الصفة اذا عدم الحادث فقد تجدد له سلب بعدما لم يكن اذا عرفت هذا الذي ذكرناه فقد اختلف في
كونه تعالى محلا للحوادث اي الامور الوجودية بعد عدمها فمنعه الجمهور من العقلاء من ارباب الملل وغيرهم وقال المجوس
كل حادث من صفاته الكاملة اي يجوز ان يقوم به الصفات الكاملة الحادثة مطلقا وقالت الكرامية يجوز ان
يقوم به الحادث لا مطلقا بل كل حادث يحتاج الباري اليه في الايجاد اي في ايجاده للخلق ثم اختلفوا في ذلك الحادث
فقيل هو الارادة وقيل قوله كن فخلق هذا القول او الارادة في ذاته هو مستند الى القدرة القديمة واما خلق
المخلوقات فمستند الى الارادة او القول على اختلاف المذهبين وانفقوا على انه اي الحادث القائم بذاته يسمى
حادثا وما لا يقوم بذاته من الحوادث يسمى محدثا لا حادثا وفرقوا بينهما لنا في اثبات هذا المدعى وجوه ثلاثة الاول لو جاز
قيام الحادث بذاته تعالى لجاز ازلا واللازم باطل اما الملازمة فلان القابلية من لوازم الذات لامتناع الانقلاب من
الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي فان القابلية اذا لم تكن لازمة بل عارضة كان الذات مستعدة بنفسها لقبول عروض
القابلية لها حتى يمتنع القبول للحادث فالقبول وبعد عروضها يمكنه القبول له فيلزم ذلك الانقلاب واوفرض زوال
القابلية بعد ثبوتها لزم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي وهذا لم يكن لنا حاجة الى هذا لم يتعرض له
وايضا فلو كانت القابلية على تقدير عدم لزومها وثبوتها للذات اذا كانت طارية على الذات فيكون صفة زائدة عليها بل
عارضة لها وح فلا بد للذات من قابلية لتلك القابلية وان كانت تلك القابلية لازمة للذات فذاك والا فهناك قابلية

ويلزم الشرح في القابلية المخصوصة بين حاصرين وهو محال واذا كانت القابلية من لوازم الذات امتنع انفكاكها عنها فيدوم
القابلية بدوامها والذات ازلية فكذا القابلية فهي اي ازلية القابلية بمعنى جواز اتصاف الذات به اي بالحادث ازلية
ازلا اذ لا معنى للقابلية الا جواز الاتصاف به اي بالمقبول واما بطلان اللازم فلان القابلية نسبة تقتضي قابلا ومقبولا
وصحتها ازلا تستلزم صحة الطرفين ازلا فيلزم صحة وجود الحادث ازلا هف الثاني من بعد الوضوح صفاته من صفات
كال فيكون خلوه عنها نقصا والنقص عليه محال اجماعا فلا يكون شيء من صفاته حادثا والا كان خاليا عنه قبل حدوثه الثالث
صفاته لا يتناهي لو قام به حادث لكان ذاته متأثرة عن الغير متغيرا به وتكمل الجواب عن الوجه الاول بان
اللازم مما ذكرتم من دوام القابلية للذات هو ازلية الصحة اي ازلية صحة وجود الحادث وهذا اللازم ليس بمحال فان صحة وجود
الحادث ازلية بلا اشتباه والمحال هو صحة الازلية اي صحة ازلية وجود الحادث وهذا ليس بلازم لان ازلية الامكان تغاير امكان
الازلية ولا استلزام كما في الحوادث اليومية [illegible] فان احد [illegible] الاخر وايضا ما ذكرتم منقوض [illegible]
لزم مثله في وجود العالم والحادث فانه موصوف في الازل بصحة ايجاد العالم فيصح في الازل وجوده قطعا فيصح
ان يكون العالم ازليا وهو محال [illegible] من القابلية الازلية امكان ازلية الحادث لزم من الفاعلية الازلية امكان ازلية العالم
لا يقال القابلية صفة ذاته لازمة للذات فيلزم امكان ازلية المقبول [illegible] فانما صفة غير لازمة فلا يلزم امكان
ازلية المفعول لانا نقول الكلام في قابلية الفعل والتأثير فانها ازلية كما اشرنا اليه فيلزم امكان ازلية المفعول الاول الكلام
الى صفة الفعل وتكمل الجواب عن الوجه الثاني بان يقال لم لا يجوز ان يكون ثمة صفات كمال ليست لحقه غير متناهية لا يمكن بقاؤها
واجتماعها وكل لاحق منها مشروط بالسابق على قياس ما في الفلكية عند الحكماء فلا يستحيل عدم الكمال الممكن له الا الى
كمال اخر بعده فيه لا يلزم الخلو عن الكمال الا سوى المتلاحقة واما الخلو عن كل واحد منها فانما لا يمتنع بقاؤه
فلا نسلم امتناع الخلو عن كل منها فان الممتنع هو الخلو عما يمكن بقاؤه واما الذي لم [illegible] عنه [illegible]
فيلزم في فقده كال الانفس متناهية [illegible] اي فقد كل واحد منها التحصيل كال الانفس متناهية هو الكمال الحقيقي
لا وجدانه مع فقدان تلك الكمالات الا ان هذا التصوير ينافيه برهان التطبيق على رأي المتكلم كما بينه الى الحد
ويمكن الجواب عن الوجه الثالث بان المراد ان اردتم بالتأثر عن الغير حصول الصفة بعد ان لم يكن فهو اول المسألة اذ لا معنى لقيام
الحادث بذاته الا هذا الحكم فيكون التأثير عن [illegible] عين حصولها على الحد وان اردتم حصول الصفة الحادثة
بخصوصها بسبب الغير [illegible] فلم قلتم ان ذلك لازم من قيام الصفة الحادثة بذاته لجواز ان يكون حصولها مقتضى لذاته او لصفة من صفاته
والايجاب كما ذكرتم من الترتيب والتلاحق واما على سبيل الاختيار فكما او جد سائر الحوادث بالاختيار وقد تخصص بوقت معين لحادث
في ذاته وربما يقال لو قام الحادث بذاته لزم كونه محلا للحوادث حادثة او لا يخلو عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
مبني على اربع مقدمات الاولى ان الحادث صحة حادثة صحة للثانية ضد الحادث حادث الثالثة ان الذات لا يخلو عن الشيء عن ضده
الرابعة ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث الثلثة الاول من هذه المقدمات مشكل اذ لا دليل على صحتها فلا يصح الاستدلال
والرابعة انما تتم بدليل [illegible] واندفع عنه وقد بينا اختلاف الصفات [illegible] على تلك الثلاثة والاتفاق على انه متكلم
سميع بصير ولا يتصور حدوث الاصوات الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر ومتى كان كذلك فهو حدوث هذه الصفات

القائمة بذاته تعالى قلنا الحادث تعلقها بما ذكرتم من الصفات وانما اي ذلك التعلق اضافة من الاضافات فيجوز تجددها
وتغيرها اذ الكلام عندنا معنى نفسي قديم قائم بذاته لا يتوقف على وجود المخاطب بل يتوقف عليه تعلقه وكذا السمع والبصر
والارادة والكراهة انما الصفة المصححة للقيام به اما كونه صفة فيتم بهذا المصحح للحادث او كونه صفة ووصف القدم وهو
عدم مسبوقية بالعدم وانه سلب لا يصلح جزءا للمؤثرية فتعين الاول فيصح قيام الصفة الحادثة قلنا المصحح للقيام به
هو حقيقة الصفة القديمة به وهي مخالفة لحقيقة الصفة الحادثة فلا يلزم اشتراك المصحح لما اشار تعالى عالما
بعد علم يكن وصار عالما بانه وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد فقد حدث له صفة العالمية وصفة العلم قلنا التغير
في الاضافات فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره والتغير في الصفات الاضافية من
الحقيقية والتغير تعلقها الذي لا يحال فانه قال لانه انها كانت الكراهية اكثر العقلاء نفوا اي في قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى
وان المعروف باللسان عن الحنابلة جوازه والكرامية جادة بقيامها في المحال لكن الارادة والكراهية حادثتان في ذاته
وكذا السمع والبصر يحدث بحدوث المسموع والمبصر وابو الحسين يجيب علومنا متجددة والاشعرية يثبتون النسخ
وهو انا نرى لحكم العام بطلب لهما وايهما وما عدم بعد الوجود فكونه ثابتا حادثا في الفلاسفة المثبتون الاضافات
لا يقولون بوجودها في الخارج مع وجوب الصفة والقبلية التجدد ونحن نتكلم بها ٤٢ كما ترى فقد ذهبوا ايضا الى قيام الحوادث بذاته
والجواب النقض في الاضافات وهو جائز كما تقدم لكن يخرج محل النزاع فمراد الاشعرية ان تعلق الحكم ينتهي او يرتفع وكذا مراد
ابي الحسين الحنابلة وان تعلق العلم والارادة والكلام متجددة او نقول حلاله [illegible] لا في تجدد الاحوال اذ ذاك لا يمتنع
عليه الحكماء لا يقولون كل اضافة وجوده بل عليهم الالزام للعجز والقبلية ونظائرهما فانها اضافة لا وجود لها
سوى عن حال يتنحم به في [illegible] لخصم الصفات ثلاثة اقسام حقيقية محضة كالسواد والبياض والوجود
والحيوة وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة واضافية محضة كالمعية والقبلية في عداد ما الصفات السلبية
والحوادث بالنسبة لذاته تعالى التجدد والتغير في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث مطلقا واما القسم الثاني فانه يجوز
التغير فيه بتغير متعلقه المقصد السابع انفق العقلاء على انه تعالى لا يتصف بشيء من الاعراض المحسوسة
بالحس الظاهر والباطن كالطعم واللون والرائحة والالم مطلقا وكذا اللذة الحسية وسائر الكيفيات النفسانية
من الحقد والحزن والخوف ونظائرها فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي واما
اللذة العقلية فنفاها المليون واثبتها الفلاسفة قالوا اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم فان ذاته ذات الكمال
وهو مدرك له ويشهد به الوجدان ثم ان كماله تعالى اجل الكمالات وادراكه اقوى الادراكات فوجب ان يكون لذاته
اعظم اللذات والكراهة لو اجازها يحم في المبدأ الاول بذاته تعالى والجواب لا نسلم ان نفس الادراك كاف
وان كان سببا اللذة فقد لا يكون ذاته قابلا للذة ووجود السبب لا يكفي لوجود المسبب بل وجود القابل
وان سلم قبول ذاته وحصل لنا علم فلا نسلم ادراكنا ما ثلا لادراكه بالحقيقة حتى يكون موجبا لحصول اللذة كادراكنا
ولا تقدم هذا السؤال لنا النقطة الخالصة لان الوجه وجيه كما لا يخفى على ذي فطرة سليمة المقصد الثامن

اللذة

في توحيده تعالى وهو من امهات المسائل الالهيات اهتماما بشأنه وهو مقصد ولنقصد بيان انه يمتنع وجود الهين
اما الحكماء فقالوا يمتنع وجود موجودين كل واحد منهما واجب لذاته وذلك لوجهين الاول لو وجد واجبان
وقد تقدم ان الوجوب نفس الماهية لتمايزا بتعين لامتناع الاثنينية مع التشارك في تمام الماهية بدون الامتياز
بالتعين الداخل في هوية كل واحد منهما فيلزم تركبهما اي تركب كل منهما مما به الاشتراك
والتعين المميز وانه ممتنع اذ يلزم ان لا يكون شيء منهما واجبا والمقدر خلافه وهو اي هذا الوجه مبني على ان الوجوب
وجودي اذ به يكون نفس الماهية فان صح لهم ذلك ثم الدليل ... فيطلق على ما صح في المناسب
والضدان اي ثم استدلالهم على هذا المطلب الجليل وحصل لهم مقصودهم الذي راموه ولم يمكن منع كون
الوجوب على تقدير ثبوته نفس الماهية ولا منع كون التعين امرا ثبوتيا فلا يلزم التركيب والا لم يمكن منعهما
او قد فرغنا عنهما اي عن منع المقدمتين وابطالهما فيما تقدم الثاني لو وجب الوجوب الذي هو نفس ماهية
الواجب هو المقتضي للتعين الذي ينضم اليه يمتنع التعدد في الواجب اما الاول وهو ان الوجوب هو المقتضي
للتعين فلانه لولاه فاما ان يكون التعين للوجوب ... او لامر الوجوب على التعين ضرورة تأخر
المعلول عن علته ويلزم الدور لان الوجود الذي هو عين الواجب بحسب ... تقدم على عدم علته اولا فيلزم ولا
ينفصل شيء منهما عن الاخر فيجوز ... ذلك لكونه ... المحال لكونه متأخرا ... مخصصا لها في ما حتى ... زمانا
لاجل تجويز الوجوب بلا تعين اي في ... ان يوجد شيء بلا تعين وكون التعين لا وجوب فلا يكون ذلك التعين
الموجود واجبا لذاته لامتناع الواجب بعد الوجود وهو التعين اما على كون الوجوب متأخرا عن ... كونه
نفس الماهية واما الثاني وهو الوجوب اذا كان هو المقتضي للتعين امتنع التعدد فظاهر اي الماهية المقتضية
لتعينها تنحصر نوعها في شخص واحد لكنه لم يتعرض له واما المتكلمون فقالوا لو امتنع وجود الهين مستجمعين لشرائط
الالهية لوجهين الاول لو وجد الهان قادران على الكمال لكان نسبة المقدورات اليهما سواء اذ المقتضي للقدرة
ذاتهما وللمقدورية الامكان لان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية فتستوي النسبة بين كل مقدور وبينهما
فاذا يلزم وقوع هذا المقدور المعين بهما وهو باطل لما تبين من امتناع مقدور بين قادرين واما باحدهما فيلزم
الترجيح بلا مرجح فلو تعدد الاله لم يوجد شيء من الممكنات لاستلزامه احد المحالين اما وقوع مقدور بين قادرين
واما الترجيح بلا مرجح الثاني لو وجد الهان وارادا واحدهما شيئا فاما ان يمكن من الاخر ارادة ضده او يمتنع كلاهما
في اماله وكلاهما محال اما الاول فلانه يمكن ان لا يلزم من فرض وقوعه محال فلنفرض وقوعهما معا وعدم
اجتماع الضدين والا فوقوعهما يلزم ارتفاعهما فيلزم عجزهما لعدم حصول مرادهما وايضا يلزم عجز احدهما لان
المانع من وقوع مراد كل منهما هو حصول مراد الاخر فلا قدرة على ... فاذا امتنع مراد كل منهما لتعذر حصولهما
معا هذا خلف وايضا فاذا فرض ... في ضدين لا ... فقيضان كحركة جسم وسكونه لزم الخلف وهو ارتفاعهما
معا واما وقوع احدهما دون الاخر فالذي لا يقع مراده لا يكون قادرا كاملا فلا يكون الها واما الثاني وهو ان يمتنع

ارادة الاخر ضده فلان ذلك الشيء الذي امتنع تعلق ارادة الاخر به لذاته يمكن تعلق قدرة كل من الالهين وارادته
فالذي امتنع تعلق قدرته وارادته به فاما هو عاجز منه هو متعلق قدرة الاخر وارادته فيكون عاجزا فلا يكون الها هذا
خلاف المقدر وقد قرأت يمكن اثبات الوحدانية بالادلة النقلية لعدم توقف صحتها على التوحيد واعلم ان المخالف
في هذه المسئلة الثنوية دون الوثنية فانهم لا يقولون بوجود الهين واجبي الوجود ولا يصفون الاوثان بصفات
الالهية وان اطلقوا عليها اسم الالهة بل اتخذوها على انها تماثيل الانبياء او الزهاد او الملائكة او الكواكب و
اشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة توصلا بها الى ما هو اله حقيقة واما الثنوية فانهم قالوا نجد في العالم خيرا
كثيرا وشرا كثيرا وان الواحد لا يكون خيرا شريرا بالضرورة فلكل منهما فاعل على حدة فالمانوية والديصانية من الثنوية
قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الاله محتاجا اليه وكانهم
ارادوا معنى اخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور حي عالم قادر سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير
هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا شريرا
بمعنى انه يوجد خيرا كثيرا وشرا كثيرا اللهم الا ان يراد بالخير من يغلب خيره على شره وبالشرير من يغلب شره على
خيره كما هو في متعارف اللغة فلا يجتمعان في واحد لكنه غير لازم مما ذكر بل اللازم منه هو المعنى الذي اشرنا اليه
فلا يفيد ابطاله اي ابطال اللبس لما لزم ثم بعد هذا المنع والتنزل نقول ان اله الخير ان قدر على دفع شر الشرير ولم يفعله
فهو شرير وان لم يقدر عليه فهو عاجز عن بعض الممكنات فلا يصلح الها فلا يوجد الهان كما ذكرتم فهذا معارضة
بخطابية احسن من ذلك ولا اكثر اقناعا

المرصد الرابع في الصفات الوجودية

وفيه مقاصد ثمانية
الاول في اثبات الصفات لله تعالى على وجه عام لا يختص بصفة دون اخرى ذهب الاشاعرة ومن تابعهم الى
ان لله تعالى صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته فهو عالم بعلم قادر بقدرة مريد بارادة وعلى هذا القياس فهو
سميع بسمع بصير ببصر حي بحياة وذهب الفلاسفة والشيعة الى نفيها اي نفي الصفات الزائدة على الذات فقالوا
هو عالم بالذات قادر بالذات وكذا سائر الصفات خلافا للشيعة في اطلاق الاسماء الحسنى عليه فمنهم من لم يطلق
شيئا منها عليه ومنهم من لم يجوز خلوه عنها والمعتزلة لهم في الصفات تفصيل يأتي في كل مسئلة من
مباحثها احتج الاشاعرة على ما ذهبوا اليه بوجوه ثلاثة الاول وعليه القدماء من الاشاعرة وهو قياس الغائب على
الشاهد فان العلة والحد والشرط لا يختلف غائبا وشاهدا ولا شك ان علة كون الشيء عالما في الشاهد هو العلم
فكذا في الغائب وحد العالم هاهنا من قام به العلم فكذا حده هناك وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت اصله
له فكذا شرط فيمن غاب عنا وقس على ذلك سائر الصفات وقد عرفت ضعفه في المرصد الاخير من الموقف الاول
والحصر اي القياس كما وقع في كلام الاعلام فانكم معترفون بخلاف مقتضى الصفات شاهدا وغائبا في القدرة
في الشاهد لا تصلح للايجاد بخلاف ... فيه الاراده ... الخصص بخلاف ارادة الغائب ... الحادثة
الصفات فاذا ما وجد احدها لم يوجد في الاخر فلا يتم اصلا كيف وقد يتبع ثبوته تعالى الى ثبوت العلم والقدرة و
الفاعلية

والارادة ونظائرها فان قيل البنا بقي بيقين هو العلم والقادرية والمريدية لا ما هي مشتقة منها فيصح الحاكم
بالعلم الموجب لنسا لو كان مفهوم كونه عالما حيا قادرا نفس ذاته لم يفد حمله على ذاته وكان قولنا على طريقة الاخبار انه
الواجب او العالم او القادر او الحي الى سائر الصفات بمنزلة حمل الشيء على نفسه واللازم باطل لان حمل هذه الصفات مفيد فانه
صحيح بخلاف قولنا ذاته ذاته واذا بطل كونها نفسا ولا يجال الجزئية قطعا تعينت الزيادة على الذات فنقول الاستدلال
بهذا المفهوم اعني مفهوم العالم والقادر بعد تغايره لما هو مفهوم الذات ولا نزاع في ذلك وانما النزاع فيما صدق عليه هذا المفهوم حقيقة
الذات فلا يستقيم هذا الدليل نعم لو تصور اي مفهوم الوصف الذاتي معا بحقيقتهما وحكم بحمل احدهما اي الوصف على الذات
دون حمل الاخر اي الذات عليه حصل المطلوب وهو زيادة الوصف على الذات ولكن اين لنا التصور الحاصل لكنه حقيقتهما الرابع
انه لو كان العلم نفس الذات والقدرة ايضا نفس الذات لكان العلم نفس القدرة فكان المفهوم من العلم والقدرة امرا
واحدا وانه ضروري البطلان وكذا الحال في الصفات الاخر في انها عين الذات هذا الوجه يختلط الاول الى [illegible] بق
عليه والايراد هو الايراد يعني انه يدل على تغاير مفهومي العلم والقدرة ومغايرتهما للذات لا على تغاير حقيقتهما ومغايرتها لها و
[illegible] فهو السادس والاولى [illegible] هذين الوجهين عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته ان قلت كيف يتصور كون صفة الشيء حقيقته
مع ان كل واحد من الموصوف والصفة يشهد بمغايرته لصاحبه [illegible] هذا الكلام يخيل الا ان يتحقق به كما في سائر الصفات المحتملة
الى ان التصديق بها فلا حاجة الى الاستدلال على بطلانه قلت ليس معنى ما ذكروه ان هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان
حقيقة [illegible] بل معناه ان ذاته يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معا [illegible] ليس [illegible] الممكنات [illegible] بل
يحتاج في ذلك الى صفة العلم التي تقوم بك [illegible] فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم به
بل المفهومات باسرها منكشفة عليه لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال في القدرة فان ذاته تعالى مؤثرة بذاته
لا بصفة زائدة عليها كما في ذواتنا فهي بهذا الاعتبار حقيقة القدرة وكذا الحال في القدرة فذاته تعالى القدرة وعلى هذا يكون
الصفات متحدة في الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم ومرجعه اذا حقق الى نفي الصفات مع حصول نتائجها
وثمراتها من الذات وحدها احتج الحكماء بانه لو كان له صفة زائدة على ذاته لكان مفتقرا الى تلك الصفة لاستناد كمالاته
اليه وقبلا لها ايضا لقيامها بذاته وقد تقدم ابطال الكل اللازم بطلانه وقد سبق الكلام عليه واحتج المعتزلة والشيعة بوجوه
الاول لو ثبت ان ثبات القدماء لكفر به كفرت النصارى بالجواب انما كفروا لانهم اثبتوا ذواتا ثلاثة
وصفات قديمة النصارى لاثبات قدرتهم والاخبار في المعنى واخبار ان العالم عندنا متحقق فالاحوال المشاهدة في عالم
العلم فهي بالنفس والحال التي يعلمها بانها واجبة لا ما صار ان العلم صفة قائمة به وليس شيء صفة في عالمنا
الحكم عليها بانها واجبة لكونها جعلها بالعالم ان ثبتت العالمية فالمراد بوجوبها ان كانت ما شئت من الذات عينا فذلك
مستند الى شيء خارج واجب لا لذاته بل لنفس هذا المعنى اعني صفة العلم فانه يتخرج الجواب وحاصله الخروج
والاي لو دعوا انها اي العالمية واجبة لذاتها فبطلانه ظاهر فان الصفة من ذاتها محتاجة الى موصوفها فيمتنع اتصافها بالوجوب
الذاتي الثالث صفة كمال فقدرته على تقدير قيام صفة زائدة به لكونه [illegible] قائما بالذات مستكملا بالغير الذي هو تلك الصفة

وهو بط التعاقب والحوادث الزائدة نعم باستكماله بالغير صفة الكمال الواقعة على ذاته لذاته فهو جائز عندنا وهو المتنازع فيه
وان اردتم به غيره اي غير المعنى الذي ذكرناه فصوروه اولا حتى نفهمه ثم بينوا لزومه لما ادعيناه وبخصوصه ان لم يستلزم
صفة كمال زائدة لاتصافه بذاته بصفة كمال مستفاد من غيره واللازم من مذهبنا هو الثاني لا الاول لكن سبحانه تعالى
في صفة القدرة مثلا ان كان له بقدرته واختياره لزم محذور التسلسل في صفاته وصدورها واتكلي بالايجاب لزم كونه
موجبا بالذات فلا يكون الكمال نقصا بما يجاز له صفة بالعكس لم يبعض مصنوعاته ودعوى لزوم الكمال الصفات كما ادعى
عدم ما نقصان متكلم المقصد الثاني في قدرته وفيه بحثان الاول انه تعالى قادر اي يصح منه ايجاد العالم
وتركه فليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه والى هذا ذهب المليون كلهم واما الفلاسفة فانهم قالوا
ايجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه فانكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم انه نقصان واثبتوا
له الايجاب زعما منهم انه الكمال التام واما كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين
الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له فيستحيل
الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في حق الباري
سبحانه وهو وسائر الصفات الا ان الاحتجاج على انه تعالى قادر بقوله والا اي وان لم يكن قادرا بل موجبا بالذات لزم احد الامور
الاربعة اما قدم الحادث او بطلانه او عدم استناد الاثر الى المؤثر او التسلسل وتخلف الاثر عن المؤثر الموجب التام وبطلان هذه اللوازم
كلها دليل بطلان الملزوم اما بيان الملازمة فهو انه على تقدير كونه موجبا لكان الموجد حادثا او يوجد حادث
فهو الامر الواقع وان وجد فاما ان استند ذلك الحادث في وجوده الى مؤثر موجد او لم يستند فان لم يستند فهو الثالث من الامور
وان استند فاما ان ينتهي الى قديم او لا ينتهي فان لم ينته فهو الثاني لانه اذا استند المؤثر لكونه قديما ولا انتهاء اليه
فلا بد ههنا من امور حادثة غير متناهية مع كونها مترتبة مجتمعة وهو التسلسل في الانقطاع وان انتهى فلا بد هناك من قديم موجب
حادث بلا واسطة بحوادث فهو التسلسل الحوادث سواء كانت مجتمعة او متعاقبة فيلزم الرابع وهو تخلف الاثر عن المؤثر الموجب
التام ضرورة تخلف ذلك الحادث الصادر بلا واسطة عن القديم الذي يوجبه بذاته واما بطلان اللوازم كلها والا الضرورة
بما علم من ان كل حادث يحتاج الى المؤثر والثالث فقد مر ابطال التسلسل والرابع بانه لو جاز التخلف لما تعين لزمه اثر وتخلف اللازم
عن الملزوم وبانه يلزم الترجيح بلا مرجح لان اختصاص وجود ذلك الحادث بوقته دون ما قبله او بعده ترجيح بلا مرجح فيما قبله
هذا الدليل يرعى ان يتم الاحتجاج بطلان حدوث العالم وقد تقرر في المتن وان استدلت في اثبات كونه قادرا لو كان قادرا
لكان موجبا بالذات لزم قدم الحادث والثاني باطل بطلانا ظاهرا واما بيان الملازمة فهو ان اثر الموجب العام لا يتخلف عن
حدوثه فلو صدر لتوقف على شرط حادث لا يلزم تخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط اخر
حادث وهكذا فيلزم التسلسل الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال ولعلم ان هذا الاستدلال الذي اشار
اليه بقوله ولا يثبت الا انه يا ايها الطريق الاول انما يتم من حدث ما سوى ذاته تعالى وصفاته اذ لولا ذلك
لجاز ان يصدر عن الباري تعالى بعد كونه موجبا قديم محتاج اليه بحسم ولا احسام يصدر عنه الحوادث بارادته

المخلفة فلا يلزم من ايجاب الباري قدم الحادث وان ثبت مع ذلك ايضا انه لا يجوز قيام حوادث متعاقبة لا نهاية لها بذاته اذ
اذ لو جاز ذلك لامكن ان يصدر عنه مع كونه موجبا حادث بشروط حادثة قبله بشروط حادثة كذلك وهكذا الى
غير النهاية فاثبتوا حدوث ما سوى ذاته وصفاته ومنها ايضا انتفاء قيام الصفات المتعاقبة التي لا نهاية لها بذاته تم الاستدلال
المذكور بهذا الطريق لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا بلا شرط لحوادث كان الصادر عنه بلا شرط او بشرط قديم قديما قطعا
لامتناع التخلف عن الموجب التام كما عرفته لكن سالم الطريق من ان يمنع في الحادث اليومي انه مستند الى حادث مسبوق بحوادث لا الى
لانه محقق ها استناده الى [illegible] ادعى بعد بهذا الاستناد هذا لكل الحادث الاول موجب يقتضي الوجود للحادث
اليومي على انه قديم بواسطة استعدادات متعاقبة فيستند الى [illegible] كما ذهب اليه الفلاسفة حيث جوزوا التسلسل
في الامور المتعاقبة اذا لم يكن مجتمعة وزعموا ان الحركة الدائمة الواسطة بين القديم والحدوث فانها ذات جهتين استمرار وتجدد
فباعتبار الاستمرار جاز استنادها الى القديم وباعتبار التجدد صارت واسطة في صدور الحوادث عنه العدم واذا لم يتم هذا
الاستناد فلو كان الباري تعالى موجبا لكان الحادث اليومي مستندا اليه بواسطة او بغيرها قديما فقد تم بهذا الاستدلال ايضا
الطريق ايضا ولقائل ان يقول ان لا يتم البرهان الا بالطريق الاول والا لو جاز قدم سوى ذاته تعالى وصفاته او جاز تعاقب
صفاته الى ما لا نهاية لم يلزم الا من التخلف عن المؤثر التام الا على الاول والثاني جاز ان يكون قديما العدم مختار الكامل الكمال على
فلم لا يجوز استناده الى [illegible] الموجب بحادث متعاقبة لا بداية ولا نهاية تتعلق به بعين الموجب التام لان يجوز ان ما مختار
مع كون الباري تعالى موجبا واما عند القائلين بان المؤثر لا يتوقف تاثيره على شرائط حادثة غير متناهية فان ... وانتفى الحكم
بان عدم المباحث حقيق بان يسهل عليك في ذلك ابطال الامور المذكورة واما بيان ان حدوث ما سوى الله تعالى فبما مر من المسالك
العامة في حدوث العالم مطلقا اعني مسلك الامكان والمسلك المخصوص بالاجسام مع نفي المجردات واما بيان امتناع تعاقب
الصفات الى ما لا نهاية فبالبرهان التطبيقي احتج الحكماء على انه تعالى موجب بالذات وافراد ما مر من بالملمة وعن غيره بقولهم
الاول انه لو كان مختارا لكان فاعلا بالقصد والارادة ولا يتعلق القدرة منه بالقصد الا بالمعدوم
تخصيص بحصر بتخصيص ... يقتضي المخصص دون عدمه من الاشكال والالوان لذاته فيستغني عن المرجح
لان نسبة القدرة الى الضدين على السواء كما عرفت ... وانه مستند الى القاصد اذ لا بد له من مرجح وجود
فلا بعينه من غير مرجح وايضا يلزم قدم الاثر لان المؤثر مستجمع لشرائط التاثير لانه الواجب ازلا وكذا قدرته وتعلقها
فلا يجوز تخلف الاثر عنه وسوابق لان اثر القادر حادث اتفاقا وحصول الحكم والكلام انما ينحصر في تعلقها الى
مرجح مجاورة ومع ذلك المرجح لا يجب الفعل والا لزم الايجاب بل كان جائزا وهو ضد الحاجة للمرجح فيقوم ملزوم التسلسل
في الكل التي ... الفعل ليس ... ولا اختيار ... وليس بحاصل التعلق ارادة المختار
باحد مقدوريه الا داع كما بينا في طريق الهارب ... فمن ... الاحتياج الى المرجح فقلنا لا يلزم
ترجيح القادر لاحد مقدوريه على الاخر بلا مرجح وداع ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر بلا مرجح المؤثر فيه وانما يلزم منه
كما ذهب اليه [illegible] الحاجة لان ترجيح القادر لاحد طرفي ... بلا داع يتعين الترجيح بلا مرجح الا بامر ... لا لانه الخارج

قطعا ولا يلزم منه صحة ما اي صحة الاول منعه المسائل الامر ان بديهة العقل شاهدة بامتناع الثاني بلا توقف ولذلك
لم يذهب الى صحته احد من العقلاء ولا يشهد لذلك بامتناع الاول وهم يرى جمعا يجوزونه ويرى المختار ان يفعلها لا لداع
ويخال الفعل مع الداعي او لي من الوقوع ولا يصير واجبا بالوجوب فلا يلزم الايجاب والاحتياج لا مرجح لم لو فرض قد عرفت ضعفه
ثم لا نزاع ان الاولوية التي لم تنته الى حد الوجوب غير كافية في صدور الممكن عن المؤثر وقولكم ثانيا يلزم قدم الاثر قلنا ممنوع وانما
ذلك في الموجب الذي اذا اقتضى شيئا لذاته اقتضاه دائما ولا يستبد في الازمنة سواء واما القادر الذي هو مؤثر تام
فيجوز ان يتعلق قدرته بالايجاد في ذلك الوقت الذي وجد الحادث فيه دون غيره بلا سبب مخصص لذلك الوقت بل يرجح
الفعل فيه بل هو الفرق بين القادر المختار والعلة الموجبة الا يرى انه لا احد يفرق بين كون الانسان مختارا في قيامه
وقعوده وكون الحجر هابطا بطبيعته فلو توقف فعل المختار على مرجح لم يبق بينه وبين الموجب فرق فان قلت هذا
وجه ثان لهم في ابطال الايجاب يقرر بان يقال عندكم ان ارادة الله تعالى وقدرته متعلقة من الازل الى الابد بترجيح الحادث
للعقل والحاجة وقت معين وان التعلق صفة له مع وجود ذلك الحادث في ذلك الوقت واجب موجب التعلق الاولي
بالاختيار الا ان المسيء او رده في صورة السؤال فقال اذا كانت قدرته متعلقة بهذا الطرف في الازل على هذا الوجه
وسوا ان يوجد في وقت معين فانه يجب وجوده في ذلك الوقت وفي ذلك فاي فرق بين الموجب والمختار قلنا الفرق بينهما
ان بعد وجوب الفعل للقادر انما هو بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن تعلق قدرته تستوي اليه الطرفان ووجوب هذا الوقت
وجوب بشرط تعلق القدرة والارادة به لا وجوب في كل الموجب لذاته لا انتفاء عنه علة تعلق قدرته بالفعل
بل فعله الترك وبالعكس واما الموجب فانه يمتنع يتاثر بالعكس بل جزء احديهما ويتعين الاخر عقلا ويؤيد هذا ما قيل عنه
تمام المرجح بعد القدرة التامة والارادة الجازمة والوقت والاداة والمصلحة وزوال الموانع كلها في الفعل لا امكن
ان يوجد ويمكن ان لا يوجد لكونه ترجيح بلا مرجح واذا وجب الفعل فلا فرق بين الموجب والقادر في ذلك لان
شرائط التاثير في القادر بعد التعلق كلها في الموجب ايضا مع ان التعلق امر اضافي لا ذات شرائط ما لا الموثر منفصلة
عنه ولانه الذي يكون قدرته الكل ما سواه فان ذاته تنبه علة التعلق فانه ثبت في عدم الاستمرار صله واحتج على
امتناع التعلق لقدرة تعلق قدرة وارادته وما فيه التوقع على ذلك التعلق وان يجعل هذا وجها لسليم وهو ان
تعلق القدرة ليس الا بالوجود والعدم سوابق لها فلو تعلقت باحد سابقه فقط كان بالايجاب لا القدرة والعدم غير مقدور له
لانه لا يصلح اثرا لكونه نفيا صرفا فلا يستند الى شيء لا لامكانه ولا لعدم ولانه مقدور لا فلا قدرة اصلا فلنا لا نسلم ان
العدم غير مقدور وانه لا يصلح اثرا فان عدم المعلول مستند الى عدم علته كما ان وجوده مستند الى وجودها وان سلم
فلا يكون العدم الاصلي اثرا للقادر ان شاء فعله وان لم يشأ لم يفعل لا انه ان شاء فعل العدم فالعدم ليس اثرا
للقادر كالوجود بل يرجع استناده اليه الى عدم تعلق مشيئته بالفعل فهو مؤثر الفعل وهذا الذي هو المراد بقول الحكماء ان شاء
ان يفعل فعل وان شاء ان لا يفعل لم يفعل الا اشبه اذا العدم الى مشيئة القادر يقتضي حدوثه كما في الوجود فيلزم
ان لا يكون عدم العالم ازليا فروع على اثبات القدرة كان عندنا اعني الحكم صفة زائدة على الذات قائمة بها

الاول القدرة القائمة بذاته تعالى قديمة والا لكانت حادثة فيلزم قيام الحادث بذاته تعالى وقد عرفت بطلانه ولكانت واقعة
اي صادرة عن الذات بالقدرة لما مر في هذا المقصد من ان الحادث لا يستند الى الموجب القديم الا بتوسط حوادث متعاقبة وهو باطل هاهنا اذا
كانت واقعة بالقدرة لزم التسلسل في القدرة الاخرى حادثة ايضا اذ المقدور حادث فالقدرة القائمة به تعالى قديمة [illegible] قدرة
اخرى قديمة فتنتقل القدرة [illegible] لا بتناهي وهو ايضا محال الثاني انها صفة واحدة والا لاستندت تلك القدرة المتعددة
القديمة بناء على الفرع الاول الى الذات او بالايجاب لامتناع بطلان الاول فلان القديم لا يستند الى القدرة كما عرفت في
مباحث القدم واما الثاني فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء فليس صدور البعض عنه اولى من صدور البعض فلو
تعددت القدرة الصادرة عن الموجب لزم ثبوت قدر غير متناهية كما ذهب اليه ابو سهل الصعلوكي وهو باطل لان وجود
ما لا نهاية له محال مطلقا وقد [illegible] ضعيف [illegible] نسبة الاعداد بالتقدم [illegible] الاولى [illegible] الاوهم وعنده له بتعدد [illegible]
ضعفه بناء بان هذا مبني على ان الواحد الموجب لا يصدر عنه الا الواحد وعلى منع [illegible] القدرة من سائر الصفات اذ تأثير
الذات فيها لا يمكن ان يكون بالقدرة والاختيار لما بينت [illegible] اذا صدر عنه القدرة الواحدة [illegible]
لم يصدر عنه صفة اخرى [illegible] خلاف ما ذهب اليه مثبتو الصفات الثالث قدرته غير متناهية اي مع موصوفة
بانها غير متناهية [illegible] الكيف فيسلب عنها التأثر
وانما تعلقها [illegible] سلب التناهي عنه [illegible] الا تناهي [illegible] بالنسبة الى تعلقها
بالقدرات [illegible] متعلقاتها [illegible] بالفعل [illegible] بالقوة
دائما وهذه الاحكام الثلثة التي تعم [illegible] الصفات كلها فلا تكرر [illegible] سائر الصفات [illegible] متعدد
وغير متناهية [illegible] واحدة وغير متناهية [illegible] سلب التناهي وغير متناهية بعلمها [illegible] في تعلقه
بالفعل والادراك [illegible] بالقوة [illegible] القدرة [illegible] كل صفة بناسبها من الاحكام
المتنوعة فلا حاجة الى التكرار تنبيه القدرة صفة زائدة على الذات [illegible] اثبات باقي الصفات على
وجه عام وقد يحتج المعتزلي على نفيه بوجهين الاول القدرة [illegible] الشاهد مشتركة [illegible] عدم صلاحيتها لخلق الاجسام والحكم المشترك
يجب تعليله بالعلة المشتركة [illegible] فلو كان له تعالى قدرة لم يصح خلق الاجسام لان علة عدم الصلاحية
موجودة فيها ايضا والجواب ان التعليل بالعلل المختلفة جائز عندكم فان القبح حكم واحد [illegible] يكون
ظلما واو [illegible] يجوز ان يكون [illegible] لخصوص [illegible] تحقق جواز اشتراك المختلفات
في لازم واحد [illegible] لا يجوز اشتراك القدر الحادثة في صفة [illegible] القدرة القديمة تكون [illegible] لعدم [illegible]
فلا يتعدد الحكم [illegible] وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود [illegible] لا يدل على عدم وجودها
الثاني القدرة [illegible] قدرة [illegible] لخلق الاجسام [illegible] والا لم [illegible] تخالفها [illegible] لم
بعضها البعض [illegible] القدرة الحادثة [illegible] بعضها البعض فلا يلزم
عدم صلاحيتها لما ذكر والدليل عليه الا [illegible] البحث الثالث في ان قدرته تعالى تعم سائر الممكنات

ولا اشتراك

[illegible]

للقدرة سوى الذات لوجوب استناد صفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية
ونسبة الذات المصحح للكل على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها وهذا الاستدلال مبني على ما ذهب اليه اهل الحق
من ان المعدوم ليس بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز فيه اصلا ولا خصوص قطعا فلا يتصور اختلافه في نسبة الذات المعدوم من
وجه من الوجوه خلافا للمعتزلة فان المعدوم الممكن له والصورة خلاف المحال والا لم يمتنع اختصاص البعض بمقدورية
دون بعض كما تقول الخصم فلعل قلعة الاعتزال جاز ان يكون خصوصية بعض المعدومات لنا المجمع ما نعرف تعلق القدرة
به وعلى قانون الحكماء جاز ان يشترط الكل بحدوثه بمكان دون اخر وعلى المعدوم لم يكن نسبة الذات جميع الممكنات على السواء
[illegible] اجسام لتركبها من جواهر الفرد المتماثلة الحقيقة لمكون اختصاص بعضها ببعض الاعراض الا بارادة
الفاعل المختار [illegible] ان كل منها جاز [illegible] الاختصاص [illegible] فلا قدرة على ايجاد بعضها لقدرته على ايجاد بعضها واعلم ان [illegible]
الاصل اعني عموم قدرته تعالى لكل الممكنات [illegible] اعظم الاصول [illegible] على الاول الفلاسفة الالهيون فانهم قالوا
انه تعالى واحد حقيقي فلا يصدر عنه اثران [illegible] العقل الاول والباقي صادر عنه بالوسائط كما مر شرحه
مع بيان الجواب منع قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد [illegible] البيانه فقد تقدم الفرقة الثانية المجوس
ومنهم الصابئة قالوا الكواكب المتحركة [illegible] الافلاك هي المدبرة [illegible] لما في هذا العالم [illegible] الحوادث السفلية المتغيرات
الواقعة [illegible] القمر [illegible] اي مواضع الكواكب البروج واوضاعها بعضها الى بعض في
السفليات [illegible] اختلاف [illegible] الفصول الاربعة وما [illegible] الحر والبرد والاعتدال [illegible] الشمس من
الراس [illegible] وتوسطها [illegible] المواليد [illegible] والنحوسة [illegible] الدوران [illegible]
العلية [illegible] احدهما [illegible] السعادة والاخرى [illegible] الشقاوة [illegible] علي منهم
من [illegible] ومنهم [illegible] غير [illegible] الاحكام عندهم بالاتفاق فيما بينهم [illegible] اذا [illegible]
البرهان على [illegible] الدليل العقلي والنقلي [illegible] الوجه والا [illegible] نقول لهم
ان [illegible] من الاحكام [illegible] لا [illegible] بسيط [illegible] متساوية في الماهية فلا [illegible]
[illegible] او بارد [illegible] او بارد [illegible] وكذا الحال في حمل بعض البروج [illegible]
[illegible] وبعضها [illegible] وبعضها [illegible] في [illegible] على تقدير
البساطة [illegible] ونقول [illegible] بسيطا فقد بطل [illegible] الاحكام التي [illegible] لما ذكرناه والا [illegible]
[illegible] بسيط [illegible] في نفسه [illegible] المختلفة [illegible] منها [illegible]
مختلفة [illegible] متعادة [illegible] غير مختلفة [illegible] كما عرفت واذا بطلت
تلك الاحكام [illegible] والافلاك [illegible] فوق [illegible]
[illegible] الاحكام [illegible] الافلاك [illegible] بسيطة [illegible] البروج [illegible]
والعقد في [illegible] الاحكام [illegible] البروج [illegible] الطبيعة [illegible] السيارات [illegible]

وعلى هذا فقد اراد الاحكام المختلفة على اختلاف اوضاع الكواكب السيارة وكذا تمام الثوابت المركوزة في البروج لانا نقول
البروج كما علمت تغير الفلك الاطلس الذي لا كوكب فيه على ما تقرر وان امكن ان يعتبر فيه كواكب صغار غير مرئية فيختلف آثار
الساكن بحلوله في البروج المختلفة الكواكب لكن لا يعرفه احد منهم فان قلت البروج المعتبرة فيه وان كانت خالية عن
الكواكب الا انها تحاذيها كواكب متخالفة الطبائع وهذا القدر كاف في اختلاف الاحكام والآثار قلت حركة الكواكب تزول عن
المسامتة باعتبار الحركة البطيئة فلزم ان ينتقل الاحوال من برج الى آخر وهو باطل عندكم ثم انا نقول اختصاص كل كوكب بحيز معين
من اجزاء الفلك يبطل بساطة الافلاك اذ لو كانت بسيطة لزم الترجيح بلا مرجح وعلى هذا قس ورود الاشكال التي تبطل الاحكام التخيلية
وما ترتب عليه من بطلان الاحكام الفرقة الثالثة الثنوية ومنهم المجوس قالوا انه تعالى لا يقدر على الشر والا لكان خيرا
شريرا معا فلذلك اثبتوا الهين كما مر تفصيله والجواب انا نلتزم انه تعالى هو خالق الخيرات والشرور كلها وانما لا يطلق
لفظ الشرير عليه كما لا يطلق عليه لفظ خالق القردة والخنازير مع كونه خالقهما لا لعدم الاذن وعدم ان يكون الشر غالبا
في فعله كما يقال فلان شرير اي ذلك مقتضى طبيعته وغريزته والغالب من احواله اي دابه وعادته ولما عدم التوقيف من الشرع
وان اسمائه توقيفية الفرقة الرابعة النظام ومتبعوه قالوا لا يقدر على الفعل القبيح لانه مع العلم بقبحه سفه
ودونه جهل وكلاهما نقص يجب تنزهه عنه والجواب لا قبح بالنسبة اليه فان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه على اي وجه اراد
وان سلم قبح الفعل بالنسبة اليه فغايته عدم الفعل لوجود الصارف عنه وهو القبح وذلك لا ينفي القدرة عليه الفرقة الخامسة ابو القاسم
البلخي ومتبعوه قالوا لا يقدر على مثل فعل العبد لانه اما طاعة مشتملة على مصلحة او معصية مشتملة على مفسدة او سفه
خال عنهما او مشتمل على شيء منهما والكل ممتنع عنه والجواب انه اي ما ذكرتم من صفات الافعال اعتبارات تعرض للفعل
بالنسبة الينا وصدوره بقصدنا ودواعينا واما فعله تعالى فهو غني عن تلك الاعتبارات لجواز ان يصدر عنه نوع فعل
العبد مجردا عنها فان الاختلاف بالعوارض لا ينافي التماثل في الماهية وما كان لقائل ان يقول ما صدر عنه من افعال
اما ان يشتمل على مصلحة او مفسدة او يخلو عنهما وعلى التقادير يكون متصفا ببعض الاعتبارات المذكورة اجاب عنه بقوله وسوى
ذلك المثل الصادر عنه تعالى عن الغرض لان افعاله المقدسة عن الاغراض لا يجب ان يكون فيها مصلحة او مفسدة ولا يلزم من عدم
ثبوت الغرض العبث كما يلزم ذلك لو كان الفعل من شأنه ان يتبع فعله الغرض لا ممن تعالى عن ذلك الفرقة السادسة الجبائية
قالوا لا يقدر على عين مقدور العبد لانه لو اراد الله تعالى فعلا واراد العبد عدمه
لزم اما وقوعهما فيجتمع النقيضان او لا وقوعهما فيرتفع النقيضان او وقوع احدهما فلا قدرة للآخر على المقدور
خلافا للواقع مع مقدورية لان قدرته اعم من قدرة العبد فلا يصير وجها مقاومة كما يتصور في قدرتي العبدين لانا نقول
مع كون قدرته اعم تعلقها بعين هذا المقدور ولا تاثير لها في هذا المقدور سواء فيستويان وما عداه والجواب
انه مبني على تاثير القدرة وقد بينا بطلانه من اجزاء المقدم وعلى تقدير تاثيرها ايضا وتعلقهما في هذا المقدور نقول الله
اقدر عليه من العبد فاذا ... قدرة العبد فيه ولا يلزم من ذلك انتفاء قدرته ...
باقي الاوصاف ... العبدية المقصد الثالث في علمه وفيه بحثان الاول في اثباته وهو متفق عليه

بالعلم

بينا

بينا ومن الحكماء وانما خالف فيه شرذمة من قدماء الفلاسفة لا يعتد بهم وتمسك للمثبتين بمسالك ثلاث في كونه عالما مختلف اما
المتكلمون فلهم مسلكان الاول انه فعله متقن اي محكم خال عن وجوه الخلل ومشتمل على حكم ومصالح متكثرة وكل من فعله
متقن فهو عالم اما الاول اعني ان افعاله متقنة فلمن تدبر الآفاق والانفس وتأمل ارتباط العلويات بالسفليات سيما اذا تأمل
في الحيوانات وما هدي اليه من مصالحها واعطي من الآلات المناسبة لها وتبين على ذلك علم التشريح ومنافع الاعضاء فان
واعضاءه التي قد كتبت عليها المجلدات واما الثاني وهو ان كل من كان فعله متقنا كان عالما فضروري ونبه عليه انه من رأى
خطا حسنا يتضمن الفاظا عذبة رشيقة تدل على معان دقيقة وتنوع علم بالضرورة ان كاتبه عالم وكذلك من يسمع خطابا منتظما
مناسبا للمقام يتخصص بفضل الى انه يجزم بانه عالم فان قيل المتقن ان اردت به الموافق للمصلحة من جميع الوجوه فمن فعله
متقن اذ لا نسلم ان مفردات العالم ومركباته لا تشتمل على مفسدة او متضمنة خللا وتمكن تصوره على وجه اكمل مما هو عليه وان اردت الموافق
للمصلحة من بعض الوجوه فلا دلالة على العلم اذ ما من اثر الا ويمكن ان يقتضي منفعة سواء كان من فعل عاقل او لا كاحراق النار وتبريد
الماء وما انها لافتة لما هو ... على علم الفاعل ونقول ايضا آثار دالة على اثبات علم مخصوص بفعل النحل للبيوت
المسدسة المتساوية بلا ... من ... والاختيار للمسدس لانه اوسع من المثلث والمربع والمخمس ولا يقع بينها اي بين المسدسات
فرج كما يقع بين المدورات وما سوى ذلك من المضلعات وهذا الذي ذكر لا يعرفه الا الحذاق من اهل الهندسة وكذلك العنكبوت
تنسج تلك البيوت ... بلا آلة ... لا علم لها بما يصدر عنهما وما يتضمنه من الحكم والجواب
عنه قوله ان اردت المتقن ما ذكرنا من الصنع العجيب والترتيب الانيق الذي تحير فيه العقول ولا تهتدي الى كنهه في المعقول
من المصالح والمنافع ولا شك في دلالته على علم الصانع وتوضيحه ما ذكرناه من مثال الكتابة وخط الانسان بشرط الدلالة على العلم
... على ... حتى لو ... منهم يدل على علمه والجواب عن النقض بالنار
عدم علم النحل والعنكبوت بما يفعله لجواز ان يكون ... على ذلك الفعل الصادر عنهما او ... جاهل الا ما هو مبدأ
لذلك الفعل المسلك الثاني انه قادر ... وكل قادر فهو عالم لان القادر هو الذي يفعل بالقصد والاختيار ولا يتصور
ذلك الا مع العلم لا يقال كون كل قادر عالما ممنوع اذ قد يصدر عن النائم والغافل مع كونهما قادرين عند المعتزلة وكثير من الاشاعرة
فعل قليل متقن اتفاقا ولذا اجاز ذلك جاز صدور الكثير عنه لان حكم الشيء حكم مثله ولا عبرة بالقلة والكثرة لانا نقول
لا نسلم الملازمة اذ الضرورة فارقة فانها تجوز صدور قليل من المتقن عن قادر غير عالم ولا تجوز صدور كثير عنه والنائم جاهل
النوم حينئذ للنفس ... قاطعة واما الحكماء فلهم في اثبات علمه ايضا مسلكان الاول انه مجرد اي ليس جسما
ولا جسمانيا كما تقرر في الالهيات وكل مجرد فهو عالم ... فقد برهنوا عليها بان ... المقدمة الثانية
انه مستقل ذاته وذاته عقل وعاقل ومعقول اما الاول فلان التعقل حضور الماهية المجردة عن العلائق المادية للشيء المجرد
العاقل وهو حاصل ... لان ذاته مجرد غير غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثاني فلانه مبدأ لجميع
... او ... والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون عالما بذاته وبجميع معلولاته ويرد على المسلك الاول منع
الكبرى ... لان كل مجرد عاقل ... الطلبة وبرهانه الذي تمسكوا به قد مر ضعفه ويرد على المسلك الثاني انا لا نسلم

ان التعقل اذا كرر وتنوع فذلك لا يوجب التجسم بان حقيقة ذلك العلم تقرر ثمة اذ غايته انهم يعنون بالتعقل ذلك المعنى المعبر
عنه وهو ولكن على ان الالم الحالة التي يجدها من انفسنا وتسمى العلم صورة ذلك الذي ذكره فلا بد لعدم [illegible] من ان حصة
العلم بما ذكر تنوع الكل ثم الجوز ان يشترط فيه التغاير بين الحاضر والمحضر عنده فلا يكون التغاير على ما ينبغي كما اشترطه وذكره في
الحواشي كما هنا لا يدرك الا انتهاج كونها حاضر عنده وما عدا عنهما سلمنا عدم اشتراط التغاير لكن لا يلزم ان العلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول والا لزم من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة لانه اذا علم الشيء علم لازمه القريب الذي هو معلوله واذا علم
معه علم البعيد ايضا لانه معلوله ثم يلزم ذلك اذا علم الشيء الذي هو علته وعلم انه علة اي الشيء الاخر الذي هو معلول وعلم
انه موجود وعلم انه يلزم من وجود العلة وجود المعلول ح يعلم وجود المعلول قطعا لكن ما ذكره يدل على انه عالم بذاته العالم
التي هي ذاته الحاضرة عنده ولا يدل على انه عالم بالعلوم الاخر فلم قلتم انه كذلك حاصل لا خبر من مطلوبكم [illegible] سلكنا
المتكلم بعيد ان العلم بالجزئيات كما يفيد ان العلم بالكليات وذلك لان الجزئيات كالكليات صادرة عنه على صفة الاتقان و
مقدرون لم يكن على ما هي عليه [illegible] واما مسلك الحكماء فلا يوجب ان الاعلى كلها لان ما علم عاهد المجرد كما استفيد من الاول
او علم بعلته كما استفيد من الثاني [illegible] على الكليات فان المعلوم [illegible] اما وجدتها كما في المسلك الاول او مع كونها معلولا هكذا
كما في المسلك الثاني والما [illegible] كلها وكونها معلولا [illegible] ايضا ويعتقد الكلي بالكلي [illegible] لا يعتقد [illegible] فضلا عن [illegible]
واحدة وهما [illegible] فانهم عدوا ان العلم التام بخصوص العلة يستلزم العلم التام بخصوص المعلول لانها الصادرة عنها
بوسط او بغير وسط وادعوا ايضا انتفاء علمه بالجزئيات من حيث جزئيتها لاستلزامه التغير فيما صفاته الحقيقية فلعرض
علمه ببعض المحققين وقال انهم [illegible] اقدسا فرض كلامهم [illegible] فان الجزئيات معلولة كالكليات فيلزم [illegible] عدم
المذكورين عليها ايضا لكنهم [illegible] في التخصيص القاعدة العقلية [illegible] التغير كما هو دأب ارباب العلوم الظنية
فانهم يخصصون قواعدهم [illegible] العلوم بنسبة الحال [illegible] انه عالم بجميع [illegible]
لانها الحكمة والواجب والممتنع [illegible] القدرة لانها تختص بالممكنات [illegible] الواجبات والممتنعات وانما [illegible]
[illegible] الغير [illegible] والمعلومات [illegible] الكل سواء كان
[illegible] ما [illegible] والمخالف [illegible] الاول من قال [illegible] انه لا يعلم [illegible] لان العلم
نسبة والنسبة لا تكون الا بين شيئين متغايرين [illegible] بالعرض ونسبة الشيء الى نفسه محال اذ لا تغاير [illegible] الجواب
منع كون العلم نسبة محضة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات [illegible]
نسبة بين العالم والمعلوم [illegible] متى [illegible] بين [illegible] وبين المعلوم ونسبة [illegible] وبين العلم [illegible]
ممكنتان كما عرفت واما النسبة بين العالم والمعلوم [illegible] النسبة الاولى [illegible] بالعرض [illegible]
سلمناه اي كون العلم نسبة محضة [illegible] لكن اللزوم [illegible] الشيء لا ينسب الى ذاته نسبة [illegible] التغاير [illegible]
كاف لتحقق هذه النسبة [illegible] عدم التغاير بالذات لا ينافي [illegible] جائز
لم لا يكفي [illegible] الى سواكان [illegible] خارجيا او ذهنيا [illegible] الواحد [illegible] الذي لا اكثر منه

احصلا فلو كان عالما بذاته لزم تحقق النسبة بين الشيء ونفسه قطعا لحاله [illegible] فيكون ممكنا [illegible] وللتحقق النقيض
لانا نقول [illegible] بعلم [illegible] لو كان نسبة الى الكل [illegible] فقد حصل [illegible] تحقق النسبة وبين [illegible]
[illegible] والا فلا يعلم الا احد جزئيه فيكون العالم غير المعلوم لان الجزء غير الكل فلم يعلم نفسه والمفروض خلافه فان قلت [illegible]
اي [illegible] التغاير [illegible] المصحح للنسبة [illegible] باعتبار [illegible] للعلومية [illegible] باعتبار
[illegible] للعالمية [illegible] وهذا القدر من التغاير [illegible] النسبة [illegible] الفرق [illegible] لا يعلم [illegible]
احصلا والا لم [illegible] على [illegible] بكونه عالما بانه عالم وذلك [illegible] على نفسه [illegible] في [illegible]
لا حال الا [illegible] عالم به والا لزم من العلم بالشيء العلم [illegible] العلم [illegible] فيلزم من العلم بشيء واحد العلم بامور
غير متناهية وهو محال لانا نقول [illegible] لزوم امكان علمه [illegible] عالم وذلك محال لا خفاء فيه فان [illegible] الحكماء ان العلم انه
علم به [illegible] والا جاز ان [illegible] علما [illegible] والنحو وكان [illegible] العلوم [illegible] اللوازم [illegible]
[illegible] لا يمكن [illegible] عالم به وانما التفطن لذلك [illegible] الاجتهاد وذلك [illegible] وان [illegible]
[illegible] امكان [illegible] والجواب ان [illegible] الملازمة [illegible] الفروع التي ذكر [illegible]
[illegible] العلم بنفسه [illegible] بطلانه [illegible] العلم الممكن [illegible] وايضا [illegible]
بطلان ما ذكره [illegible] لا يعلم [illegible] الثالث [illegible] الفرق [illegible] قال [illegible] لا يعلم غيره [illegible] عالما بذاته
وذلك [illegible] لان العلم بالشيء غير العلم بغيره [illegible] الاشياء [illegible] بحسب [illegible] معلوم علم على حدة فيكون
[illegible] غير متناهية من العلوم [illegible] الى الانتهاء [illegible] والجواب [illegible] غير
كثرة العلم [illegible] الاضافات [illegible] لا [illegible] العلم [illegible] المعلوم [illegible] العلم واحد [illegible] تعلقاته
[illegible] وذلك [illegible] الاضافات والتعلقات [illegible] امور اعتبارية [illegible] الرابع [illegible] الفرق
[illegible] لانه لا تغاير [illegible] المعقول [illegible] العلم انما [illegible]
[illegible] المعقول [illegible] غير [illegible] بوجه [illegible] والا كان له [illegible]
غير [illegible] فليس [illegible] الجواب [illegible] معقول [illegible]
[illegible] بوصف [illegible] معقول [illegible] ذلك الوصف [illegible]
[illegible] عارض [illegible] وهو غير ما صدق عليه [illegible] والنزاع [illegible] الموصوف
[illegible] العارض [illegible] الموصوف [illegible] المراد [illegible] ما صدق [illegible] معقول
باعتبار عارض [illegible] وبالجملة فالنزاع في [illegible] التفصيل لا الاجمال وما
ذكر [illegible] الاجمالي [illegible] الحكم بعدم [illegible] المعقول كل واحد واحد من [illegible]
[illegible] وعدم [illegible] واحد [illegible] كل واحد [illegible] وما لزم [illegible] الجواب

كون غير المتناهي معلوما له تفصيلا لا اجمالا على عكس ما قالوا في الاول اعرض عنه بعضهم فقالوا والحق ان نقول لا نسلم ان العلم بالمتغير
يجب ان يكون متغيرا بحيث [illegible] وانما يلزم ذلك ان لو كان متعلقا بتغيره وانفصاله عن غيره بالحد والنهاية وانتم لا تقولون
التغير لا يتصور في حقه [illegible] قال جمهور الفلاسفة لا يعلم الجزئيات المتغيرة والا فاذا علم مثلا ان زيدا في الدار الان
ثم خرج زيد عنها فاما ان يزول ذلك العلم ويحصل العلم بانه ليس في الدار او يبقى ذلك العلم بحاله والاول يوجب التغير في ذاته وصفاته [illegible]
يوجب الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه قالوا وكذا لا يعلم الجزئيات المتشكلة وان لم تكن متغيرة كاجرام الافلاك الثابتة
على اشكالها لان ادراكها انما يكون بالات جسمانية وكذا الحال في الجزئيات المتشكلة المتغيرة اذ قد اجتمع فيها المانعان بخلاف الجزئيات
التي ليست متشكلة ولا متغيرة فانه يعلمها بلا محذور كذاته وذوات العقول والجواب [illegible] التغير فيه [illegible]
لان العلم عندنا اضافة مخصوصة او صفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول يتغير نفس العلم وعلى الثاني يتغير اضافاته فقط وعلى التقديرين
لا يلزم تغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري [illegible] ادراك المتشكل انما يحتاج الى الة جسمانية اذا كان العلم حصول الصورة
واما اذا كان اضافة مخصوصة او صفة حقيقية ذات اضافة [illegible] فلا حاجة اليها وقد اجاب عنه بعض المعتزلة وكثير
من الاشاعرة بان العلم بانه وجد والعلم بانه سيوجد واحد فان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا
العلم انه دخل البلد الان اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة له وانما يحتاج احدنا الى علم اخر متجدد يعلم به انه دخل الان
لطريان الغفلة عن الاول والباري تعالى يمتنع عليه الغفلة فكان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد فلا يلزم من تغاير المعلوم
من عدم الى وجود تغير في علمه وهذا [illegible] ليس [illegible] في زمان كعلم احدنا بالمولود
المختص بزمان معين فانه واقع في زمان مخصوص [illegible] ذلك الزمان كان حاضرا عندنا [illegible] قبله او بعده
كان ماضيا او مستقبلا [illegible] فلا اختصاص له بزمان اصلا فلا يكون [illegible] حال او ماض او مستقبل [illegible]
للزمان بالنسبة اليه [illegible] هذا الان [illegible] هذا المستقبل [illegible]
زمان حتى [illegible] محيطا بالزمان [illegible] خصوصية [illegible]
لا ماض ولا مستقبل [illegible] الواقعة فيها [illegible] بعضها [illegible]
وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل فان العالم [illegible]
ابد [illegible] نسبة الى جميع الامكنة على سواء فليس فيها بالنسبة اليه قريب وبعيد ومتوسط
كذلك [illegible] بالنسبة اليه [illegible] الاستقبال والحضور بل كانت نسبته الى جميع
الازمنة سواء فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له [illegible]
فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها [illegible] النسبة اليه [illegible]
العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات [illegible] بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم انه يعلم الجزئيات على وجه كلي [illegible]
من انه علم محيط بالجزئيات واحكامها [illegible] خصوصياتها [illegible] من ان العلم [illegible] العلم

بالمعلومات [illegible] كما سبق اليه الاشارة وقد انكر ابو الحسين البصري ذلك اي [illegible] ان من علم بانه وجد عين علمه بانه سيوجد
واحتج عليه بوجوه الاول حقيقة انه سيقع غير حقيقة انه وقع بالضرورة فالعلم باحد العلمين [illegible] المتعلقين [illegible]
يستدعي اختلاف العلم بهما الثاني شرط العلم بانه وقع هو الوقوع وشرط العلم بانه سيقع هو عدم الوقوع فلو كانا واحدا
لم يختلف شرطهما اصلا [illegible] الثالث انه يمكن العلم بانه دخل البلد غدا وجاهل
بانه [illegible] فلو كان العلم [illegible] العلم [illegible]
[illegible] بانه سيدخل البلد [illegible] فلو كان هذا العلم [illegible]
[illegible] الامام الرازي [illegible] سيدخل البلد غدا [illegible] بعلم
[illegible] على هذا [illegible] الوجه الثالث [illegible] على العلم بانه
وقع [illegible] الجاهل [illegible] ولم [illegible]
وقدر المعلوم [illegible] المعلوم [illegible] الزمان واذا تغاير المعلومان تغاير العلمان
وعلى هذا [illegible] الثالث [illegible]
[illegible] العلم [illegible]
سبق علم [illegible] الجملة [illegible] المعلومة
والمجهول [illegible] الوجه الثالث [illegible] الامام الرازي [illegible] ان ابا الحسين [illegible]
[illegible] المتغيرات [illegible] كونه عالما بالمعلومات شرطا [illegible] العلم [illegible]
عند زوالها [illegible] الحوادث [illegible]
عند [illegible] بسلب [illegible]
[illegible] العلم [illegible]
بعلم [illegible] العلوم [illegible] الاضافات [illegible] لان العلم [illegible] الاضافة والتعلق
عندنا وان [illegible] الاضافات [illegible] الامور الموجودة [illegible] كون العلم صفة
حقيقية [illegible] الامام [illegible] كالعلم
كالعلم بالشيء والعلم بالعلم به [illegible] العلم [illegible] الموقف الثالث
[illegible] العلم [illegible] والمعتزلة [illegible] الاول لو كان
[illegible] اجمالا او تفصيلا [illegible]
[illegible] لان المتماثلات
[illegible] العالم [illegible] واحد
[illegible] الذي [illegible] النقض

عالميته هو تعلق الذات بالمعلوم وعالميتنا تعلق العلم بالمعلوم فليستا اي فيه ان التعلق من جهة واحدة فلا يكونان متماثلين
والجواب انه لا يلزم من الاشتراك في وجه العالمية وطريقها التماثل اذ المختلفات بل المتضادات قد تشترك في لازم واحد فان قيل اذا العلم
ما ذكرناه على تماثل العلم فيم يعرف تماثل العلوم قلنا انه ان كان طريق التماثل موقوفا علينا فقد يحصل بالهما والا فوقف كما
في سائر الاشياء التي لا سبيل لنا الى معرفتها سلمنا التماثل لكن لا يجب الاشتراك في القدم والحدوث بل ان المتماثلات قد تختلف فيهما
كما في الوجود فان وجوده قديم ووجود الممكن حادث مع تماثلهما وستعرف ان المتماثلين لا يمتازان بانفسهما بل بما كان ذلك
التي تنبه الحكيم مختص الخامس الوجه انه عالم بالاشياء [illegible] فاذا فرض انه عالم زائد على ذاته فعلم الحكيم بعلم موصوف
عن متناهيه صورتين ان العلم بسائر العلم شيء لغيره وجوابه انا نعلم ان التعلق العلمي من اضافة محو لا تناهيها والمراد العلم
فواحدة ان الاشيا يلزم مع تقديره [illegible] العلوم الموجهة الى ما لا نهاية له والجواب
انه في الاضافة لا بذلك واحد لعلمنا [illegible] للاجسام [illegible] الرازي [illegible] الاعتبار في الذات الرابع لو كان عالما
لكان فوق عليم واللازم باطل اتفاقا بيانا للملازمة قوله وفوق كل ذي علم عليم والجواب المعارضة بقوله [illegible]
الابطال [illegible] بالمعلوم [illegible] اي قوله وفوق كل ذي علم عليم
لفظ عام يقبل التخصيص فيخص [illegible] بالبارئ [illegible] الدليل القطعي على ثبوت علمه

المقصد الرابع

في انه تعالى مريد اما المتفق عليه [illegible] لانه عالم قادر [illegible] وقد اطبقوا [illegible] الخ
عالم [illegible] كل عالم قادر فهو [illegible] الضرورة لكن اختلفوا [illegible] لانها [illegible] اما عند
المزاج او توقع [illegible] فلا بد من تصور [illegible] واقام الدليل عليه [illegible] ذلك [illegible] سوا كان
نفس [illegible] ابن سينا [illegible] والنصير [illegible] فقالوا انها
كونه يصح ان يعلم [illegible] وهو مذهب [illegible] وابي الحسين البصري من المعتزلة وقال الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة انها صفة
[illegible] العلم والقدرة اذ لولا اختصاصه بصفة توجب [illegible] العلم الكامل والقدرة [illegible] لكان اختصاصه [illegible] العلم
القدرة المذكورتين [illegible] بلا مرجح واجابوا عنه [illegible] اختصاصه بتلك [illegible] لانه لو كان [illegible]
في الصفات الموجودة [illegible] اي لا يكون اختصاصه بصفة اخرى فيكون [illegible] بلا مرجح ولكان الاستدلال
هذا مبنيا على تماثل الذوات [illegible] بل الحق ان ذاته [illegible] لسائر الذوات [illegible]
الاختصاص [illegible] ترجيح [illegible] المعلوم [illegible] تلك الامور [illegible] علم صحة العلم اي
[illegible] نفس صحة العلم [illegible] على نفس الصحة [illegible]

المقصد الخامس

في انه [illegible] الارادة [illegible]
الحكما ارادته [illegible] النظام [illegible] ابن سينا [illegible]
[illegible] النظام [illegible] وجود الكل [illegible]
[illegible] الجاحظ والعلاف [illegible]

البلخي ومحمود الخوارزمي في ارادته تعالى هو علمه بنفع في الفعل وذلك كما يجد كل عاقل من نفسه ان ظنه او اعتقاده لنفع
في الفعل او علمه به يوجب الفعل ويسميه ابو الحسين بالداعي ولما استحال في حقه تعالى الاعتقاد والظن اخص داعيه في العلم بالنفع
وتبع ابا الحسين وجمع انه قال الارادة في [illegible] بل الداعي وقال الحسين النجار انه اي كونه مريدا امر عدمي وهو
عدم كونه مكرها ومغلوبا وقال الكعبي هي في فعله العلم بما فيه من المصلحة وفي فعل غيره الامر به وقال اصحابنا وجمهور
معتزلة البصرة انها صفة ثالثة مغايرة للعلم والقدرة توجب تلك الصفة تخصيص احد المقدورين بالوقوع واحتجوا
عليه اي على ثبوت تلك الصفة بان الضدين نسبتهما الى القدرة سواء اذ كما يمكن ان يقع بها هذا الضد يمكن ان يقع بها ذلك
من غير فرق بحال امكان الوقوع بينهما بها وكل واحد منهما فرض وقوعه بها فان نسبة الاوقات المختلفة كلها سواء
لكل ممكن ان يقع في وقته الذي وقع فيه يمكن ان يقع قبله وبعده فلا بد لتخصيصه بالوقوع دون ضده وبتخصيص وقوعه
بوقته المعين دون سائر الاوقات من مخصص يقتضي الاولوية ترجيح احد المتساويين على الاخر لا لمرجح فهذا ليس ذلك
المخصص القدرة لاستواء نسبتها الى الضدين والى الاوقات كلها كما عرفت ولا العلم لانه تابع الوقوع اي للعلم بوقوع شي
في وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه لانه ظل له وحكاية عنه فلا يكون الوقوع تابعا له والا لزم الدور فان من
المخصص امرا ثالثا مغايرا للمخصص والسمع والبصر والكلام ايضا اذ لا يصلح شي منها للتخصيص قطعا وهو المطلوب
قيل الارادة من جنس الارادة نسبتها الى الضدين والى الاوقات سواء اذ كما يجوز تعلقها بهذا الضد يجوز تعلقها بالضد
الاخر وكما يجوز ارادة وقوع واحد منهما في وقت يجوز ارادة وقوعه في وقت اخر فيعود الكلام فيهما فيفتقر الى التخصيص
من مخصص مغاير للعلم والقدرة والارادة فيثبت صفة رابعة ويلزم التسلسل قلنا لا نم ذلك لان تساوي نسبة الارادة الى
الضدين والاوقات تستلزم التسلسل بل صح تعلقها باحدهما في وقته ويتعين لذاتها لخصوصيتها فلا حاجة الى مخصص اخر
لانها اذا تعلقت الارادة لذاتها باحد جانبي التعلق في وقت معين على وجه مخصوص فيجب ذلك الجانب في ذلك الوقت على
ذلك الوجه فيمتنع الجانب الاخر فيلزم الايجاب وسلب الاختيار قلنا لا لانا نقول وقد مر مثله ان وجوب الشي بالاختيار لا
ينافي الاختيار بل يحققه لانه فرعه ومبنى على ان الارادة احد الضدين لذاتها تعلقت بالارادة بالاخر فكانت متعلقة واحدة
منه لذاتها متعلقة باحدهما ليس النقض بحال ان يقال الاولى الارادة تتعين في اشتراط بعلم يمكن للارادة المتعلقة بالجانب الاخر وانها
وان لم يكن تعارض انها لم يتعلق احدها ان هذا وما يذكره لو كان تعلقها باحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها بالاخر ويلزم
الايجاب ولذلك لم يلزم الوجوب المترتب على الاختيار لانا نقول يمتنع في القدرة مع انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كما سبق
تصويره فتذكره وقالت الحكماء لانم لا يكون يعلم فنونه للوقوع وانما ذلك في العلم الانفعالي التابع لوجود المعلوم واما
العلم الفعلي الذي كالاساس فانه متبوع وسبب لوجود المعلوم المعلوم فيصلح ان يكون مخصصا كما قررناه في الباري سبحانه
والاصح نخبة الحكماء بعرفونا ان القروي في استواء نسبة العلم والقدرة الى الطرفين فلا يكون شي منهما مخصصا وان كان
العلم فعليا

الثالث ارادته قديمة اذ لو كانت حادثة ولا يستحيل انها مستندة الى المختار الذي هو ذاته
لاحتاج الى ارادة اخرى مستندة الى ارادة ثالثة وهكذا ولزم التسلسل في الارادات الموجودة وقالت المعتزلة ابو
علي الجبائي وابنه ابو هاشم وعبد الجبار ومن تبعهم من المعتزلة انها حادثة بعد ما لها لا في ذاته فكانه ما خوذ من قول الحكماء انه عند

بدلائل الارادة كما او فلا فرع
يقع في الفعل والترك واذا لم
يلزم جاز تجدد الارادة
صح

القدرة

وجود المستعد للفيض يحصل الفيض وتوجيه الاخذ على المقدم المصد ان قيام الصفة بذاتها يستلزم ان لا يكون منه وهو ضروري
البطلان فكانهم ارادوا بالارادة المعدات المكتسبة بالمعلى التي يجد في الالة وذلك لان المقتضى للتخصيص وقوع المقدور
في صفة معينة بوقت معين بحصول الاستعداد او المستفاد منه ولا معنى للارادة الا الامر المخصص لذلك والمعدات قائمة بدواتها
فالارادة بهذا المعنى قائمة بذاتها وفيه بحث لانه خروج عن قانون الملة القول بوجود ما ان القديمة واستناد الحوادث
بالوقائع على حسب استعداداتها المتعاقبة لا الى نهاية والاظهر ان يقال وجه الاخذ انهم لما سمعوا اسنادهم من المخصص
للحوادث لو فرض يجب ان يكون حادثا فيه اذ لو كان موجودا قبله لزم الترجيح بلا مرجح ولما اعتقدوا ان المخصص هو الارادة
حكموا بحدوثها ولما لم يجوزوا قيامها بذاته تعالى ولا بغيره حكموا بقيامها لا في محل وقال الكرامية انها حادثة قائمة بذاته تعالى
ويعرف بطلانها بما ذكرناه من لزوم التسلسل للارادات وان قيام الصفة بذاتها غير معقول وقيام الحادث بذاته تعالى قد مر بطلانه

خاتمة في ضبط مذاهب المتكلمين في كونه تعالى مريدا قال الامام الرازي في الاربعين كونه تعالى مريدا اما ان يكون نفس ذاته وهو قول
ضرار وان لا يكون نفس ذاته فاما ان يكون سلبيا وهو احد قولي النجار كانه تعالى غير مغلوب ولا مكره واما امر ثبوتي
ولا بد له من علة لامكانه فيكون اما معللا بذاته وهو احد القولين الاخر للنجار واما معللا لا بغير ذاته وفي اما ان يعلل بمعنى قديم قائم
بذاته وهو قول الاصحاب واما بمعنى حادث اما قائم بذاته وهو قول الكرامية او موجود لا في محل وهو قول الجبائية وعبد الجبار
من المعتزلة او قائم بغيره تعالى ولم يذهب احد اليه وابطال الاول انا نعلل وبطل الثاني لزوم كونه مريدا وبطل الثالث لزوم
كون الجماد مريدا لانه غير مغلوب وبطل الخامس والسادس لزوم التسلسل في الارادات وبطل الخامس خاصة انه لا يعقل حادث بذاته تعالى
والسادس خاصة انه يلزم عرضا في محل وان نسبته الى جميع الذوات سواء فاذا كانت الارادة قائمة لا بذاتها فليس كونه
مريدا بها اولى من كون غيره مريدا بها وكون ذاته بها اولى لا يجعله تعالى كذلك الارادة لا توجب اختصاصه به لان كونه لا في محل
نسبته فلا يكون علة للتميز

المقصد السادس في انه تعالى سميع بصير والدليل عليه وهو ما علم بالضرورة من دين
محمد صلى الله عليه وسلم فلا حاجة بنا الى الاستدلال عليه كما هو حال سائر الضروريات الدينية والقرآن وكذا الحديث مملوء به
لا يمكن انكاره ولا تأويله وبالجملة فانه معلوم ضروري بلا اشتباه فيه وقد احتج عليه بعض الاصحاب بانه تعالى حي وكل حي يصح اتصافه بالسمع
والبصر ومن صح اتصافه بصفة اتصف بها او بضدها وضد السمع والبصر هو الصمم والعمى وانهما صفات النقص فامتنع
اتصافه بها فوجب اتصافه بالسمع والبصر ويتوقف هذا الاحتجاج على مقدمات الاولى انه حي وكل حي يصح اتصافه بهما
المصحح للاتصاف بالسمع والبصر ذاته مع اذ حياته مخالفة لحياتنا فلا يجب صحة الاتصاف ولهذا الاعمى
عليه بسبب حيوته لاجل الحظر والتشوش والتنوع مخصها علينا بسبب حيوتنا المقدمة الثانية ان العمى والصمم
ضدان لهما وهو ايضا ممنوع بل هما عدم ملكة لهما فلا يلزم من خلو الحي عن السمع والبصر اتصافه بهما لجواز انتفاء الملكة
راسا واما اتصافه بعدمهما مع اسناد القابلية فانه ليس بصحته عنه كالحجر واول المسألة المتنازع فيها بيننا المقدمة
الثالثة المحل لا يخلو عن الشئ وضده وهو ممنوع لا دليل عليه وقد تقدم ضعفه بان الهواء خال عن الالوان والطعوم
النقصان كلها المقدمة الرابعة انه منزه عن النقائص كلها والعمدة في اثباته الاجماع وعدم تسليم سواه
النقص فيه فليرجع على الاجماع في هذه المسألة ابتداء اذ قد اطبقوا على انه سميع بصير وكذا اتفقوا بالاجماع

يكفي منه وسائر المقدمات كيف يصح الاجماع الدال على التفرد ان ثبتناها بالظواهر من الايات والاحاديث الدالة على حجية الاجماع
فالظواهر الدالة على السمع والبصر اقوى منها اذ الظواهر الدالة على حجية الاجماع اذ يتجه على بعضها اعتراضات كثيرة محتاج
الى دفعها فلا معنى للعدول عنها وهي اقوى الى المحل التمسك بما يحتاج الى اثباته وهو ضعيف لانه تطويل المسافة
مع التشبث بالاضعف وان ثبتناها اي حجية الاجماع بالعلم الضروري من الدين فذلك العلم الضروري ثابت في المسألة
التي نحن فيها سواء فلا حاجة بنا في اثبات السمع والبصر الى التمسك بالاجماع ثم التمسك في حجية الاجماع بالعلم الضروري فانه
تطويل بلا طائل بل مع زيادة اشتباه لانا علمنا بالضرورة كما ذكرناه **تنبيه** قد تقدم في مباحث العلم ان
طائفة يرجعون الى الادراك اي السمع والبصر الى العلم بمتعلقه الذي هو المدرك وقد ابطلناه بانا اذا علمنا
شيئا علما تاما جليا ثم ابصرناه فانا نجد بالبديهة بين الحالتين فرقا ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية تشتمل على امر زائد مع حصول
العلم فيهما فذلك الزائد هو الابصار والمقصود هنا هذا الابطال سابقا فقد عرفت ما ذكرنا وهم لا يعلمون ان السمع والبصر نفس العلم
بالمسموع والمبصر عند تعلقهما وقد ابطلنا ذلك ومن اصطلاح العلماء صفتين زائدتين على العلم في المحصل اتفق المسلمون على انه تعالى
سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة والكعبي وابو الحسين البصري ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات
وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم وقال قدح اراد فلاسفة الاسلام
فان وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل واما العلم فوصف الذوق والشم واللمس فلعدم ورود النقل بها واذا نظر في
ذلك من جهة العقل لم يوجد له وجه سوى ما ذكره تفصيلا فان اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوان وبصره مما لا يمكن
بالعقل والاولى ان يقال لما ورد النقل بهما امنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالالتين المعروفتين واعترفنا بعدم
الوقوف على حقيقتهما واحتج على نفيهما عنه تعالى بوجهين الاول انهما تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر او مشروطان به كسائر
الاحساسات اي التأثر المذكور في حقه تعالى والجواب انا نسلم ذلك المعلوم فانا لا نجعلهما من قبيل التأثر
ولا يلزم من حصولهما فينا بالتأثر كونهما فيه تعالى كذلك وان سلمنا انه كذلك قطعا للتنازع
قلنا وعلمه ان ذلك في صفاته تعالى محالة بالحقيقة لصفاتنا وانما يكون سمعه وبصره مثلها الا
مشروطا بالحاسة الثاني السمع والبصر في الازل ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن المعقول والجواب انتفاء التعلق
في الازل لا يستلزم انتفاء الصفة فيه كما في سمعنا وبصرنا فانهما ينفكان عن الادراك بالفعل وفي الاتصاف بهما اجماعا
ما ذكرنا الوجه **المقصد السابع** في انه تعالى متكلم والدليل عليه اجماع الانبياء عليهم السلام فانه تواتر انهم
كانوا يثبتون له الكلام ويقولون انه تعالى امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام فثبت
المدعى فان قيل صدق الرسول موقوف على تصديق الله اياه اذ لا طريق الى معرفته سواه والتصديق اياه
اخبار عن كونه صادقا وهو من الاخبار وكلام خاص له تعالى فقد توقف صدق الرسول على الكلام فاثبات الكلام
به يستلزم الدور قلنا لا نسلم ان تصديقه له بالكلام بل باظهار المعجزة على وفق دعواه فانه يدل على
صدقه ثبت الكلام او لم يثبت ومع ذلك كان القرآن المعجز انه حجة في الحكم وصدق الرسول

ام لم يثبت كما اذا كان الحق. سبب الخلاف ان ههنا قياسين متعارضين احدهما ان كلام الله صفة له وكل ما هو صفة له
فهو قديم فكلامه قديم وثانيهما ان الكلام مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى
حادث فافترق المسلمون الى فرق اربع ففرقتان منهم ذهبوا الى صحة القياس الاول وقدحوا في احدى مقدمتي القياس
الثاني وقدحت الاخريان بالعكس وفرقتان اخريان ذهبوا الى صحة الثاني وقدحوا في احدى مقدمتي الاول هذا التفصيل المذكور
والى ما ذكرناه اشار المص بقوله قالت الحنابلة كلامه حروف واصوات تقوم بذاته وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم
جهلا الجلد والغلاف قديمان فضلا عن المصحف فهؤلاء صححوا القياس الاول ومنعوا كبرى القياس الثاني وهذا باطل بالضرورة
فان تحصل كل حرف من الحروف التي يتركب منها الكلام على زعمهم مشروط بانقضاء الآخر منها فيكون كل من الحروف المشروط وجوده
قد عدم ولذا يكون الحروف الاخر انقضاء فلا يكون ايضا قديما بل حادثا فكذا المجموع المركب منها اي من الحروف التي لها اول زمان
وجود او اجزاء او اجتماعا معا فيها يكون حادثا لا قديما والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه حروف واصوات وسلموا انها
حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث به فهؤلاء قالوا بصحة القياس الثاني وقدحوا في كبرى القياس
الاول وقالت المعتزلة كلامه اصوات وحروف كما ذهب اليه الفرقتان المذكورتان لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل يخلقها
الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ او جبريل او النبي وهو حادث كما ذهب اليه الكرامية خلاف الحنابلة فهم ايضا صححوا
القياس الثاني لكنهم قدحوا في صغرى القياس الاول من ان كلامه تعالى صفة وهذا الذي قالته المعتزلة لا ننكره نحن بل نقول به
ونسميه كلاما لفظيا ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته تعالى لكنا نثبت امرا وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس الذي يعبر
عنه بالالفاظ ونقول هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته تعالى ونزعم انه غير العبارات اذ
قد تختلف العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام ولا يختلف ذلك المعنى النفسي بل نقول ليس ينحصر الدلالة عليه في الالفاظ اذ
قد يدل عليه بالاشارة والكتابة كما يدل عليه بالعبارة والطلب الذي هو معنى قائم بالنفس واحد لا يتغير مع تغير العبارات
ولا يختلف باختلاف الدلالات غير المتغير الى المتغير وهو المعنى النفسي مغاير للمتغير الذي هو العبارات
ونزعم ان ذلك المعنى النفسي الذي هو الخبر غير العلم اذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه وان المعنى النفسي
الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يامر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا فان مقصوده مجرد الاختبار
دون الاتيان بالمامور به وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يامره وهو يريد ان لا يفعل المامور به ليظهر
عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا
كما لا ارادة قطعا فاذن سوى المعنى النفسي الذي يعبر عنه بصيغة الخبر والامر صفة ثالثة مغايرة للعلم والارادة قائمة
بالنفس ثم نزعم انه قديم لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ولو قالت المعتزلة ان المعنى النفسي الذي يغاير
العبارات في الخبر والامر هو ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر به او يصير سببا لاعتقاده
ارادته اي ارادة المتكلم لما امر به لم يكن بعيدا لان ارادة فعل كذلك يوجد في الخبر والامر ومغايرة لما يدل عليها
من الامور المتغيرة والمختلفة ولم يتجه عليه ان الرجل قد يخبر بما لا يعلم او يامر بما لا يريده لانه يثبت معنى نفسيا يدل عليه

بالعبارات مغايرا للارادة كما يدعيه الاشاعرة لكنهم لم يجعلوا كلامهم بل الموجود فيه ان مدلول العبارات في
الخبر راجع الى العلم القائم بالمتكلم وفي الامر راجع الى الارادة للمامور به وفي النهي الى الكراهة المنهي عنه فلا يثبت كلام نفسي
مغاير لباقي الصفات فهو ما فيه اذا عرفت هذا الذي قررناه لك فاعلم انا نقول المعتزلة في كلامه تعالى وهو خلق
الاصوات والحروف الدالة على المعاني المفصلة وكونها حادثة قائمة بغير ذاته تعالى فنحن نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك
كما هو الظاهر وما نقوله نحن من انه كلام النفس المغاير لسائر الصفات فهم ينكرون ثبوته ولو سلموه لم ينفوا قدمه الذي
ندعيه في كلامه تعالى فصار محل النزاع بيننا وبينهم هو المعنى النفسي نفيه واثباته فادلة الاصحاب الدالة على حدوث الالفاظ
انما تفيدهم بالنسبة الى الحنابلة القائلين بقدم الالفاظ واما بالنسبة الينا فتكون نصبا للدليل في غير محل النزاع واما الادلة
على حدوث القرآن مطلقا الا انه يقيد بالنفسي واللفظي بحسب ما يكون حمله على حدوث الالفاظ لا الكلمة فهي حجة علينا والاجوبة عنه
الى ابطالهم فانا بعد وجوده بالقياس للنفساني الا ان يثبتوا عدم المعنى الزائد على العلم والارادة وفي بعضهم اقر
على هذا السعد من تخصيص القرآن بمعنى الالفاظ والعبارات والاشبه انهم لما ادعوا ان القرآن هو الكلام ايضا وبكل الادلة المطلقة
لكنا نذكر بعض الادلة التي هي من هذا القبيل ونجيب عنها تكميلا للصناعة الكلامية وتنبيها على بطلان الحجج من الادلة
وجوه من المعقول والمنقول اما المعقول فوجوه الاول الامر والنهي والخبر والاستخبار والنداء للمامور والاسماع فيه بحسب كلمه بعضهم يقتضي ثبوته
تعدد في الشاهد لو كان كلامه تعالى قديما لاستلزم ان يتعلق الكلام بجميع متعلقاته لانه لا يكون تعلقه بها متعلقا تم
بكونه لذاته فكما ان علمه لذاته يتعلق بجميع ما يصح ان يعلم كذلك كلامه يتعلق بكل ما يصح تعلقه وما كان الكل والقسم بالشرع
صح ان يكون فعل ان يؤمر به وان نهي عنه فيلزم تعلق امره ونهيه بالافعال كلها فيكون كل فعل مامورا به ومنهيا عنه
معا هذا فيه فيما بعض النسخ كالعلم والقدرة وهو من العلم فان القدرة كما صرح به فيما بعد لا يجب تعلقها
بكل ما يصح ان يتعلق به بخلاف العلم والجواب عن الاول ان ذلك المنع الذي ادعيتموه انما هو في اللفظ واما
كلام النفس فلا منع فيه لتعلقه بالمعلوم من حيث ولد ويرد عليه ان يلزم احدنا ان الطلب هو العزم على الطلب والتخيل
وهو ممكن وليس منه واما نفس الطلب فلا شك في كونه منها بل قبلا هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون المطلوب منه
وعن الجواب عن الثاني ان السبب العدم الصالح للامور المتعلقة به يتعلق بعض من تلك الامور دون بعض كالقدرة
القديمة فانها تتعلق ببعض المقدورات وهو ما تعلقت الارادة به منها دون بعض فان المخصص القدرة هو الارادة
فلا يرد الكلام انه عام مخصص بصور الكلام اليه فيلزم النسخ قلنا يتعلق الكلام ببعض دون بعض كتعلق الارادة لذاتها
ببعض ما يصح تعلقها به دون بعض فلا تنافي على ما مر واما المنقول فمن وجوه الاول القرآن ذكر لقوله تعالى وهذا ذكر
مبارك انزلناه وانه لذكر لك ولقومك مع قوله ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث وقوله وما ياتيهم من ذكر من الرحمن محدث
فالقرآن ان تعالى الذكر محدث فيكون القرآن محدثا الثاني قوله انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
اذ معناه اذا اردنا شيئا قلنا له كن فيكون فيكون قوله كن وهو من كلامه متأخرا عن الارادة الواقعة في الاستقبال
لكونه جزاء ويكون حاصلا قبل وجود الشيء اي حصول الكون فالدال على الترتيب بلا مهلة وكلاهما يوجب الحدوث

أما الثاني فهو الإرادة الحادثة في المستقبل فلأن الناظر الذي يوجب الحدوث خصوصا إذا كان ذلك الشيء حادثا واقعا
في الاستقبال وأما التقدم على الكائن لكان يقتضي سبق فقط ابتداء لأنه علم الحدوث لما لهم قوله وإذ قال ربك
للملائكة وإذ ظرف زمان ماض فيكون قوله الواقع في هذا الظرف مختصا بزمان معين مختص بزمان معين حادث
الرابع كتاب أحكمت آياته ثم فصلت فإنه يدل على أن القرآن مركب من الآيات التي هي أجزاء متعاقبة فيكون حادثا وكذا قوله
إنا أنزلناه قرآنا عربيا يدل على أن كلامه قد يكون عربيا تارة وعبريا أخرى فيكون متغيرا وذلك دليل الحدوث الخامس
حتى يسمع كلام الله فإنه يدل على أن كلامه مسموع فيكون حادثا لأن المسموع لا يكون إلا حرفا وصوتا السادس أن القرآن
معجز إجماعا والمعجز مقارن للتحدي أي مقارن للدعوى حتى يكون مصدقا للمدعي في دعواه فيكون حادثا مع حدوثها والأزلي لا
يمكن مقارنته لها حادثا معها بل يكون قديما سابقا عليها فلا اختصاص له بها أي بما ادعى في تصديقه السابع أن
القرآن موصوف بأنه منزل ومنزل وذلك يوجب حدوثه لاستحالة الانتقال والإنزال والتنزيل على صفته القديمة ٣

الفائدة

الثامن قوله عليه السلام في دعائه يا رب القرآن العظيم ويا رب طه ويس فالقرآن مربوب كطه ويس فهو مربوب محدث اتفاقا
التاسع أنه ورد بلفظ الماضي نحو إنا أنزلناه إنا أرسلنا نوحا ولا شك أنه لا إنزال ولا إرسال في الأزل فلو كان كلامه قديما
لكان كذبا لأنه إخبار بالوقوع في الماضي ولا يتصور ما هو ماض بالقياس إلى الأزل العاشر النسخ حق بإجماع الأمة
وواقع في القرآن وهو رفع ذاته أو انتهاؤه ولا شيء منهما متصور في القديم لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه والإمام الرازي جعل
هذين الوجهين من الأدلة المعقولة والحق أنهما من النقلية الجواب عن الوجوه العشرة أنها تدل على حدوث اللفظ كما لا
نزاع فيه وهو غير المتنازع فيه كما حققته بعيد كلامه هو واحد عندنا لما مر في القدرة وأما لو تعدد
لاستندت إلى الذات إلا بالاختيار أو بالإيجاب وهما باطلان أما الأول فلأن القديم لا يستند إلى المختار وأما الثاني
فلأن نسبة الموجب إلى جميع الأعداد سواء فيلزم وجود قدر لا يتناهى وأما انقسامه إلى الأمر والنهي والخبر والاستفهام
والنداء فإنما هو بحسب التعلق فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشيء على وجه مخصوص يكون خبرا وباعتبار تعلقه بشيء
آخر أو على وجه آخر يكون أمرا وكذا الحال في البواقي وقيل كلامه حصر في الأقسام المذكورة وقال ابن سعيد من الأشاعرة هو
في الأزل واحد وليس متصفا بشيء من تلك الخمسة وإنما يصير أحدها فيما لا يزال وورد عليه أنها أنواع فلا يوجد
الجنس إلا وهو في ضمن شيء من أنواعه والجواب منع ذلك فإن الأنواع تحصل بحسب التعلق بمعنى أنها ليست أنواعا حقيقية له
حتى يلزم ما ذكرتم بل هي أنواع اعتبارية تحصل بحسب تعلقه بالأشياء فجاز أن يوجد الجنس بدونها وضعف هذا أيضا
فليس كلام ابن سعيد بعيدا جدا كما توهم وإنما تفرع على كون الكلام نفسيا وهو أنه يمتنع عليه الكذب اتفاقا أما
عند المعتزلة فلوجهين الأول أنه أي الكذب في الكلام الذي هو عندهم من قبيل الأفعال قبيح وهو سبحانه
لا يفعل القبيح وهو مبني على أصلهم في إثبات حكم العقل بحسن الأفعال وقبحها وسنتكلم على إبطاله
الثاني أنه يخل بمصلحة العالم لأنه إذا جاز وقوع الكذب في كلامه ارتفع الوثوق عن إخباره بالثواب والعقاب
وسائر ما أخبر به من أحوال الآخرة والأولى وفي ذلك فوات مصالح لا تحصى والأصلح واجب عليه عندهم فلا يجوز إخلاله

ونحن نمنع وجوب الأصلح إذ لا يجب عليه شيء أصلا بل هو سبحانه يفعل ما يشاء قطعا وأما امتناع الكذب عليه عندنا
فلثلاثة أوجه الأول أنه نقص والنقص على الله تعالى محال إجماعا وأيضا فيلزم على تقدير أن يقع الكذب في كلامه أن نكون
نحن أكمل منه في بعض الأوقات أعني وقت صدقنا في كلامنا وهذا الوجه إنما يدل على أن الكلام النفسي الذي
هو صفة قائمة بذاته يكون صادقا وإلا لزم النقصان في صفته وهو محال وصفتنا ولا يدل على صدقه في الحروف والكلمات
التي يخلقها في جسم دالة على معان مخصوصة ولما كان لقائل أن يقول خلق الكلام الكاذب أيضا نقص في فعله فيعود المحذور
بعينه أشار إلى دفعه بقوله واعلم أنه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فإن النقص في الأفعال
هو القبح العقلي بعينه فيها وإنما يختلف العبارة دون المعنى فأصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف تمسكون في دفع الكذب
عن كلامه اللفظي بلزوم النقص في أفعاله الثاني أنه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما إذ لا تقوم الحوادث بذاته
فلزم أن يمتنع عليه الصدق المقابل له لأن الكذب ينافي الإخبار بزوال ذلك الكذب فإن ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم
وهو امتناع الصدق عليه باطل فإنا نعلم بالضرورة أن من علم شيئا أمكن له أن يخبر عنه على ما هو عليه وهذا الوجه أيضا
إنما يدل على كون الكلام النفسي صدقا لأنه القديم وأما من العبارات الدالة على الكلام النفسي فلا دلالة له على صدقها
لأنها حادثة فيجوز زوالها بعد وجودها والصدق الذي يقابلها مع أن الأهم عندنا هو بيان صدقها إذ هي المتعلقة بالاعتماد
لصحة ودلالة على الصدق في الكلام النفسي واللفظي معا إخبار النبي عليه السلام بكونه صادقا في كلامه كله وذلك يحصل علمه
بصدقه بعلم بالضرورة من دينه فلا حاجة إلى بيان إسناده وصحته إلى نقل ذلك الخبر بل نقول تواتر من الأنبياء كونه
صادقا كما تواتر عنهم كونه متكلما فإن قيل صدق النبي إنما يعلم بتصديقه له وإنما يدل تصديقه إياه على الصدق في دعوى
النبي إذا امتنع عليه الكذب وجب أن يكون كلامه صدقا فصدق النبي لا يعرف إلا بصدق الله فيلزم الدور إذ ثبت
صدقه هو بصدق النبي فعلم قلنا التصديق بالمعجز هو تصديق فعلي لا قولي ودلالته على التصديق دلالة عادية لا يتطرق
إليها شبهة كما ستعرفه واعلم أن للمص مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما أشار إليه في خطبة الكتاب
محصولها أن لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وأخرى على الأمر القائم بالغير فالشيخ الأشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي
فهم الأصحاب منه أن مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده وأما العبارات فإنما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو

الكلام

كلام حقيقي حتى صرحوا بأن الألفاظ حادثة على مذهبه أيضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ
له لوازم كثيرة فاسدة كعدم إكفار من أنكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله
حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة إلى غير ذلك مما لا يخفى
على المتفطن في الأحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده
أمرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالألسن محفوظ في الصدور
وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من أن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه أن ذلك الترتيب
إنما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة وهذا الذي ذكرناه وإن كان مخالفا لما عليه متأخرو أصحابنا

[illegible]

الا انه بعد التامل يعرف حقيقته من كلامه وهذا المحل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه
المسمى بنهاية الاقدام والاشبه في ذلك اقرب الى الاحكام الظاهرية المنسوبة الى قواعد الملة

المقصد الثامن

في صفات اختلف فيها وفيه مقدمة ومسائل احدى عشر فالمقدمة في ان ما
ثم صفة وجودية زائدة على ما ذكرناه من الصفات السبع التي هي الحياة والعلم والقدرة والارادة
والسمع والبصر والكلام فنفاه بعض اصحابنا مقتصرا في نفيها على انه لا دليل عليه اي على ثبوت صفة اخرى فيجب
نفيه والحق ضعفه لما مر من ان عدم الدليل عندكم لا يقتضيه وعدم نقض الملزوم وان سلم انه يفيد ايضا لان انتفا
الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم ومنهم من زاد على ذلك فاستدل على نفيها بان قال نحن مكلفون بكمال المعرفة و
انما يحصل بمعرفة جميع صفاته فلو كان له صفة اخرى لعرفناها لكنا لا نعرفها بل لا طريق لنا الى معرفة الصفات سوى
الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقائص ولا يدل شيء منها على صفة زائدة على ما ذكر والجواب منع التكليف بكمال المعرفة
اذ هو اي التكليف بها تكليف بما ليس في الوسع فنحن مكلفون بان نعرف من صفاته ما يتوقف تصديق النبي عليه السلام لا بما يتوقف
صفاته او اعتبارا بقول سلمنا تكليفنا بكمال المعرفة لكن لا يلزم من التكليف بها حصولها من جميع المكلفين بل ربما يوجد و
كامل بعض منهم كالانبياء والكاملين من اتباعهم وقد يعرف بعضهم صفة لم نعرفه وسوانا وان كان عامة الاكثرين ولكن قسم كثرة
الا كثير منها لم نطلع عليه من كمال معرفته واثبت بعض من المتكلمين صفات اخر زيادة على تلك الصفات الا صحة عشر الاول البقاء
اتفقوا على انه تعالى باق لكن اختلفوا في كونه صفة زائدة كما اشار اليه بقوله اثبته الشيخ ابو الحسن واتباعه وجمهور
معتزلة بغداد صفة وجودية زائدة على الوجود اذ الوجود متحقق دونه اي دون البقاء كما في اول الحدوث ثم يتجدد بعد
صفة هي البقاء واجيب عنه بانه منقوض بالحدوث فانه غير الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث بمعنى البقاء حصل بعدما
لم يكن والحدوث زائد على الوجود وكان لانه الخروج من العدم الى الوجود بمعنى الشيء لا مسبوقية الوجود فلو دل ذلك على كون
البقاء على كونه وجوديا زائدا لدل على الحدوث ايضا وجوديا لما ذكر فكما ان العدم بعد الحصول كالحصول بعد العدم
في الدلالة على الوجودية جملة اذ حاصلها الانتقال الواقع بين العدم وما يقابله اعني الوجود ولزم التسلسل لحدوث الوجودية
ضرورة ان الحدوث ثابت للحدوث حادثا مع ان الشيخ معترف ان الحدوث ليس امرا زائدا وكذا يعيد نقضه ايضا بتجدد الاتصاف
بصفة لا يقتضي كونها وجودية بتجدد معية الباري مع الحادث وكذا زواله ايضا لا يقتضيه وذلك كطريان الاتصاف
بالعدم بعد زوال الاتصاف وبقاء اي قال ليس البقاء صفة موجودة زائدة القاضي ابو بكر والامام امام الحرمين
والامام الرازي وجمهور معتزلة البصرة وقالوا البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني لا امر زائد عليه لوجوه الاول
لو كان البقاء زائدا لكان له بقاء اذ لو لم يكن البقاء باقيا لم يكن الوجود باقيا لان كونه باقيا انما هو بواسطة البقاء
والمفروض زواله وحينئذ يتسلسل البقاءات المترتبة الموجودة معا والجواب ان بقاء البقاء نفس البقاء كما قيل في وجود الوجود
ووجوب الوجوب وامكان الامكان فلا تسلسل اصلا ويرد على هذا الجواب ان ما ذكر يرجع الى كونه اعتباريا كما ذكرنا
لو احتاج البقاء على تقدير كونه وجوديا الى الذات لزم الدور لان الذات يحتاج الى البقاء ايضا فانه في جميع الازمان

زائدا

الثاني معللا بالبقاء اي وان لم يحتج البقاء الى الذات لكان الذات محتاجا اليه وكان هو مستغنيا عن الذات فهو استغناه
عرض عنها فكان البقاء واجبا لذاته اذ لا نعني بالواجب لذاته الا المستغني المطلق عن غيره والجواب منع احتياج الذات اليه وانما
هو اي الوجود في الزمان الثاني معلل بها اي بالذات لا بالبقاء فلا يكون الا مع البقاء وذكر الابهري جوابا بان البقاء علة للوجود
فيما يجوز ان يكون تحققهما معا على سبيل الاتفاق والى الاثنين يقول ان تحققهما معا يوجب اثبات البقاء
قد يفسر بالوجود في الزمان الثاني امرا زائدا على الذات يريد المثبتين للبقاء يفسرونه تارة باستمرار الوجود ويعنون
ان الوجود في الزمان الثاني زائد على الذات وقد يطلق على معنى يعلل به الوجود في الزمان الثاني او الوجه الثالث
بنفي المعنى الاول وهو اصل البقاء لان الاستمرار اذا لم يكن باقيا لم يكن الوجود مستمرا او ان لا يكون البقاء اذا كان
امرا يعلل به الوجود في الزمان الثاني لا يلزم ان يكون له بقاء او الوجه الثاني بنفي المعنى الثاني دون الاول اذ لا يلزم من
استمرار الوجود وكونه زائدا على الذات احتياج الذات في وجوده الى البقاء الذي هو الاستمرار فلا يلزم الدور الثالث
القدم فقال الجمهور يستغني عنه ذاته قديم يستغنى بالقدم وجود زائد على ذاته واثبته ابن سعيد من الاشاعرة ودليله
على كونه صفة موجودة زائدة ما مر في البقاء وتقريره هنا ان القدم قد يطلق على المتقدم بالوجود اذا تطاول
عليه الامد ومنه قوله تعالى كالعرجون القديم والحكم بوصفه بهذا القدم او زوال حدوثه بل يعلم فقد تجدد العدم
بعد ما لم يكن فلو صح وجودا زائدا على الذات فكذا القدم الذي هو التقدم بلا نهاية لا يجوز منه منتقلا وانما ابطاله اي مر
ابطاله فلا حاجة الى اعادته في منهما وجاز ان على الوجه الثالث بنفيه حالا وجاء فيه وفي الذي يحقق ان يختص ببطلانه ان اراد
اي بالقدم انه لا اول له فسلبي فلا يتصور كونه وجوديا او انه صفة لاجلها لا يختص الباري سبحانه بكونه قديما اي
فسر كلام ابن سعيد بذلك الشيخ ابو اسحق الاسفرائني فانه قال معنى كلامه انه مختص بمعنى لاجله يستحق ان لا وجه
كالمتحيز المختص بمعنى لاجله كان متحيزا ولا يخفى عليك ان هذا التفسير بعيد جدا عن دلالة لفظ القدم عليه فلذلك
يكون القدم امرا سلبيا اذ مرجعه الى وجوب الوجود فان ثبت السلبي بطل القدم لانتفيه قلت ان الصفات
السلبية لا يعللها بخلاف الثبوتية او غير محمولا فالتصور في تعليله تصويره لكن المعنى المراد ولا يتم التقرير والتحقيق
ما قام الدليل عليه بما بينا هذا الذي اوردناه مما في ابطاله ينضم الى ما سبق في مباحث الامور العامة من انه اي القدم
امر اعتباري لا وجود له في الخارج فانه يدل على بطلان مذهبه ودليله ايضا الصفة الثالثة الاستواء لما وصف
تعالى بالاستواء في قوله الرحمن على العرش استوى اختلف الاصحاب فيه فقال الاكثرون هو الاستيلاء ويعود الاستواء
الى صفة القدرة قال الشاعر قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق اي استولى وقال الله تعالى فلما
واستوى اي علا بالعلم ذكره وطار الى استولى بقاء الاستواء بمعنى الاستيلاء يشعر بالاضطراب
والمقاومة والمغالبة اي يشعر بسبق الى التحيز في تخريه وايضا الاقامة تخصيص العرش لان الاستيلاء
يعم المخلوقات بجميع الاول شنع الاستعارة الاراد المغالبة لا يشعر به كانه قولوا انه تعالى امر نعم ربما يشعر
ذلك الامور فضوح اسنده الى الاستيلاء في مخصوص وعن الثاني بان المقام من الاستعارات بالكلام الذي

او نقول في الاية ان العرش اعظم المخلوقات فاذا استولى عليه كان مستوليا على غيره قطعا وهذا عكس ما هو المشهور من
التنبيه بالادنى على الاعلى وكلا ما جوابان ضعيفان لانهم من حكم الادنى في حكم الاعلى اذا كان به اولى لذلك يعلم عكسه اذا كان الادنى
بالحكم اولى وقيل هو اي الاستواء ههنا القصد فيعود الى صفة الارادة نحو قوله تعالى ثم استوى الى السماء اي قصد اليها
وهو بعيد اذ ذلك يتعدى بالى كالقصد وعلى كالاستيلاء وذهب الشيخ في احد قوليه الى انه اي الاستواء صفة زائدة لعدم
عائدة الى الصفات السابقة وانه نعلمها بعينها ولم تقم دلالة عقلية ولا نقلية قطعية على انها على الظاهر من الاية الا انه يشبع
قيام الاحتمال المذكور وهو ان يراد بالاستيلاء او القصد على ضعف فالحق التوقف مع القطع بانه ليس كاستواء الاجسام والسلف
الصفة الرابعة الوجه قال تعالى ويبقى وجه ربك وكذا قال ثم الله الاوجه اثبته الشيخ باحد قوليه وابو اسحق الاسفرايني و
صفة ثبوتية زائدة على سائر الصفات وقال الشيخ في قوله الاخر وموافقة القاضي انه الوجود وهو كما قيل اعني الاستواء في عدم
القاطع وعدم جواز التعويل على الظواهر مع قيام الاحتمال فتنبه الوجه وضع في اللغة للجارحة المخصوصة وحيث لا يجوز
اراد تعالى في حقه تعالى ولم يوضع لشيء اخر فحمل الجمهور الناس لا يجوز ضمه لما لا يعقل اذا خاطب اذ المقصود من الاوضاع تفهيم المعاني
فتعين المجاز والتجوز بالبعض ويثبت باللفظ عن شيء مع سواه يجوز به عن الذات وجميع الصفات فان الباقي هو ذاته مع
مجموع صفاته وما سواه هالك كما يطلق الصفة كاسم الدية على النفس نحو قوله بها ما صلحت ان نجد لما خلقت بيدي فالمعنى
الشيخ صفة ثبوتية زائدة على الذات وسائر الصفات لكن لا بمعنى الجارحة وعليه السلف واليه ميل القاضي في بعض كتبه
وقال الاكثر انها مجاز عن القدرة فانه شائع وخلقه عزل اليهود كما قالوا يد الله مغلولة ولم يرد نفي تقدير بقدرته تخصيص خلق ادم
بذلك مع ان الكل مخلوق بقدرته وتشريفه وتكريمه وكما اضاف العباد لتشريفه وقوله ان عبادي ليس لك عليهم سلطان وقال التفتازاني اليد مجاز
الخلق وانما ذكرها كما خصص الموضع بالعبودية لذلك قوله ان عبادي ليس لك عليهم سلطان وقال بعضهم مجاز عن النعمة وهو في غاية الضعف لان الايلام ليس
عن القدرة بناء على اصلهم الذي هو نفي الصفات واثبات الاحوال وقال بعضهم مجاز عن النعمة وهو غاية الضعف لانه الايلام
الخلق اليد وقيل صفة زائدة وهذا انكره القدم ومنه ذهب الشيخ والسلف وقرب منه بعض الصيغ ان وقيل صلة زائدة
اي اللفظ بيدي زائدة كما في قوله تعالى لما تابى سورا قلبي قلبي بيدي مسورة وهو في غاية الركاكة والخفة كما ذكر
الاول ولكنه الحق الذي ذكرناه في الوجه انه موضوع للجارحة وقد تعذرت فيجب الحمل على التجوز عن معنى معقول
ثم القدرة الصفة السادسة العين قال تعالى تجري باعيننا ولتصنع على عيني وقال الشيخ انها صفة زائدة
على سائر الصفات وقال انه البصر والكلام فيه مام اتفاقا فان الجارحة ممتنعة والحمل على التجوز صفة لا يعرفها لو
الاجمال فوجب ان يجعل مجازا عن البصر او عن الحفظ والكلاءة وصيغة الجمع للتعظيم الصفة السابعة الجنب قال تعالى
ان تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله وقيل صفة زائدة والمراد انه اراد كما قال ان تعلم ما هو
الله في جنب عاشقه كبد جراء عين برقرق اي علم وتخيل وزفراق انسراب لاملاء منه اي جانبه وذهب
وكذلك الدم اذا وارد الخلاف او اراد الجانب تعالى لا لكمة اي الجانب وحرمة الصفة الثامنة القدم
قال عليه السلام في النار حديث مطول فيضع الجبار قدمه في النار فتقول قط قط اي حسبي حسبي في

وارد ثم

ويروى انه يحذر علمك يقطع منه

رواه

وما رواه اخرى حتى يضع رب العزة فيها قدمه فينزوي بعضها الى بعض وتقول قط قط وعزتك وكرمك
وكرمك وفي اخرى ان جهنم لا تمتلئ وتقول هل من مزيد حتى يضع الرب قدمه عليها فتقول قط قط وبان الجبار بالملك
خازن النار اورده يوضع تعزيزا للتكاليف فالايلتفت الى كيف وقد ورد في رواية الشيخ انا حديث
واما النار فلا تمتلئ حتى يضع الله رجله فيها الصفة التاسعة الاصبع قال عليه السلام ان قلب المؤمن بين اصبعين
من اصابع الرحمن وفي رواية ان قلوب بني ادم كلها بين اصبعين من اصابع الرحمن كقلب واحد يصرفها كيف يشاء ولا يمكن
اثبات الجارحة واما وجه التاويل فظاهر الصفة العاشرة اليمين قال الله تعالى والسموات مطويات بيمينه
وما ويلها بالقدرة التامة ظاهر الصفة الحادية عشر اثبتها الحنفية صفة زائدة على السبع المشهورة اخذا من قوله تعالى
كن فيكون فقد جعل قوله كن متقدما على كون الحادث اعني وجوده والمراد به التكوين والايجاد والتخليق قالوا
وانه غير القدرة لان القدرة اثرها الصحة والصحة لا تستلزم الكون فلا يكون الكون اثرا للقدرة واثر التكوين
هو الكون الجواب ان الصحة هي الامكان وانه للممكن ذاتي فلا يصلح اثرا للقدرة لانها بالذات لا تعلل بالغير بل
اي بامكان الشيء نفسه بعلة المقدورية فيفعل بعد امتداد ولانه ممكن في ذلك غير مقدور لانه واجب او ممتنع فلو كان
اثر القدرة هو الكون اي كون المقدور وجوده لا صحة وامكانه فاستغنى عن اثبات صفة اخرى كذلك اي يكون
اثرها الكون فان قيل المراد بالصحة التي جعلناها اثرا للقدرة هو صحة الفعل بمعنى التاثير والايجاد من الفاعل لا
صحة المفعول في نفسه ومنه الصحة هي امكان الذات الذي لا يمكن تعليله بغيره واما الصحة الاولى فيجوز تعليلها بالقادر
ومتعلقها بالقدرة فان القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك على سواء من التي للمقدور
له فلا يحصل بها احدهما بعينه بل لابد في حصوله من صفة اخرى متعلقة به اي بذلك الطرف وصح فعلك الصفة هي
التكوين قلنا كلا منهما اي من طرفي الفعل والترك يصلح اثرا ثانيا للقدرة واما اختصاص صدور احدهما بعينه فهي في الحقيقة
بعينه هو الارادة المتعلقة بذلك الطرف فلا حاجة الى صفة التكوين غير القدرة المؤثرة بواسطة الارادة المتعلقة
به وقد ورد في حديث ليلة المعراج ووضع كفه بين كتفي فوجدت بردها في كبدي ولا يجوز اثبات الجارحة كما ذهب اليه المشبهة
فقيل هو موصوف بكف لا كالكفوف وقد اوله التدبير يقال فلان في كف فلان اي في تدبيره فالمقصود من الحديث
بيان الطافه وتدبيره له وبيان انه وجد اثر الطافه فان البرد يطلق على كل روح وراحة وطمانينة وقد ورد في
الاحاديث بانه يضحك من عبده المؤمن وتوجه حمله على صفة فعل هو ضحك لا كضحكنا وقد اول بظهور تاثير
النجح كما ان الضحك ظهور ضحك الرياض اذا ابتسم ازهارها بمعنى ضحك ظهر تباشير الخير والنجح منه وبدت النواجذ عبارة عن
ظهور كنه ما كان مستورا من شانه ومن كان له رسوخ قدم في علم البيان حمل اكثر ما ذكر من الايات والاحاديث المتشابهة
على التمثيل والتصوير وبعضها على الكناية وبعضها على المجاز مراعيا لجزالة المعنى وفخامته ومجانبا عما يوجب ركاكته
فعليك بالتامل فيها وحملها على ما يليق بها والله المستعان وعليه التكلان **المرصد الخامس فيما يجوز**
عليه تعالى اي يجوز ان يتعلق به كالرؤية والعلم بالكنه وفيه مقصدان **المقصد الاول** في الرؤية والكلام في العين

التكوين ثم

وفي الوقوع وفي شبه المنكرين فههنا ثلث مقامات المقام الاول في صحة الرؤية وقد طال نزاع المتخاصمين فيها فقد
الاشاعرة الى انه تعالى يصح ان يرى وسمع الاكثرون قال الآمدي اجمعت الائمة من اصحابنا على رؤيته تعالى في الدنيا والآخرة
جائزة عقلا واختلفوا في جوازها سمعا في الدنيا فاثبته بعضهم ونفاه آخرون وهل يجوز ان يرى في المنام فقيل لا وقيل
نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم تكن رؤية حقيقية ولا خلاف بيننا وبينهم في انه يرى ذاته والمعتزلة حكموا بامتناع
رؤيته عقلا لذوي الحواس واختلفوا في رؤيته لذاته ولا بد اولا من تحرير محل النزاع فنقول اذا نظرنا الى الشمس فرأيناها
ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علما جليا وهذه الحالة مغايرة للحالة الاولى التي هي الرؤية بالضرورة
فان الحالتين وان اشتركتا في حصول العلم فيهما الا ان الحالة الاولى فيها امر زائد هو الرؤية وكذا اذا علمنا شيئا علما جليا
ثم رأيناه فانا نعلم بالبديهة تفرقة بين الحالتين وان في الثانية زيادة ليست في الاولى فالفلاسفة تسمي ذلك الحاصل والزائد
عائد الى انه تأثر الحدقة لا الى زيادة في الانكشاف فوقع الرؤية والابصار بوجهين الاول انا اذا نظرنا الى الشمس بالاستقصاء ثم غمضنا
فانه نجد ان الشمس حاضرة عندنا لا تبقى له اثر فيقوى هذا التخيل حتى لا يتميز عن الابصار اصلا وما ذاك الا لان الحدقة تأثرت عن صورة
الشمس وبقيت صورتها في الحدقة بعد ان زال الرؤية الكائنة بالنظر بالاستقصاء الى ... والثاني انا اذا نظرنا طويلا الى الخضرة
عينه الى شيء ابيض فانه يرى لونه ممتزجا من البياض والخضرة فيظهر ان الحدقة تأثرت عن الخضرة وبقي صورتها فيها
بعد التحول الثالث ان الضوء القوي يبطل الباصرة وكذلك البياض الشديد يفرقها بحيث لو نظر الرائي بعد ذلك الى ضوء
ضعيف لم يره فلولا انها تأثرت انه تأثر بينهما لما كان الامر كذلك ... كما هو الذي ذكر من ان العلم بالحدقة
عند الابصار وانا نقول ذلك التأثر الذي هو الابصار البتة لان الذي ... فلا يعتبر في الابصار بيانه وبين الرؤية
هواي ... ولا يبقى شرط ... فهو جائز ان يراه سبحانه ... او بعض ... فقد سبق تعلقه كفاية وسواء
الرؤية في خلقها في الحاسة لا بشرط الضوء ولا المقابلة ولا غيرها من الشرائط التي اعتبرها الحكماء لم علمت ان انه ليس ... ولا
جهة ... عليه ... ونقل ... وجملة ذلك نفي ان يكشف بعيان انكشاف القمر ليلة البدر كما
ورد في الاحاديث الصحيحة وان يحصل برؤية العبد له سبحانه ... الحالة المعبر عنها بالرؤية فهذا ما تفرد به اهل السنة
وخالفهم في ذلك سائر الفرق فان الكرامية والمجسمة انما جوزوا رؤيته لكن بناء على اعتقادهم كونه جسما وفي جهة واما الذي
لا مكان له ولا جهة فهو عندهم ممتنع وجوزوا فضلا عن رؤيته وسيرد عليك فيما نتكلم فيه وقد استدل عليه
اي على جواز رؤيته تعالى بالنقل والعقل فلنجعله مسلكين المسلك الاول النقل وانما قدمه لانه الاصل في هذا الباب
العمدة للمتقدمين وذلك قوله تعالى حكاية عن موسى رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر
مكانه فسوف تراني والاحتجاج به من وجهين الاول ان موسى عليه السلام سأل الرؤية ولو امتنع كونه مرئيا لما سأل
لانه اما ان يعلم امتناعه او يجهله فان علمه فالعاقل لا يطلب المحال فانه عبث وان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله ويمتنع
لا يكون نبيا كليما وقد وصفه الله تعالى بكونه كليما ... بل ينبغي ان لا يصلح للنبوة اذ المقصود من البعثة هو الدعوة
الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة والثاني انه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل واستقرار الجبل امر ممكن في نفسه والمعلق

او بيانه ضعيف

علي

على الممكن فهو ممكن اذ لو كان ممتنعا لامكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم لا اعتراض لجامع الاول فرد على الاول
ان موسى عليه السلام لم يسأل الرؤية بل لخوض تعاطي العلم الضروري لانه لازمها والاطلاق اسم الملزوم على اللازم شائع سيما
استعمال الرؤية بمعنى علم وارى بمعنى اعلم فكانه قال اجعلني عالما بك علما ضروريا وهذا تأويل الجبائي الذي فيه العلاف
وتبعه فيه الجبائي واكثر البصريين وجواب لا اعلم الرؤية وان استعملت للعلم لكنها اذا وصلت بالى فبعيد جدا والصواب
ان يقال لو كانت الرؤية المطلوبة في ارني بمعنى العلم لكان النظر المرتب عليه بمعناه ايضا والنظر الى متعلق بمعنى العلم
الا انه استعمال فيه موصولا بالى مستبعد جدا مخالف للنظر قطعا ومخالفة الظاهر لا تجوز الا لدليل ولا دليل ههنا فوجب
حمله على الرؤية بل يجب تغليب حقيقة فهو لطلب الرؤية المؤدي الى رؤيته فكون الطلب للرؤية ايضا ثم نقول فيصح حملها اي حمل الرؤية
المطلوبة على ذلك العلم الضروري ههنا اما اولا فلانه يلزم ان لا يكون موسى عالما بربه ضرورة مع انه نبي خاطبه وكلمه
لا يعقل لان المخاطبة حكم حاضر للنبي وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك واما ثانيا فلان الجواب بقوله لن تراني لن يطابق السؤال
وهو ليس تراني نفي للرؤية لا للعلم الضروري لحاجة العقرة فلو حمل السؤال على طلب العلم لم يطابق الجواب السؤال
مع ان مرجع الاعتراض على الاول انه لم يسأل الرؤية لذاته بل سأل لزجر قومه واسكاتهم وهم ان ... وانما رأنه الداعي الى
وتعديه ليس بالطلب لحق قومه الصاعقة وانى بهم الصاعقة ... فقال انظر اليك ... واستقل القول اي اظهرها بكم
الرؤية المطلوبة متعلقة بالعلم ايضا والعمى ان علم اي علما انظر العلم ... وهذا تأويل الكعبي والبغدادي من
وجوابه خلاف الظاهر فلا يجب الا بدليل ومع ذلك لا يستقيم اما اولا فلقوله لن تراني فانه نفي لرؤيته لا للرؤية
علم اعلام ان اضاف اجابهم فلا يطابق جواب السؤال واما ثانيا فلانه ذكر الجبل الذي ... موسى العظيم
الاعلام الذي نفيها فلا يناسب قوله ولكن انظر الى الجبل ليس من الآية اي العلامة الدالة على الساعة المستفادة
من قوله لن تراني على هذا التأويل ولا يناسب بيانها ايضا قوله فان استقر مكانه لا يلائم ذلك لان الآية في ذكر
الجبل الآية استقرار الى المستقر لا الحج انما سألها بسبب قومه لا لنفسه لانه كان عالما بامتناعها لكن قومه اقترحوا
عليه وقالوا ارنا انه جهرة وانما نسبها الى نفسه في قوله ارني انظر اليك قطعا للمعلوم بانا ... بالنسبة الى الطرق
الاول وفيه مبالغة لقطع دابر اقتراحهم وفي اخذ الصاعقة لهم دلالة على انه الاعلى ... وهذا تأويل الجاحظ وشيعته
والجواب انه خلاف الظاهر فلا بد له من دليل ومع ذلك لا يستقيم اما اولا فلانه لو كان في دعوى صدق بينهم لكفاه في
ان يقول هذا ممتنع بل كان يجب ان يرد عليهم عند طلبهم لا يليق بجلال الله كما زجرهم حين قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة قال انكم قوم تجهلون
لمن الها كما لهم الهة الا اي ... مصدقا بينهم بل كان القوم كافرين منكرين لصدقه لم يصدقوا ايضا
في الجواب ... الى اخبارا عن امتناعه لانه ... ولم يحصل ... وقيل السؤال ولم يسمعوا الجواب بل الحاضرون السبعون
المختارون فليحق ... بقبلوا مجردا اخباره مع انكارهم لمعجزاته الباهرة واما ثانيا فلانهم لما قالوا ارنا الله جهرة
زجرهم انه وردهم على السؤال بأخذ الصاعقة فلم يحتج بعد زجرهم الى سؤال الرؤية واضافتها الى النفس وليس
اخذ الصاعقة دالا على امتناع المسؤول لانهم لم يروا الا انه اخذتهم الصاعقة عقيب سؤالهم لتعنتهم ...

فيهم

على امتناع ما طلبوه بل على طلبهم ان يكون ذلك العبد تعنتا وعنادا بعد ظهور الآيات بل طلبهم تعنتا مع كونه ممكنا فانكر الله
ذلك عليهم وعاقبهم كما انكر قولهم لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا وقولهم او تسقط السماء كما زعمت علينا كسفا بسبب التعنت
وان كان المسؤول امرا ممكنا في نفسه فانه اراد ان يعلم ما يدل على صدقه بمجرد الرؤية عالم بنفسه الرابع ومن جعل الاعتراض على الاول
انه سألها لنفسه وان يعلم استحالتها بالعقل لا بالسمع فيتقوى علمه بتلازم الدليلين فان شهد الاول كما في
من جنس احد يفيد زيادة الطمأنينة وكيف اذ كان من جنسين وانما سأل هذا السؤال ايضا فعل ابراهيم وسؤاله حين
قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي فقد طلب الطمأنينة بما يتفق ويعلم انه تمام
الدليل والجواب ان العلم لا يقبل التفاوت فانه كان منتفيا قبل الاحتمال متعلقا بنقيض بوجه من الوجوه وكذلك حال
نار بحال ضعفه وسواء كان طلبه بالحركة الى لبعض ان يصير مرتبة وضعفه فاطلب وجه ليعلم ويرى وايضا
احيا الموتى ليس بشيء وراء الحركة كيف يطلب منه وبان ما تصور ما روى انه اوحى اليه اني اتخذت انسانا خليلا وعلامته
اني احيي الموتى بدعائه فظن ابراهيم انه ذلك الانسان فطلب الاحياء ليطمئن قلبه مع انه كان ممكنا لكن موسى قد كان طلب
الساكت بمنزلة الكاسب فانه لم يكن من الرؤية بان طلب خلاف الدليل السمعي على استحالتها بل اطلب قلبا فلا يكون حاله كحال
بالعقل خصوصا الدنيا والخامس ان يكون الوجه انه قد لا يعلم امتناع الرؤية والابصار فكان ذلك بمنزلة العلم بالوحدانية لان المقصود
من وجوب معرفته عندنا هو التوصل الى العلم بها فان الابصار لتحصيل النوع من النفس هو الدعوى لما انه تعالى واحد ان يطلب
عيان ما اوامر ونواهي توقف الايمان بالنبي وذلك لا يتوقف على العلم باستحالة الرؤية واما من جعل الوجوه عيانا فعندنا
يجوز ان لا يكون شيء يعتمد موسى ابى من بعوضة ان لا يستقبل رؤيته اذا لم يعلم موسى امتناع الرؤية والسؤال يطلبها ضعيف
على الانبياء والجواب ان النبي المصطفى المختار المتكلم هو ذاته وما يجوز عليه وما يمتنع والحاد المعتزلة في طرف
طرفا من علم الكلام وهي البدعة الشنعاء والطريقة العوجاء التي سلكها واحدا العقلاء واحتجاجا بلزوم العبث نقد بر
العلم بالاستحالة وهو مما شرع عنهم لما لانبياء فضلهم على الانبياء كيف وضربه النجاسة على انه يطلب ما لا يجوز عليه يشعر
بالنجم على الكلم لا يعد من الصغائر بل من الكبائر التي يمتنع صدورها عنهم وعلى تقدير كون السؤال من الصغائر فيقول يجوز ان
من الانبياء سيان من النم والتفصيل واما على الوجه الثاني اذ الاعتراض عليه فهو ان الله تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل
اما حال سكونه او حال حركته لا يلزم من الثاني بانتفاء المعلق اي وجود الرؤية بل يلزم من حال سكونه لزم وجود الرؤية لحصول الشرط
الذي هو الاستقرار وهو باطل فاذن قد تعين انه معلق على حال حركته لا اتصافه بالاستقرار حال الحركة فيكون تعليق الرؤية عليه
تعليقا بالمحال فلا يدل على امكان المعلق بل على استحالته والجواب انه علقه على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد بحال السكون او الحركة
والاول لازم الامارة الكلام وانه اي استقرار الجبل من حيث هو ممكن قطعا اذ لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته ايضا
فاستقرار الجبل عند حركته اي زمانها ليس محالا اذ في ذلك الوقت قد يحصل الاستقرار بدل الحركة ولا محذور فيه انما المحال هو الاستقرار
مع الحركة اي كونها مجتمعين لا في وقت بينهما وهذا لا يدل الى صاحب الكلام الوجه انه لم يقصد التعليق المذكور بيان امكان
الرؤية وامتناعها بل بيان عدم وقوعها لعدم المعلق به وهو الاستقرار سواء كان ممكنا او ممتنعا فلا يلزم امكان المعلق

والجواب انه قد لا يقصد الشيء في الكلام قصدا بالذات بل يلزم منه كما قطعنا وكان ههنا كذلك فانه اذا وضع وقوع الشرط
الذي هو ممكن في نفسه فانه ان يقع الشرط فيكون هو ايضا ممكنا والا فلا معنى للتعليق وايراد الشرط والمشروط لا نه
يتضمن على تقدير وجود الشرط عدم الانتفاء فانه التعليق بربط العدم بالعدم ثم السكون بربط الوجود بالوجود لانا
نقول ان المتبادر في اللغة من قولنا ان ضربتني ضربتك هو الربط في جانبي الوجود والعدم لا في جانب العدم فقط كما هو
المعتبر في الشرط المصطلح تدبر كلما سنتلو عليك في المقام الثاني بما يدل على وقوع الرؤية في الآخرة بعد اثبات
جوازها وصحتها بلا شبهة فلا نطيل بذكره ههنا الكتاب كما فعله جم من الاصحاب والله الموفق للصواب

المسلك الثاني

مسلك صحة الرؤية هو العقلي والعمدة فيه المسلك العقلي يسمى دليل الوجود وهو طريقة الشيخ ابي الحسن والقاضي ابي بكر واكثر الائمة
وتحريره انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهذا ظاهر ونرى الجوهر ايضا
وذلك لانا نرى الطول والعرض في الجسم وليس الطول والعرض عرضا قائما بالجسم لما تقرر من ان الطول والعرض ليس عرضا قائما
بالجسم بل هو مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا انما هو الجواهر واحدا منها فاذا رأينا الجسم كذلك رأينا الجواهر
بعضها الى بعض وانضمام الجزء الى الجزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال فرؤية الطول والعرض رؤية الجواهر التي تركب منها
الجسم فثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة بحال الوجود وذلك تحققها عند الوجود
وانتفاؤها عند العدم فانه لا احد من الاعراض لو كان معدوما لا تحقق له بالضرورة الا بالفرق والاتفاق ولو تحقق
امر صحيح حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان ذلك لا اختصاص للصحة بحال الوجود ترجيحا بلا مرجح لان نسبة الصحة على تقدير
استغنائها عن العلة الى حالتي الوجود والعدم على سواء وهذه العلة المصححة للرؤية لا بد ان تكون مشتركة بين الجوهر والعرض وهو الامر
الواحد وهو صحيح كون الشيء يرى بالعلة المختلفة وهي الامور المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض وهو غير جائز
ثانيها في مباحث العلل ثم نقول وهذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما فان
الاجسام لا توافق الالوان في صفة يظن كونها مصححة سواهما فكونها كون الحدوث لا يصلح ان يكون علة للصحة لانه عبارة عن
الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزءا من العلة لان العلة امر ثابت فلا يتصف بالعدم ولا ما هو مركب
منه واذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود فاذن تعين ان العلة المشتركة الوجود وانه مشترك بينهما وبين الواجب
لما تقدم من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الله تعالى فيتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب ثم
انه بهذا الدليل يثبت ان يصح رؤية كل موجود كالاصوات والروائح والملموسات والطعوم والشيخ الاشعري يلتزمه ويقول
لا يلزم من صحة الرؤية لشيء رؤيته وانما لا نرى هذه الاشياء التي ذكرتموها لجريان العادة من الله تعالى بذلك اي بعدم رؤيتها
فانه يجوز ان لا يخلق رؤيتها فينا ولا يمتنع ان يخلق فينا رؤيتها كما خلق رؤية غيرها والخصم يشدد عليه النكير
اي الانكار ويقول هذه مكابرة محضة وخروج عن حيز العقل بالكلية ونحن نقول هو اي الكلام الا استبعاد ناش عما
هو معتاد في الرؤية والحقائق اي الاحكام اليقينية المطابقة للواقع لا تؤخذ من العادات بل مما يحكم به العقل الخالص
عن الهوى وشوائب التقليدات والاشبه ان الرؤية بالمعنى الذي حققناه فيما سلف ليست مختصة بالحواس ثم الاعراض

فلم يتجه النقض المذكور سيرجع الاول الا ترى انا نرى العرض والجوهر معا بل المرئي هو الاعراض فقط فنحكم بسبب الطول والعرض
ومعا جوهران قلنا الحكم بوجودهما صحيح ولكن المرجع بهما الى المقدار وانه عرض قائم بالجسم والجواب انا قد ابطلنا ذلك اي كونهما
مقدارا قائما بالجسم بما فيه كفاية فان وجود المقدار الذي هو عرض مبني على نفي الجزء وتركب الجسم من الهيولى والصورة وقد مر
بطلانه ثم لا حاجة الى اعادته وزيد عليه هاهنا ابطال وجود المقدار العرضي انا لو فرضنا ثلثة اجزاء من السماء الى الارض فانا نعلم
بالضرورة كونها طويلة جدا وان لم يخطر ببالنا شيء من الاعراض نعلم انه لا حاجة في الطول الى شيء الا الاجزاء فالمرئي هو تلك الاجزاء لا العرض
قائم بها وايضا فالامتداد حاصل في جانب الاجزاء شرط لقيام العرض الواحد الذي هو المقدار بها والا لقام مقدار واحد
بها اي بتلك الاجزاء وان كانت متباينة متفاصلة وهو ضروري البطلان واذا كان الامتداد شرطا لقيام المقدار العرضي
بالاجزاء فلا يكون الامتداد عرضا قائما بها واللازم اشتراط الشيء بنفسه فرجع الطول الى الاجزاء المتألفة على نحو مخصوص وتنبيه
رؤيتك الاجزاء المتحيزة وهو المطلوب الثالث من وجوه الاعتراض لم لا يجوز ان يكون الصحيح المتعلق لها الامكان لان الامكان عدمي لما تقدم
في باب الامكان والعدمي لا حاجة به الى العلة والجواب [illegible] المعارضة بما سبق فيه اي في باب الامكان من الادلة الدالة على كونه وجوديا
والجواب تحقيقا ان المراد بعلة صحة الرؤية كما صرح به الآمدي [illegible] ان متعلق الرؤية اما يؤثر في الصحة واصحح الصحة سواء
كانت وجودية او عدمية اي العلة بمعنى متعلق الرؤية ضرورة [illegible] بالتعريف انه اي متعلق الرؤية اما موجود او لا
للمعدوم لا يصح رؤيته قطعا [illegible] للعلم [illegible] صحة الرؤية يجب ان يكون مشتركا [illegible] والا فلا [illegible] صحة الرؤية
[illegible] واحد [illegible] بالاعراض [illegible] والجواهر [illegible]
الجسم لا تقوم [illegible] رؤيتنا العرض الا بالعكس اذ يستحيل ان نرى الجسم عرضا والعرض جسما واما ثانيا فالجواز تعليل الواحد النوعي
بالعلل المختلفة [illegible] العلل والمعلولات [illegible] جاز تعليلهما بعلتين مختلفتين [illegible] المراد
بعلة صحة الرؤية متعلقها والمدعي ان متعلقها ليس خصوصية واحد منهما اي من الجوهر والعرض فانا نرى الشيء من بعيد ولا ندرك
منه الا انه هوية ما من الهويات اما خصوصيته [illegible] جوهر هو او عرض فلا ندرك [illegible] فضلا عن ان ندرك [illegible] جوهر
هي او دار او انسان او زيد فاذا رأيناه رؤية واحدة متعلقة بهويته [illegible] من اللون والضوء كما يقول العلماء
حيث يزعمون ان المرئي بالذات هو الالوان والاضواء واما الاجسام فهي مرئية بالعرض التبعية بل نرى هويته [illegible]
الجواهر هي اعضاؤه الى الاعراض تقوم بها اي بتلك الجواهر وربما نفصل عن ذلك التفصيل حتى لو [illegible]
الجواهر والاعراض لم نفصلها [illegible] ادلتنا اي ربما كنا ابصرنا الهوية ولم يكن متعلق الرؤية هو الهوية التي
بها الاشتراك لا خصوصيات الهويات [illegible] متعلق الرؤية الامر الذي به الافتراق بينهما اعني خصوصية [illegible]
لحال [illegible] رؤية الهوية المخصوصة [illegible] يستلزم الاطلاع على خصوصيتها [illegible] ولواحقها فلا يكون [illegible]
ان متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والاعراض وبين الباري سبحانه فيصح رؤيته [illegible] الاعراض لم لا
المشترك بينهما اي الجوهر والعرض ليس الا الوجود او الحدوث [illegible] الامكان [illegible] وكذا الحدوث [illegible] والمعلومية
سائر المفهومات العامة والجواب [illegible] ان متعلق الرؤية [illegible] بعلة [illegible] الموجود والاعتبار [illegible] المعدوم
والامكان [illegible] لشمولها الموجود والمعدوم وكذا سائر المفهومات [illegible] فلا يصلح شيء منها متعلقا للرؤية [illegible]

وهذا لا يعلم لا يكون متعلق الرؤية لان متعلقها يجب ان يكون معلوما لكونه مدركا بالبصر والذي يعلم منهما اي الجوهر والعرض
الوجود من خصوصية كل منهما وقد ابطلنا تعلق الرؤية بها ولم يبق لمتعلقها الا المشترك بينهما وهو الوجود انا مع خصوصية
بها يمتاز كل منهما عن العدم واما الحدوث وقد ابطلناه ايضا واما بدون ذلك وهو مطلق الوجود وهذا مما تم المطلوب
لانا ان الحدوث لا يصلح سببا لصحة الرؤية فان صحة الرؤية [illegible] في زمان الحدوث [illegible] والجواب بما سبق من ان المراد
بسبب الصحة متعلق الرؤية لا ما يؤثر فيها [illegible] انه لا يصلح العدم لذلك اي لكونه متعلق الرؤية
فان قيل ليس الحدوث هو العدم [illegible] كما ذكرتم بل مسبوقية الوجود بالعدم فلا يكون عدميا قلنا وذلك اي
كون الوجود مسبوقا بالعدم امر اعتباري لا تريد [illegible] ضرورة [illegible] حدوث الاجسام الى دليل لكونه مدركا
محسوسا السادس سلمنا ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن لكيف وقد [illegible] القائلين بوجود [illegible]
وكيف يكون [illegible] الاشياء مشتركا حتى يكون حقيقة العدم مثل حقيقة الحادث وحقيقة الفرس مثل حقيقة الانسان
بل يكون جميع الموجودات مشتركة في حقيقة واحدة [illegible] واحد منها [illegible] يقول [illegible] فوجب ان يكون الاشتراك
في الوجود عندكم لفظا لا معنويا كما عليه جمهور الكتاب [illegible] السؤال [illegible] الدليل
ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كما ذكر وجمهور الاصحاب لم يرد عليه ما ذكرتم وان كان ممن لا يعتقد
كما لو وجود الشيء [illegible] الالزام ولا يكون [illegible] معتقد [illegible] وهذا [illegible] عند البعض قال
والجواب ان [illegible] الوجود والكون [illegible] للموقف [illegible] ان الوجود في الخارج [illegible] كون الماهية [illegible]
المخصوصة [illegible] امر مشترك بين الموجودات [illegible] ماذكرتم مما به الافتراق
كالانسانية والفرسية [illegible] والاشتراك [illegible] على تقدير اشتراك الوجود على مذهب [illegible]
اي خصوصياتها التي تمتاز بها بعضها عن بعض [illegible] وخصوصيات [illegible] بذواتها [illegible]
يقولون بالاشتراك [illegible] اشتراك [illegible] الاشتراك [illegible] فاذا ذكرنا الشيء [illegible]
في [illegible] كون الشيء في [illegible] الاشتراك [illegible] الاشتراك
[illegible] الوجود [illegible] يجوز [illegible] بالسواد بالجسم [illegible] هذا
هو الحق الصريح [illegible] الذي ادعاه الشيخ [illegible] الامور العامة [illegible] وذلك [illegible]
اشتراك مفهوم الوجود [illegible] الوجود [illegible] الذي صورناه ولا اشتراك [illegible] خصوصيات [illegible]
[illegible] الوجود [illegible] اشتراك [illegible] الوجود [illegible] كون
الاشياء [illegible] قال واعلم ان هذا المقام [illegible] للاقدام [illegible] للاوهام وهذا الذي
حققناه [illegible] التنوير والتحرير [illegible] عادة [illegible] النذير
والبناء [illegible] البوارق [illegible] الافكار وعدم [illegible] عارض [illegible] بادي الراي كما ذكرنا [illegible] بان
كلام الشيخ [illegible] اشتراك الوجود [illegible] وجود [illegible] والله الموفق والمعين

في ادراك الحقائق والاهتداء الى الدقائق السابع من الاعتراضات انا لا نسلم انه يدل على صحة الرؤية اذ لا نسلم وجوده في
القدم كما يقتضي صحة الرؤية ثم كان حادثا لجواز ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا والجواب نقضا
ما قدمناه ان [illegible] بيان ان المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها وان متعلقها هو الوجود مطلقا اعني كون الشيء ذا هوية
لا خصوصيات الحيثيات الوجودية كما ان الشيء يرى من بعيد بلا ادراك لخصوصيته واذا كان متعلقها مطلق الهوية
المشترك بين الصور فمآل [illegible] ولا يتصور [illegible] ولعله بالمعنى المقرر ترجيح المسلك العقلي لانه
حجة [illegible] لكن لا يلتبس على الفطن المنصف ان عموم الهوية المطلقة المشتركة من جميع جهات الحيثيات اعتبار كعموم
الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية اصلا وان المدرك من الشيء البعيد هو خصوصية الموجود الا ان ادراكه اجمالا
لا يمكن على تفصيل فانه ان اريد بالاجمال [illegible] فليس يجب ان يكون اجمال رؤية
لا تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق من الاحوال [illegible] في هذا الزمن [illegible]
عليها ادلة تامة فاذن الاولى ما قد قيل من ان التعويل في هذه المسألة على الدليل العقلي متعذر [illegible] فقال الشيخ
ابو منصور الماتريدي من التمسك بظواهر النقلية وقد رجحها المقام الكلامي وقوع الرؤية ان المؤمنين
يرون ربهم يوم القيامة في الدار الاخرة قال الامام الرازي [illegible] على وقوع الرؤية [illegible] المسلمة على
قولين [illegible] والكل لا يجوز ولا يصح [illegible] القول الصحيح [illegible] قوله
انا خارق للاجماع على عدم الافتراق بين الصحة والوقوع [illegible]
وهو اي هذا الاستدلال غير صحيح [illegible] لان خرق الاجماع اثبات ما نفاه [illegible] بعض المحققين الى ان
الكلية [illegible] الى ان الجزئية فاحدث القول بالموجبة الكلية [illegible] الى الموجبة الكلية وبعضهم
الى الموجبة الجزئية فاحدث القول بالسالبة الكلية واما اذا ذهب بعضهم الى الموجبة الكلية واخرون الى السالبة الكلية فاحداث
القول بالموجبة الجزئية والسالبة الجزئية [illegible] للاجماع [illegible] القولين [illegible] تفصيل وموافقة طائفة
في احدى المسئلتين [illegible] وهذا القول الثالث [illegible] التفصيل وهو القول بالجواز
والقول بعدم الوقوع [illegible] للاجماع [illegible] التفصيل ما قاله طائفة من المحققين وان كان
خارقا [illegible] مسئلة المسلم [illegible]
القائل [illegible] التفصيل [illegible]
[illegible] للاجماع [illegible] التفصيل [illegible]
بالاجماع فهذا المسلك [illegible] وقوله وجوه يومئذ
ناضرة الى ربها ناظرة وجه الاحتجاج بالآية الكريمة ان النظرة اللغة جاء بمعنى الانتظار [illegible]
[illegible] انظرونا نقتبس من نوركم اي انتظرونا [illegible] واحدة اي [illegible]
فناظرة بم يرجع المرسلون اي منتظرة وقول الشاعر [illegible] هذا اليوم [illegible] الناظر قرب

اي المنتظر وجاء بمعنى التفكر والاعتبار ويستعمل بفي يقال نظرت في الامر الفلاني اي تفكرت واعتبرت وجاء بمعنى
التعطف ويستعمل باللام يقال نظر الامير لفلان اي رأف به وتعطف وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بالى قال [illegible]
نظرت الى من حسن [illegible] [illegible] والنظرة الا [illegible] موصولا بالى فوجب حمله على
الرؤية فكون واحد [illegible] ذلك اليوم وهو المطلوب واعترض عليه بوجوه الاول لا نسلم ان لفظ الى صلة للنظر بل هو واحد
الالاء ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار يعني الاله [illegible] منتظرة ومنه قول الشاعر ابيض [illegible]
[illegible] اي نعمه [illegible] الى ما عنده كما في قوله [illegible]
[illegible] اي [illegible] منتظرة نعمه [illegible] الانتظار [illegible]
[illegible] فلا يصلح الاخبار [illegible] بشرى للمؤمنين بالانعام والاكرام
[illegible] فانها اجل النعم والكرامات [illegible]
المودي [illegible] النظر الموصول [illegible] للانتظار [illegible] ينتظرون [illegible]
[illegible] ومن المعلوم ان [illegible] النظر [illegible] على الانتظار [illegible]
[illegible] يوم بدر [illegible] اي منتظرات [illegible] بالنظر [illegible]
[illegible] الانتظار [illegible]
[illegible] للانتظار [illegible] يطلبونه ويشتاقون اليه
ولا يمتنع حمل النظر المطلوب [illegible] المذكورة [illegible] الرؤية بطريق الحذف والايصال [illegible]
[illegible] الانتظار [illegible] ناظرات الى رحمة الله [illegible]
في الدعاء [illegible] الى آثار الله من النصر [illegible] من الملائكة التي ارسلها الله [illegible]
المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة [illegible] ناظرات يوم بكر [illegible]
الكذاب [illegible] والمراد [illegible] يوم [illegible]
بالدخول [illegible] النظر [illegible] الرؤية [illegible]
[illegible] الانتظار [illegible] انتظار النعم [illegible]
سرور [illegible] الاعراض [illegible] للرؤية [illegible]
[illegible] الرؤية [illegible] التنقيص والنظر
[illegible] الى الرؤية [illegible] وقال تعالى [illegible] لا يبصرون
فالنظر الموصول بالى [illegible] تقليب الحدقة [illegible] الازورار [illegible]
والتزاور [illegible] الرؤية [illegible] تقليب الحدقة [illegible]
[illegible] فلا يكون النظر الموصول [illegible] الاشتراك [illegible] لزوما

نظر اليه شزرا وهو نظر الغضبان بمؤخر العين الازورار [illegible]

عادياً بمعنى التجويز ثم بقولنا الرؤية مجاز ولكنه مجاز لا ينافي كونه مراداً في الآية لجواز أن يراد بالنظر
الى ربها الرؤية [illegible] هذا الاحتمال [illegible] والجواب أن النظر [illegible] الرؤية بالنقل الذي مر
ذكره ولا يكون حقيقة في غيرها وما استشهدوا به على كونه حقيقة في تقليب الحدقة من قولهم نظرت الى الهلال فلم اره
لم يصح نقله عن العرب بل قالوا نظرت الى الهلال [illegible] ولئن سلمناه قلنا ربما [illegible] في تمام المقصود
البيت مقام وهو الجواب [illegible] لم ازل انظر الى الهلال حتى رأيته [illegible] الى الهلال والبرق في الامثلة كلها مجازات
الى النظر فيها وهو مجاز [illegible] بتقليب الحدقة [illegible] اطلاق اسم المسبب الذي هو الرؤية على سببها الذي هو التقليب وعلى تقدير
النظر حقيقة في التقليب [illegible] في الآية على الرؤية مجاز [illegible] الانتظار الذي
[illegible] والى الاشارة بقوله [illegible] التي [illegible] ولا قرينة
ههنا معينة لبعضها فالتعيين تحكم للتجوز [illegible] فوجب المصير الى المجاز المتعين [illegible] للرؤية
[illegible] الرؤية [illegible] فلا يكون [illegible] الرؤية [illegible] التجوز [illegible]
الى الانتظار [illegible] في الاعتبار [illegible] بالرؤية والاطلاق اسم السبب [illegible] مجاز
مشهور [illegible] على الرؤية بلا [illegible] وهو [illegible] الظواهر [illegible]
[illegible] الظواهر [illegible] في المسائل العلمية التي يطلب فيها اليقين [illegible]
[illegible] الظواهر [illegible] قوله [illegible] ذلك
[illegible] فلزم كون [illegible] فوجب [illegible] المسالك [illegible] الظواهر
المنيفة للنظر والعقل [illegible] اجماع الامة قبل حدوث [illegible] على وقوع الرؤية
[illegible] الناس [illegible] هذا الاجماع [illegible]
[illegible] العقلية [illegible] العقلية [illegible]
لو جازت [illegible] الآن [illegible] بطلانا ظاهرا واما بيان الشرطية [illegible] لو جازت رؤيته [illegible]
[illegible] اي جواز الرؤية [illegible] الا الزمن [illegible] رؤيته
الآن قطعا ولو جاز [illegible] الآن لانه اذا اجتمعت شرائط الرؤية في زمان وجب حصول الرؤية
في ذلك الزمان [illegible] والا لجاز [illegible] جبال [illegible] شاهقة [illegible] للقطعيات
وشرائط الرؤية ثمانية سوى الاول سلامة الحاسة [illegible] الابصار [illegible] سلامة الابصار [illegible]
[illegible] والثاني كون الشيء جائز الرؤية [illegible] ولم يعرض [illegible]
الادراك كالنوم والغفلة والثالث [illegible] للباصرة [illegible]
المرئي بالمرآة والرابع عدم غاية الصغر فان الصغير جدا لا يدركه البصر قطعا والخامس عدم غاية اللطافة
بان يكون [illegible] كثيفاً اي ذا لون في الجملة وان كان ضعيفاً والسادس عدم غاية البعد [illegible]

وضعفها والسابع عدم غاية القرب فان المبصر اذا التصق بسطح البصر بطل ادراكه بالكلية والثامن عدم الحجاب
الحائل وهو الجسم الملون المتوسط بينهما [illegible] شرطا [illegible] او نحو [illegible]
في [illegible] الكيفية [illegible] انه يمكن [illegible] حضور الحاسة [illegible] الشرط الثالث [illegible]
رؤية الله الا سلامة الحاسة وصحة الرؤية لكون [illegible] الاجسام [illegible]
رؤيته حاصلة الآن فوجب حصول رؤيته [illegible] الشبهة [illegible]
الثمانية وذلك [illegible] وان [illegible] الجسم الكبير [illegible] البعيد صغيرا [illegible]
دون البعض [illegible] حصول الشرائط [illegible] عند اجتماعها [illegible]
[illegible]
واحدة [illegible] الطرفين [illegible]
متساوية [illegible] البعيد [illegible] وسط المرئي [illegible]
[illegible] التفاوت [illegible] فلو كان [illegible] البعد [illegible]
بعد [illegible] البعيد [illegible] البعد [illegible] عدم الرؤية [illegible] الاجزاء
كلها مع ذلك التفاوت [illegible] حصول شرائط الرؤية [illegible] حصولها [illegible]
[illegible] على هذه المعارضة [illegible] كبيرا [illegible]
صغيرا او كبيرا [illegible] الاجزاء [illegible] صغيرا او كبيرا [illegible]
[illegible] المرئي [illegible] الانطباع [illegible] المرئي [illegible]
في زاوية [illegible] قاعدة [illegible] الصغر والكبر [illegible] الرؤية [illegible] الزاوية
[illegible] الغاية [illegible] الغاية [illegible] الزاوية
في [illegible] البعد [illegible] الرؤية [illegible]
[illegible] ولذلك [illegible]
رؤيته كل منها وبعضها [illegible] على [illegible]
عليه [illegible] الاجزاء [illegible]
[illegible] ورؤية بعضها [illegible] قطعا [illegible]
[illegible] الصغر والكبر [illegible] التفاوت [illegible] بعض دون بعض [illegible]
[illegible] عند اجتماع شرائطها [illegible] عند اجتماعها [illegible]
[illegible] فقلنا [illegible] فان الامور العادية [illegible]
[illegible] بعدم وقوعها [illegible] الجبال [illegible] فانا نجزم [illegible]
[illegible]

فيما لا يجوز [illegible]

بعدمها وذلك لان الجواز لا يستلزم الوقوع ولا ينافي الجزم بعدمه فنجوز تجويزا لا يكون سفسطة ثم نقول ان كان ما خذ
الجزم بعدم الجبل المذكور ما ذكرتم من وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها لوجب ان لا يجزم به الا بعد العلم بها
واللازم باطل لانه يجزم به بلا خطور بباله هذه المسألة ولانه يحتاج الى [illegible] ذلك الجزم نظرا مع اتفاق العقلاء على كونه ضروريا
واما ثانيا فهو انا سلمنا الوجوب اي وجوب الرؤية عند حصول تلك الشرائط ولكنا نقول لم يجب
لما ذا يجب وجود الرؤية في الغائب عند حصولها اذ قد تختلف الرؤية في الغائب عند حصولها عن الرؤية في
الشاهد مجازا اختلافهما في اللوازم والشرائط كما يشترط في الشاهد الشروط الستة دون الغائب وحينئذ جاز ان يجب
رؤية الشاهد عند اجتماعها دون رؤية الغائب الثانية من تلك الشبه شبهة المقابلة وهي ان شرط الرؤية [illegible] علم بالضرورة
من التجربة المقابلة او ما في حكمها نحو المرئي في المرآة وانها اي المقابلة مستحيلة في حقه تعالى لتنزهه عن المكان والجهة فيجب
منع الاشتراط اما مطلقا كما [illegible] الاشاعرة جوزوا رؤية بلا مكون مقابلا ولا في حكمه بل جوزوا رؤية اعمى الصين
بقة اندلس [illegible] الغائب لاختلاف الرؤيتين في الحقيقة فجاز ان لا يشترط في رؤية الغائب المقابلة المشروطة في رؤية الشاهد و
تحقيقه على ما في اللباب ان المراد من الرؤية الانكشاف [illegible] بالنسبة الى ذاته المخصوصة من كنه الانكشاف والمرئي بالابصار [illegible]
المبصرات والانكشاف [illegible] الاختصاص بجهة وحيز [illegible] عدمه الثالثة منها شبهة الانطباع وهي ان الرؤية انطباع
صورة المرئي في الحاسة وهو على الله محال اذ لا يتصور له صورة تنطبع في الحاسة والجواب منع [illegible] الرؤية
بالانطباع مطلقا او في الغائب للاختلاف [illegible] بين واما الشبه السمعية فاربع [illegible] وفي بعض النسخ
الاولى قوله تعالى لا تدركه الابصار والادراك المضاف الى الابصار انما هو الرؤية [illegible] ادركته ببصري [illegible] رايته
لا فرق الا في اللفظ او هما امران متلازمان لا يصح نفي احدهما مع اثبات الاخر فلا يجوز رايته وما ادركته ببصري ولا
عكسه فالاية نفت ان تراه الابصار وذلك يتناول جميع الابصار بواسطة اللام الجنسية في مقام المبالغة في جميع الاوقات
لان قولك فلان يدركه الابصار لا يفيد عموم الاوقات [illegible] فلا يراه شيء من الابصار لا في الدنيا
ولا في الاخرة لما ذكرنا ولانه تعالى تمدح بكونه لا يرى فانه ذكره في اثناء المدائح وما كان من الصفات عدمه مدحا كان وجوده
نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه [illegible] الصفات [illegible] الاعتبار كالعفو والانتقام فان الاول
تفضل والثاني عدل وكلاهما كمال [illegible] الوجه الاول [illegible] الاستدلال [illegible] الادراك [illegible]
[illegible]
[illegible] الرؤية المحيطة [illegible] والرؤية المكيفة [illegible]
[illegible] عن الباري سبحانه لامتناع الاحاطة [illegible]
[illegible]
عنه [illegible]
وان لم [illegible] والجواب ان [illegible] الابصار موجبة كلية لان موضوعها جمع محلى باللام الاستغراقية وقد
دخل عليه النفي فرفعها [illegible] سالبة جزئية [illegible] الاسناد الى الكل

علم وفقه المكشوفة

بان يلاحظ اولا دخول النفي ثم ورود العموم عليه فيكون سالبة كلية [illegible] الاسناد [illegible] الظاهر [illegible] العموم والا [illegible] النفي
عليه فيكون سالبة جزئية ومع احتمال النفي [illegible] لكم فيه حجة علينا لان ابصار الكل لا يدركه اجماعا [illegible]
ان اللام في الجمع للعموم والاستغراق والاغلب [illegible] فلا يدركه الابصار سالبة مهملة في قوة الجزئية فالمعنى لا يدركه [illegible]
وتخصيص البعض بالنفي [illegible] بالمفهوم على الاثبات للبعض فلا حجة لكم علينا [illegible] البعض [illegible] الى الله
وان عممت الاشخاص [illegible] استغراق اللام فانها لا تعم الازمان فانها [illegible] لا دلالة ونحن نقول بموجبه حيث لا يرى
في الدنيا الرابع منها ان [illegible] الابصار لا تدركه ولا يلزم منه ان المبصرين لا يرونه [illegible] النفي المذكور
في الاية [illegible] الرؤية بالجارحة [illegible] على ما هو العادة فلا يلزم نفي الرؤية بالجارحة مطلقا واما على الوجه الثاني
واما الجواب عن الوجه الثاني من وجهي الاستدلال بالاية وهو قوله [illegible] بانه لا يرى فنقول [illegible] فان الدليل عليه
ولو ابيت ان السياق في الكلام يقتضي انه تمدح [illegible] امتناع [illegible] لنا فيه حجة على صحة الرؤية لانه
لو امتنعت رؤيته لما حصل المدح بنفيها [illegible] حينئذ [illegible] وانما المدح في
[illegible] عدم الرؤية [illegible] بحجاب الكبرياء [illegible] الثانية من الشبه السمعية انه [illegible] ذكر سؤال الرؤية
في مواضع من كتابه [illegible] واستعظمه [illegible] وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا
لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا ولو كانت الرؤية ممكنة لما كان طالبها عاتيا [illegible] مستكبرا
رافعا نفسه [illegible] منزلة طالب سائر المعجزات [illegible] واذ قلتم يا موسى لن نؤمن
لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون ولو امكنت الرؤية لما عاقبهم بسؤالها في الحال
الاية الثالثة يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة
فاخذتهم الصاعقة بظلمهم [illegible] ذلك السؤال ظلما [illegible] الصاعقة ولو جاز كونه مرئيا [illegible]
[illegible] سؤال المعجزة [illegible] اذ الاستعظام انما كان لطلبهم الرؤية تعنتا وعنادا
[illegible] استعظم انزال الملائكة [illegible] واستكبر انزال الكتاب في الاية الثالثة مع امكانهما بلا خلاف ولو كان لاجل
الامتناع لمنعهم موسى عن ذلك [illegible] حين طلبوا امرا ممتنعا [illegible] انكم قوم تجهلون
ولم يقدم موسى على طلب الرؤية [illegible] الثالثة
من تلك الشبه [illegible] ولن يتمنوه ابدا
[illegible] الرابعة [illegible] وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا
او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه [illegible] الوحي [illegible]
[illegible] على التشهد [illegible] وقت الكلام [illegible] اجماعا واذا
[illegible] والجواب ان [illegible] قد يكون حال الرؤية فان الوحي
كلام يسمع بسرعة [illegible] تذنيب [illegible] الكرامية والمجسمة [illegible] وخالفونا

واذا لم ير موسى [illegible]
اجماعا والجواب [illegible]

في الكيفية فعندنا ان الرؤية يكون من غير مواجهة والمقابلة ولا استقبال ولا حكمها اذ نتمسك ذلك في الموجود المنزه عن الجهة
والمكان وسمى بدعوى الضرورة في انه لا يكون الا بجهة فقدام الرائي ولا استقبال له او في حكم المقابل بل لا بد من موافقة في ذلك
للمعتزلة ومخالفتهم في اصل الرؤية والجواب انا نمنع الضرورة وما ذكر ليس ادعاء الفرق بين هذا الا كدعوى الضرورة
في ان كل موجود فانه في جهة وحيز وما ليس في حيز ولا جهة فانه ليس بموجود ولعل هذا الادعا فرع اي فرع ذلك الادعاء وقد تقدم
الحكم اولا المعتزلة على انه حيط الموجود بما ذكرتم دعى فيما ليس بمحسوس فلم يكن باطلة فكذا الضرورة التي ادعاها الكرامية
والمجسمة في الرؤية المقصد الثاني في العلم بحقيقته تعالى والكلام في الوقوع والجواز المقام الاول الوقوع
ليس حقيقته انه نوع معلوم للبشر وعليه جمهور المحققين من الفرق الاسلامية وغيرهم وقد خالف فيه كثير من المتكلمين من
اصحابنا والمعتزلة لنا وجهان الاول المعلوم منه اعراض عامة كالوجود او سلوب ككونه واجبا لا يفتقر الى غيره ازليا
لا يسبقه عدم ابديا لا يلحقه عدم ليس بجسم ولا في مكان او اضافات ككونه خالقا قادرا عالما فان هذه الصفات
كلها اضافات او ما يتضمن الاضافة ونطلق على النسب المنكشفة وعلم ضرورة ان الادراك لما ذكر من صفات خارجة عن ذاته
كصفات النفس من العلم والقدرة وغيرهما والصفات الاضافية ككونه خالقا ومبدأ والصفات السلبية لا يستلزم العلم بالذات المخصوصة
لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة التي صدرت بل ان هذه الصفات على غير حقيقة مخصوصة تتميز في نفسها عن سائر
الحقائق وانما عبر بتلك الحقيقة المخصوصة المتميزة فالدال عليها ولا يوجب العلم بخصوصيتها كما لا نعلم من علمنا بصدور
الاثر الخاص اعني الحديد بحذب المغناطيس العلم بحقيقة المغناطيس بل ان حقيقته مخصوصة متميزة مخالفة لسائر الحقائق مما في
عنها في حد نفسها الثاني انا نعلم منه من كونه موجودا وعالما وقادرا ومريدا او خالقا الى غير ذلك للنفس ينعزل التميز
به ولذلك بحث عن انه تعالى اي نوع ما نعلم منه من صفات الالوهية عن الغير وسوال التوحيد بطلب الدليل وذاته المخصوصة
من الشركة لانا الموجودات المخصوصة كذلك فلم يعلم ذاته المخصوصة وعلى اعني قولنا ليس في ذاته المخصوص معلوم بطلب
احتج الخصم بانه نعلم ذاته متصورا معلوما لا يمتنع الحكم عليها بانها غير متصور وامتنع الحكم عليها بالصفات
الحق والجواب منع سوال التصديق لا يتوقف على التصور بالكنه بل بوجه ما المقام الثاني الجواز في جواز العلم بحقيقته
خلاف ومنع الفلاسفة وبعض اصحابنا كالغزالي وامام الحرمين ومنهم من توقف كالقاضي ابي بكر وضرار بن عمرو وكلام
الصوفية في الاكثر بالامتناع واما منع الفلاسفة لان المعقول اما بالبديهة واما بالنظر والنظر اما في الرسم
الحقيقة واما في الحد فاذن لا علم بحقيقته الا بالبديهة او بالحد ونفيه لا يثبت بهيئة ولا يمكن تحديد لعدم التركيب فيها
الحاشية: المدارك
لا يمكن العلم بها والجواب منع حصر الكنه في البديهة والحد لجواز ان يعلم بالكشف ولا يمكن تحديد
لجواز حصول انه تعالى منكشفا بالمتشابهة لا ضرورة فالحاصل عموم الناس ان يحصل له ما ليس تحت حسابه
قد يقبل ضروريا لبعض الناس من ابصار الرسم وان لم يكن الجواب بعد الحقيقة فلا يمكن بعيدا ما المرصد
السادس في افعاله وفيه مقاصد المقصد الاول في ان افعال العباد الاختيارية واقعة
بقدرة الله وحدها وليس لقدرتهم تاثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بانه يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا

لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد
والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وهذا مذهب
الشيخ ابي الحسن الاشعري وقالت المعتزلة اي اكثرهم واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار
وقالت طائفة منهم واقعة بالقدرتين معا ثم اختلفوا فقال الاستاد بمجموع القدرتين على ان يتعلقا جميعا بالفعل نفسه
وجوز اجتماع المؤثرين على اثر واحد وقال القاضي على ان تتعلق قدرة الله باصل الفعل وقدرة العبد بصفته اعني بكونه
طاعة ومعصية الى غير ذلك من الاوصاف التي لا يوصف بها افعاله تعالى كما في لطم اليتيم تاديبا او ايذاء فان ذات
اللطم واقعة بقدرة الله وتاثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتاثيره وقالت الحكماء وامام الحرمين
هي واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف بقدرة يخلقها الله في العبد اذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع
والضابط في هذا المقام ان المؤثر اما قدرة الله او قدرة العبد على الانفراد كمذهب الشيخ وجمهور المعتزلة او بهما معا وذلك
اما مع اتحاد المتعلقين كمذهب الاستاد منا والنجار من المعتزلة او دونه اي دون الاتحاد وح فاما مع كون احدهما اي
احدى القدرتين متعلقا للاخرى وللاصل اي لاصل الفعل او هو متعلق لقدرة العبد او بتخيل ان يجاد بين القديم فتعين
العكس وهو ان تكون قدرة العبد صادرة عن قدرة الله وموجبة للفعل وهو قول الامام والفلاسفة والامام وقد نسب الى
بدون ان يكون احدهما متعلقا بالاخرى وهو مذهب القاضي لان المفروض عدم اتحاد المتعلقين فلا يقال جاز ان يكون على مذهب
وهو ان اصل الفعل بقدرة العبد وصفته بقدرة الله تعالى قلنا لم يقل به احد والمقصود ضبط المذاهب وهي افعال
العقلا لنا ان الفعل الاختياري للعبد واقع بقدرة الله تعالى لا بقدرته وجوه الاول ان فعل العبد لو كان بقدرته
وخلقه مقدور لله تعالى لاستعمل قدرته للممكنات على ما مر وقد تقدم ذلك للمعتزلة والفرق الخارجة عن الاسلام
في ان كل ممكن مقدور لله تعالى بتفاصيل مذاهبهم وابطالها فيحصل قدرة الله تعالى ولا شيء مما هو مقدور له بواقع بقدرة العبد
لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد لما مر الوجه الثاني لو كان العبد موجدا لافعاله بالاختيار
والاستقلال لوجب ان يعلم تفاصيلها واللازم باطل اما الشرطية فلان الاثر بالقصد والاختيار ممكن
او كل فعل من افعاله ممكن وقوعه على وجوه متفاوتة بالزيادة والنقصان فوقوع ذلك المعين منه دون ما عداه
لا بد له من القصد المخصوص والاختيار المتعلق به وحصول ذلك مشروط بالعلم به كما يشهد به البديهة فتفاصيل الافعال الصادرة
عنه باختيار لابد ان يكون معلومة له واما الاستثنائية اي بطلان اللازم فلان النائم وكذا الساهي قد يفعل
باختياره كانقلابه من جانب الى جانب ولا يشعر بكمية ذلك الفعل وكيفيته واعترض عليه بانه يجوز ان يشعر بالتفاصيل
لكن لا يشعر او لا يدوم الشعور ولان اكثر المتكلمين يثبتون الجوهر الفرد ويتركون الطفرة فكلما يتحرك
في الحركات والسكنات لا يشعرون بتلك المتخللة ولا بنسبة العرف ولان الواقع في قدرة العبد
التي والسكنات التي ومن صم توجب الحركة لا يكون العقلا لا تتصور فيها العلم ولهذا الوجهان
والثالث ان بانه يحسب حين يفعل الحركة وبين تلك الصفة ولان الحركات لا يصح تعلق الا بها
المذكورة الى ابطال اللازم

لامحالة ولا شعور له بها فكيف يتوهم انه يعرف حركاتها وبالقصد فيها الوجه الثالث ان العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته
واختياره استقلالا فلا بد ان يتمكن من فعله وتركه والا لم يكن قادرا عليه مستقلا فيه وان يتوقف ترجيح فعله
على تركه على مرجح اذ لو لم يتوقف عليه كان صدور الفعل عنه مع جواز طرفيه وتساويهما اتفاقيا لا اختياريا ويلزم ايضا
ان لا يحتاج وقوع احد الجائزين الى سبب فينسد باب اثبات الصانع وذلك المرجح لا يكون من العبد باختياره والا لزم
التسلسل لانا ننقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه ويكون الفعل عنده اي عند تحقق المرجح واجبا اي واجب الصدور عنه بحيث
يمتنع تخلفه والا لم يكن الموجود اي ذلك المرجح المفروض تمام المرجح لانه اذا لم يجب الفعل معه جاز ان يوجد معه الفعل تارة
ويعدم اخرى مع وجود ذلك المرجح فيهما فتخصيص احد الوقتين بوجوده يحتاج الى مرجح لما عرفت فلا يكون ما فرضناه مرجحا
مرجحا تاما هف واذا كان الفعل مع المرجح الذي ليس منه واجب الصدور عنه فيكون ذلك الفعل اضطراريا لازما لا
اختياريا بطريق الاستقلال كما زعمتم واورد عليه ان هذا ينفي كون الله تعالى قادرا مختارا لامكان اقامة الدليل بعينه فيه فيقال
لو كان موجدا للفعل بالقدرة استقلالا فلا بد ان يتمكن من فعله وتركه وان يتوقف فعله على مرجح الى اخرها ونعرض في الدليل
منقوض بالواجب تعالى واجيب عن ذلك بالفرق بان ارادة العبد محدثة اي الفعل يتوقف على مرجح هو الارادة الحادثة كان ارادة العبد
محدثة فافتقرت الى ارادة اخرى [illegible] بلا ارادة واختيار [illegible] دفعا للتسلسل [illegible] وارادته
تعالى قديمة فلا تفتقر الى ارادة اخرى [illegible] هذا الجواب الذي ذكره الا [illegible] لا يدفع النقض [illegible] ان لم يكن
الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح كان اتفاقيا وامكانا بلا سبب
ايضا وان توقف عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذي ذكره في الدليل الاشتراك
الدليل المذكور الموجب لبطلان الدليل المذكور اما بعدم النقض اذ ليس عدم جريان الدليل فصورة التخلف وفي هذا الرد نظر فانه ما ذكر
ما ذكر من الفرق بين ارادة العبد وارادة الباري لا لتخصيص المرجح في قولنا ترجيح فعله على الترك يحتاج الى مرجح حادث
فيبطل الاستدلال بل لما انه لم يمكن العبد من الفعل والترك وتوقف الترجيح على مرجح وجب [illegible] والا كان قادرا
محتاجا الى مرجح [illegible] فلا يكون العبد مستقلا فيه واما فعل
الباري فهو محتاج الى مرجح قديم [illegible] وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح آخر
فيكون مستقلا في الفعل [illegible] النقض [illegible] ذلك المرجح القديم [illegible]
لا يحتاج الى [illegible] فقد عرفت [illegible] الاختيار
لانا [illegible] بوجوبه [illegible] فان الاختيار [illegible]
ان الاختيار [illegible] اختيارية [illegible] مستقل فيه
فعلا اختياريا [illegible] وارادة الباري فانها مستندة الى ذاته فوجوب الفعل بها لا ينافي استقلاله في القدرة عليه [illegible]
ان يكون استناد ارادته القديمة الى ذاته بطريق الايجاب [illegible] القدرة فاذا وجب الفعل [illegible]
الايجاب واعلم ان هذا الاستدلال الى الوجه الثالث [illegible] الفعل الاختياري

فان المرجح [illegible] بالفعل [illegible]

وكون الفعل معه واجبا كما في الحسن والاشياء والافعال [illegible] وتعلق الاختيار بها جعلها العبد من مرجح
لا ذلك الطرف كما فر فلا يلزم من كون الفعل لازما مع وجود الداعي كونه اتفاقيا واقعا بلا مؤثر وحيث الترجيح بلا مرجح قد
علم [illegible] والمعتزلة القائلون بان العبد موجد لافعاله الاختيارية صاروا فريقين فابو الحسين ومن
تبعه يدعي في ايجاد العبد لفعله الضرورة اي يزعم ان العلم بذلك ضروري لا حاجة به الى الاستدلال وبيان ذلك ان كل احد يجد
من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش والصاعد باختياره الى المنارة والهاوي الى الساقط عنها ويعلم ان الاولى
من قبيل الفعل [illegible] الداعية واختياره وانه لولا تلك الدواعي والاختيار لم يصدر عنه شيء منها بخلاف الاخرى
اذ لا مدخل في [illegible] لا الارادته و[illegible] وجعل ابو الحسين انكار كون العبد موجدا لافعاله الاختيارية سفسطة
مصادمة للضرورة والجواب ان الفرق بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضروري لكنه عائد الى وجود القدرة منضمة
للاختيارية الاولى وعدمها في الثانية لا الى تاثيرها في الاختيارية وعدمها اي عدم تاثيرها وذلك لانه لا يلزم من دوران
الشيء كالفعل الاختياري مع غيره كالقدرة والداعي وجودا وعدما وجوب الدوران لجواز ان يكون الدوران اتفاقيا ولا
تلزم [illegible] بالدوران على تقدير ثبوته العلية [illegible] العلية تسليم ثبوت الاستقلال
لجواز ان يكون المدار جزء العلة [illegible] ثم ان ابو الحسين قال ان الاولى لما كان قبله [illegible]
منكرين لايجاد العبد فعله ومعترفين به منتسبين [illegible] فللموافقة دون المخالفة [illegible] الفريقين عن هذا التنازع
فيه والمنافي المخالف فقط واما في الموافق فلا استدلال عليه [illegible] العقلاء الا انكار الفريقين فيه لا ان المحتاج
ان كل سليم العقل اذا اعتبر حال نفسه علم ان ارادته للشيء لا يتوقف على ارادته تلك الارادة [illegible] تلك الارادة سواء
ارادها ولم يردها وعلم ايضا انه مع الارادة الجازمة الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع يحصل المراد وبدونها لا يحصل
ويلزم منهما اي من المقدمات التي علمها بوجدانه انه لا ارادة منه [illegible] بل الاصول [illegible] خلافه قال
الامام في نهاية العقول والمحصل [illegible] الحسين خالف اصحابه [illegible] القادر على القدرة لا يتوقف فعله لاحد طرفي
الا [illegible] على العلم يتوقف ذلك الفعل لاحد طرفي على الداعي لاحد [illegible] وعلم ان حصول الفعل
عند الداعي واجب [illegible] عدم كون العبد موجدا للفعل [illegible] في كون
العبد موجدا [illegible] حتى ادعى العلم الضروري [illegible] بحيث كان [illegible] ان القول
بتلك [illegible] الاعتزال يعني [illegible] خلق الاعمال وما يبتنى عليها [illegible] الاصول التي عليها مدار
الاعتزال [illegible] اصحابه [illegible] عليهم [illegible] العلم الضروري [illegible]
التناقض [illegible] على المبتدي [illegible] في الحسن [illegible] التحقيق والتدقيق فظهر انه [illegible]
مع [illegible] يتوقف صدور الفعل القادر على الداعي ووجوب حصوله عند حصول الداعي [illegible]
بالقدرة [illegible] وجود الفعل [illegible] واستقلاله [illegible] بسبب التفويض [illegible]
العلم الضروري [illegible] الاستقلال [illegible] في هذا المقام

الامام

جوف

سلب الاستقلال الذي يدعيه المعتزلة كما هو مذهب الاستاذ وامام الحرمين فان كان ابو الحسين مساعدا لنا عليه
فمرحبا بالوفاق ولكن يلزمه بطلان مذهب الاعتزال بالكلية اذ لا فرق بين الفعلين الا من اجبر على ما فعله هو بنفسه
وبين ان يأمر بما يجب عنده فعله وينهى عنه فان المأمور على هذا التقدير غير متمكن من الفعل والترك وايضا لا فرق بين
انه العبد على ما اوجد فيه وبين ان يجبره على فعل يجب حصوله عنده قوله لانه لا فرق في العقول بين فعل الغير والظلم وبين
ما علم انه يوجب الغير والظلم واعترف بوجوب حصول الفعل عند حصول الارادة الجازمة فيتوجه عليه بطلان الاعتذار
فظهر ان ابا الحسين انكر الاعتزال في هذه المسئلة الا انه ارتكب التلبيس انتهى كلامه وانما عدم امام الحرمين فيستدل
عليه ان جعل العبد موجدا لافعاله بوجه كما هو مرجعها الى امر واحد وهو انه لو استقل العبد بالفعل لما انسد باب
التكليف بالاوامر والنواهي لان العبد اذا لم يكن موجدا للفعل مستقلا في ايجاده لم يصح عقلا ان يقال له افعل كذا ولا تفعل
كذا او بطل التأديب الذي ورد به الشرع اذ لا معنى له ان يجب الاستقلال بايجاد فعله وارتفع المدح والذم اذ ليس الفعل مستندا
اليه مطلقا ... وارتفع الثواب والعقاب الوارد بهما الوعد والوعيد ولم يبق للبعثة فائدة لان العباد ليسوا
موجدين لافعالهم فمن اين لهم استحقاق الثواب والعقاب عليها بل يخلق فيهم ... فيجوز ان يعكس فيعاقب الانبياء ويثيب
الفراعنة واتباعهم فالمحذور منحصر في البعثة اصلا والجواب منع الملازمة المذكورة وهو ان المدح والذم باعتبار المحلية
لا باعتبار الفاعلية ... وذلك كما يمدح الشيء ويذم بحسنه وقبحه وسلامته من الآفة وعاهته
فان ذلك باعتبار انه محل لها لا مؤثر فيها واما الثواب والعقاب المترتبان على الافعال الاختيارية فكسائر العاديات المترتبة
على اسبابها بطريق العادة من غير لزوم عقلي واتجاه سؤال وكما لا يصح عندنا ان يقال لم خلق الله الاحراق عقيب مس
النار ولم لم يحصل ابتداء او عقيب مماسة الماء فكذا ههنا لا يصح ان يقال لم اثاب عقيب افعال مخصوصة وعاقب عقيب
افعال اخرى ولم لم يفعلهما ابتداء ولم يعكس فيهما واما التكليف والتأديب والبعثة والدعوة فانها قد تكون دواعي للعبد
الى الفعل واختياره فيخلق الله الفعل عقيبها عادة وباعتبار ذلك الحصول يصير الداعي ... الفعل طاعة وذلك
اذا وافق ما دعاه الشرع اليه ومعصية اذا خالفه ويصير علامة للثواب والعقاب لا سببا موجبا لاستحقاقهما ثم ...
الذي ذكره واذا لزم القائلين بعدم استقلال العبد في افعاله فهو لازم لهم ايضا لوجهين الاول ان ما علم الله عدمه من افعال
العبد فهو ممتنع الصدور عنه والا جاز انقلاب العلم جهلا وما علم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور عنه والا
جاز ذلك الانقلاب ولا يخرج عنهما افعال العبد وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل التكليف
واخواته لابتنائها على القدرة والاختيار لا الاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا في مسئلة خلق الاعمال فقد لزمكم في مسئلة العلم
... قال الامام الرازي ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على هذا الوجه حرفا الا بالتزام
مذهب هشام وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها واعترض عليه بان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان
والاصل في هذه المطابقة هو المعلوم الا ترى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان الفرس
في حد نفسه هكذا ولا يتصور ان ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيدا سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا كان هو في نفسه بحيث

يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار والا لزم ان لا يكون تعالى فاعلا
مختارا لكونه عالما بافعاله وجودا وعدما والوجه الثاني ان ما اراد الله وجوده من افعال العبد وقع قطعا وما اراد
عدمه منها لم يقع قطعا فلا قدرة له على شيء منهما اصلا ويرد عليه ايضا النقض بالباري سبحانه اذ يلزم ان يكون مجبورا
لان ما اراده او لم يرده من افعال نفسه كان كذلك ... الثالث ان الفعل عند استواء الداعي الى الفعل
والترك ممتنع لان الترجيح بلا مرجح وعند رجحان احدهما يجب الراجح ويمتنع الاخر المرجوح فلا قدرة للعبد
على فعله فيبطل تكليفه ويرد عليه ذلك النقض وحله ان وجوب الفعل المرجح بالقدرة والداعية لا ينافي المقدورية
بل يحققها وكذا الامتناع لعدم الداعي فان معنى كونه قادرا انه اذا حصلت الارادة الجازمة بواسطة الداعية مع انتفاء
الموانع الرابع ايمان ابي لهب مثلا مأمور به اي امر بان يؤمن دائما وهو ممتنع لانه تعالى اخبر بانه لا يؤمن والايمان تصديق
الرسول فيما علم مجيئه به وما جاء به انه لا يؤمن فكيف يعقل ايمانه على الاستمرار مأمورا بان يؤمن بانه لا يؤمن ويصدق
بانه لا يصدق وهو ان يصدقه في عدم تصديقه مع كونه مصدقا فالتصديق بانه لا يصدقه في شيء ضروري اذا كان
مصدقا كان عالما بتصديقه علما ضروريا وجدانيا فلا يمكنه التصديق بعدم التصديق لانه يجده باطلا خلافه وهو
التصديق بل يكون علمه بتصديقه موجبا للتكذيب في الاخبار بانه لا يصدق وانما لم يجعله ... على ما ذكره لاستلزامه
الجمع بين التصديق والتكذيب ... واذا كان المكلف ... لا يمكن للمكلف اتيانه فانه قد اعترض عليه بان الايمان
واجب بما علم مجيئه لا بما جاء مطلقا فلعله ما علم ... ولا نسلم ان هذا الخبر مما علم ابو لهب مجيئه حتى يلزم
تصديقه فيه ... الايمان هو التصديق الاجمالي بكل ما جاء به ... لا يلزم منه التصديق الا ... امر الله
سبحانه واما التصديق التفصيلي فهو مشروط بعلمه بورود هذا الخبر مستلزم للجمع بين النقيضين فهو المحذور دون
الاول فلنا في الخامس التكليف واقع لقوله تعالى اجماعا فان كان ذلك التكليف في حال حصول الفعل فهو
تكليف بتحصيل الحاصل وان كان حال عدمه فيكون التكليف به ... وايضا
يتعذر العارف بالتكليف وصفاته التي يتوقف التكليف عليها وصدوره عنه كالعلم والقدرة والارادة غير ما
غافل عن التكليف وتكليف الغافل باطل ... ورد عليه بانه ... لا يمر الا بصدق وبان
التكليف انما هو للعارف به وبصفاته المذكورة ... كالوحدانية وغيرها من الصفات التي لا يتوقف
معرفة التكليف عليها ... وربما احتج الخصم على كون العبد موجدا لافعاله بظواهر الآيات المشعرة بذلك وهي
انواع الاول ما فيه اضافة الفعل الى العبد نحو فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله ... انهم
على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم ... مدح وذم ... فكيف يكون ... ووعد ووعيد
كقوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت ... ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وهو اكثر من ان يحصى الثاني الآيات الدالة
على ان افعاله تعالى منزهة عما يتصف به فعل العبد من تفاوت واختلاف وقبح وظلم كقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت
ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا الذي احسن كل شيء خلقه وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون

الرابع تعليق افعال العباد بمشيتهم كالآيات الدالة عليه كقوله فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الخامس الامر بالاستعانة
نحو اياك نستعين استعينوا بالله واصبروا الاستعانة فيما يوجده الله تعالى في العبد بل فيما يوجده العبد باعانة غيره له السادس
اعتراف الانبياء بذنوبهم كقول آدم عليه السلام ربنا ظلمنا انفسنا وقول يونس عليه السلام سبحانك اني كنت من الظالمين السابع
ما يوجد في الآيات من الكفار والفسقة من التحسر وطلب الرجعة نحو ارجعون لعلي اعمل صالحا لو ان لنا كرة فنكون من
المؤمنين والجواب ان هذه الآيات معارضة بالآيات الدالة على ان جميع الافعال بقضاء الله وقدره وايجاده وخلقه نحو والله
خلقكم وما تعملون اي عملكم خالق كل شيء وعدد العبد فعال لما يريد وهو يريد الايمان اجماعا فيكون فعالا له وكذا الكفر اذ
لا قائل بالفصل ومعارضة بالآيات المصرحة بالهداية والاضلال والختم نحو يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا ختم الله على قلوبهم
نحو اغلال فهي الى الاذقان كما سبق الاشارة وانت تعلم ان الظواهر اذا تعارضت لم تقبل شهادتها خصوصا في المسائل اليقينية
ووجب الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية القطعية وقد مر بيانها فيه كفاية لاثبات مذهبنا **المقصد** الثاني
في التوليد وفروعه اعلم ان المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها ترتبا ورأوا ان الفعل المترتب
على غيره يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه اصلا فلم يمكنهم اسناد الفعل المترتب الى تأثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد
قالوا بالتوليد وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح فانه لا واسطة وجب لفاعلها التأثير سواء لفاعله
قصدها او لم يقصدها والمعتزلة في ابطال التوليد مبني على استناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء وقد يحتج
عليه اي على ابطاله بانه يلزم من التوليد اما اجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد واما الترجيح بلا مرجح وذلك لانه
اذا التصق جسم بكف قادرين وجذبه احدهما ودفعه الآخر في جانب الجهة فان تعلقت حركته باحد الجسم وهي
واحدة بالتشخص وان حدث من حركة اليد فاما بهما اي بالجذب والدفع معا فيلزم مقدور بين قادرين مستقلين بالتأثير وقد مر
امتناعه واما باحدهما فقط وهو تحكم محض معلوم بطلانه وهذا الاحتجاج الدال على لزوم المحال للتوليد في المثال المذكور
لا يلزم ضرارا وحفصا القائلين بعدم التوليد فيما قام بغير محل القدرة وبيانه على ما في الابكار ان المتولدات منها ما هو
قائم بمحل القدرة كالعلم النظري المتولد من النظر ومنها ما هو قائم بغير محل القدرة فاختلف المعتزلة فيه فذهب بعضهم
الى انها باسرها فعل الفاعل السبب وان كان بعد موت الفاعل كمن رمى سهما ومات قبل بلوغ السهم الرمية فيه فانها
فان الاصابة والآلام الحادثة منها من فعل الميت وذهب ثمامة بن اشرس الى انها كلها حوادث لا محدث لها والنظام الى
ان المتولدات منها من فعل الله تعالى بغير فعل العبد الفاعل للسبب وذهب ضرار بن عمرو وحفص الفرد الى ان ما كان منها
في محل قدرة الفاعل فهو فعله وما كان في محل مباين لمحلها فما وقع منه على وفق اختياره فهو ايضا من فعله كالقطع
والذبح وما لا يقع على وفق قصده فليس من فعله كالآلام في المضروب والاندفاع في الثقيل المدفوع وحركة الجسم المفروض
الآخر فالالزام بها لا يقوم حجة عليهما والمعتزلة القائلون باسناد المتولدات الى العباد ادعوا الضرورة تارة كابي
الحسين واتباعه واحتجوا الى الاستدلال اخرى كالجمهور منهم اما الضرورة فقالوا من رام دفع حجر في جهة اندفع الحجر
قصده وارادته فيكون الاندفاع صادرا عن الدافع وفعلا له وليس هذا الاندفاع فعلا مباشرا له بالاتفاق منا ومنكم فهو

بواسطة ما باشره من الدفع ومتولد منه وكذا الكلام في حصول العلم النظري من النظر وحصول امثالها من اسبابها والعلم
ان الاندفاع حاصل الدفع بحسب قصده وارادته وجوبا او اولويا وجوب استناده الى تام وليس كلامهم فيما يدعيه ابو كلامه
الحسين ادعى الضرورة ههنا وهو ان اختلاف الافعال التي سميتموها متولدة باختلاف القدر الثابتة للعباد فانا
نقول جاز ان لا يقوى على حمله الضعيف ولو كان الفعل المتولد واقعا بقدرة الله تعالى لجاز تحريك الجبل باعتماد الضعيف
وعدم تحرك الخردلة باعتماد الايد القوي بان يخلق الله الحركة في الجبل دون الخردلة وانه مكابرة صرفة فاتضح ان المتولدات
مستندة الى القدرة الحادثة لا مباشرة بل بتوسط افعال اخر الامدي جعل هذا التأييد وجها ثانيا من الالزام والاحتجاج
فقال فيه وجه الاول ورود الامر والنهي بها اي بالافعال المتولدة كما وردا بالافعال المباشرة وذلك كالاتيان
بالوجوب في الحدود وبناء المساجد والقناطر والمعارف النظرية كمعرفته وصفاته ونحوها من احكام الشرع والايلام بالضرب
والطعن والقتال في الجهاد مع الكفار فانها كلها مأمور بها وجوبا او ندبا والايلام الذي لا ينبغي ايلامه منهي عنه فلو لم تكن
الافعال متعلقة بالقدرة الحادثة لما حسن التكليف بها والحث عليها كما لا يحسن التكليف بايجاد الجواهر والالوان والثاني
انها ليست مباشرة بالقدرة التي بواسطتها المدح والذم فان العقلاء يستحسنون المدح والذم في امثال هذه
الافعال وكذلك يكون ما يستحق الثواب والعقاب به وذلك دليل على انها من فعل العبد لما لم يستحق الفعل الا العبد وقد نبه
كما في قولهم جاد فلان بالنفيس وكرم بالعرف وليس ذلك من قبيل المجاز عندهم بل من الاسناد الحقيقي فدل على ان الفعل
والجواب بعد ما تقدم في الافعال المباشرة من ان الامر والنهي والتكليف بالافعال باعتبار انها دواع يخلق الله
الفعل عقيبها وان استحقاق المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية وترتب الثواب والعقاب كترتب سائر
العاديات واما حديث النسبة فمبني على العرف وكلامنا في الواقع بحسب الحقيقة اي الجواب بعد ما تقدم انه
لم لا يكفي اجراء العادة بخلق هذه الافعال المتولدة بعد الفعل المباشرة وذلك بعد الجار متعلق بقوله يكفي اي لم لا
الاجوبة جميع ما ذكرتم فانه هو لما اجرى عادته بان يخلق هذه الافعال التي يحكم عليها بالتولد عقيب الفعل المباشر المقدور
للعبد كفى ذلك في حسن الامر والنهي والمدح والذم وفي النسبة وان لم تكن تلك الافعال مستندة الى قدرتهم ولا متولدة من افعالهم
واما الاول ادعى على ما اولى بما سلف في الافعال المباشرة من انكار فلكن تعرض اي فعلم الاعتبار معاون
لقدرته وقصده لا لقدرته مؤثرة في فعله وكذا الحال في المتولدات قال الامدي يحصل ههنا انا وان سلمنا وقوع الافعال
المباشرة بالقدرة على حسب القصد والداعية فهو غير متصور في المتولدات اذ المتولد عندهم قد يقع بعد عجز فاعل السبب
وبعد موته بدهر طويل فكيف يكون على حسب قصده وداعيته وان سلم كونها على حسبهما لم يلزم منه ان تكون من افعاله الا لكانت
افعال الله تعالى كذلك مع استقلال القدرة بالايجاد لاحتياج الى سبب المتولد محتاج الى السبب قطعا
على جميع الوجوه بما سبق من خلق الاعمال وبيان الخلاف الى التفاوت انما هو في كم المقدور الكثير القدر
وليس كذلك وقوع الفعل بالقدرة واجاب عن الوجه الثالث المذكور في الكتاب بكفي اجراء العادة وذلك لانه
جاز ان يكون وجود الاندفاع على حسب القصد والارادة بطريق الخلق على سبيل العادة وكذا الحال في تفاوت الحجب حال

القدرة فلا يصح دعوى الفروق وما بعدها ولما ابطلنا اصل التوليد بطل ما هو متفرع عليه فلا حاجة الى ذكر فروع ذكروها
عنها لكنها نذكرها تنبيها على ما وقع في آرائهم من الاضطراب والتنافي الاول من تلك الفروع ان المتولد من السبب المقدور
بالقدرة الحادثة يمتنع باتفاق المعتزلة ان يقع مباشرا بالقدرة الحادثة من غير توسط السبب واجاز اجتماع مباشر
ومتولد في محل واحد وذلك لان وجود ما فيه يوجد سببه ممكن بلا ريبة والمفروض انه يمكن وقوعه فيه مباشرا فقد جاز
وجود ما فيه مع ايجاد القدرة المؤثرة فيهما وهما متماثلان واجتماع المثلين مع انه يفضي الى جواز حمل القدرة الجبل
العظيم بان يحصل فيه اي في الجبل من قدرة الذرة اعداد من حمل موازية لاعداد الاجزاء فيرتفع الجبل بها اي بتلك الاعداد
من الحمل وذلك في غاية ضرورة والجواب انه ان كان القول بامتناع اجتماعهما بناء في اصلكم وهو امتناع اجتماع المثلين فان المعتزلة جوزوا
اجتماعهما مطلقا الاشعرية منهم فانهم قد قالوا لا يجوز الاجتماع بين حركتين متماثلتين وجوزوه فيما عداها كما مر في المباحث
الرابع من الموقف الثالث ثم نقول التسليم يلزم من تجويز المباشر فيما يقع فيه توليدا اجتماع المثلين اذ قد يكون ما يقع بالمباشرة
في غير ما وقع بالتولد مشروطا بشرط هو عدم السبب كما يكون وقوعه توليدا مشروطا بوجوده فلا يلزم اجتماع المثلين لامتناع
اجتماع شرطيهما بل يكون وقوعه تارة بالمباشرة وتارة بالتولد بدلا عن الآخر ويحتمل الكلام وجها آخر وهو ان ما يقع بالمباشرة
في غير ما وقع بالتولد لانه غيره وذلك لتأثيرهما على سبيل البدل كما ذكرنا فلا يلزم اجتماع تأثيرين على شيء واحد بعينه وهذا
الوجه هو المفهوم من ابكار الافكار والموافق لذكر لفظ الغير الثاني من الفروع قد منع بعض المعتزلة من ثبوت
الفعل المتولد منه تعالى بل جميع افعاله عندهم بالمباشرة ومقدورة بالقادرية من غير توسط سبب ووافقهم عليه ابو هاشم في
احد قوليه والا احتاج في فعله الى سبب هو المولد كما في الشاهد واحتياج العباد في الافعال المتولدات [illegible]
والجواب انه ذلك اي لزوم احتياج البارئ بناء على امتناع وقوع الفعل المتولد منه بالسبب وقد عرفت بطلانه مما اوردناه
في النوع الاول من جواز وقوع المتولد من فعل العبد مباشرا له وقد قال به ابو هاشم ايضا في احد قوليه وان
منع ذلك وان يرد مطلقا … انه اي الاحتياج الى السبب … امتناع وجود الاعراض بدون محالها وهما لم يلزم
احتياجه اي والاعراض محالها لجواز القدرة بها كما هو المعتزلة وهذا التحقيق انه لا يجد … لانه لا احتياج
في الحقيقة اصلا الفعل المتولد والعرض وجوز بعضهم … ووافقهم ابو هاشم في القول الاول … ويشهد بحسن
من حركة الاغصان والاوراق على الاشجار بحركة الرياح العاصفة واعتمادها عليها ولا شك ان حركة الرياح واعتمادها
من فعله تعالى بالمباشرة فتكون حركة الاغصان والاوراق من فعله توليدا … فعل العبد …
على اخر … الثالث من الفروع
قالوا العلم النظري متولد من النظر ابتداء ولا يتولد من تذكر النظر مع انه اذا غفل عن النظر والعلم بالمنظور فيه ثم ذكر
النظر فالعلم الحاصل عند التذكر لا يكون متولدا منه بل مقدورا مباشرا بالقدرة وذلك … او كان
بل سواي بذكر النظر ضروريا لانه … المعرفة بانه يؤدي المنظور … كونه عند تذكر
النوم ضروريا من فعل الله ايضا فامتنع التكليف بها … ووجوبها اجماعا واشار الى

ثانيها

ثانيها بقوله ولانه اي تذكر النظر … يكون مولدا لو ولد العلم ولو عارضه الشبهة لو كان التذكر مولدا للعلم لولده
وان عارضته شبهة لانه قبل معارضتها كان بعينه وجواب الاول ان هذا مبني على ان التكليف بالعلم الا بما هو مقدور للعبد
ومخلوق له وقد تبين بطلانه في مسألة خلق الاعمال وجواب الثاني انه لا امكان عروض الشبهة مع تذكر النظر الصحيح وكلاما
فيه وان يمتنع التوليد عند عدمها كما في ابتداء النظر اي وان سلمنا امكان عروض الشبهة عند تذكر النظر الصحيح فذكر يمتنع
توليد التذكر عند عروض الشبهة ولا يمتنع توليده عند عدمها كما في ابتداء النظر فان عروض الشبهة يمنع توليده وكذا …
حال عدمها فان قيل الشبهة من فعل العبد والتذكر من فعل الله فيلزم من منع الشبهة توليده دفع فعل العبد لفعل الله
وذلك باطل بخلاف دفع الشبهة توليد ابتداء النظر الذي هو فعل العبد ايضا قلت … مسألة … الا … القول …
الذي يحرك عنه اغصان … الرياح العاصفة عليها لحركة تلك الرياح … فعله … مباشر القرب او متولد من
فعله الذي هو حركة الرياح فهو جوابكم فهو جوابنا الرابع من تلك الفروع الاصوات والالام الحاصلة في الادمي لا بقصد
الا بالتوليد … وحده … بعض … كذا … الحاصلة … الادمي
فلو كان … الامور … التي … المباشر … من الاسباب … الجواب … باسباب … مشروطا
لو قوتها … القدرة مباشرة … ابو هاشم … الاطلاق … المجاورة … منها وجوابه
… ابو علي … العالم بجسمين … واحد منهما محل القدرة كمن ضم اصبعه الى اصبعه وضم اصبعه الى جسم
… وقال … التأليف … والتأليف القائم … عن محل القدرة بجسمين … محلهما فانه لا … المولد
لان الفعل … العباد … جامع … لا يكون … مباشرا … العاشر … التوليد الخامس
منها العالمون … التوليد … ابتداء … وان … التولد … حال حدوثه ودوامه
اذا … فقال … المجاورة المولدة … والوهاج … الصحيح المولد للالم فانها
تولدها حال الحدوث … البقاء … لا اعتماد … اللازم … التوليد … خارجه
ودوامه فقال … لم يجعلوا … المجاورة … الوهاج ابتداء … دوامه فاذا لم … منع
من التوليد لزم من عدم … الدوام عدم … الحدوث … توليده حال البقاء ولم يقولوا
خصوص الابتداء … شرط في التوليد … جميع الاسباب … ولم يقولوا به السادس اختلفوا في
الموت المتولد … اي الحاصل عقيبه … متولد … التوليد … فنفاه قوم واثبته آخرون والذي
لا اصل في التوليد … الموت … الالام … تولد منها كما في سائر المتولدات … والمثبت … للاجماع فان الامة
اجمعوا على ان المستقل بالاماتة والاحياء هو الله سبحانه … النصوص … قال الله تعالى … وحده … الذي
يحيي … السابع قد اختلفوا في الطعوم والالوان التي تحصل بالضرب وغيره من افعال العبد هل هي متولدة من فعله
اولا … الالوان … طعمه … الحاصل … بالسراط … قوم وقالوا … الطعم واللون متولد من
فعله لحصولها بفعله … وقالوا لا يقع … الالوان والطعوم من العباد … مباشرة … بقدرتهم …

ولا متولدة من افعالهم والا لحصل ذلك الطعم واللون بالعصر او نحوه من افعال العباد في كل جسم لان الاجسام متماثلة
لتركبها من الجواهر الافراد المتجانسة فيفعل الكل بعد تسليم تماثل الجواهر لا يستند حدوث الطعم واللون المتولد من فعل
العبد في بعض الاجسام دون بعض الى اختلاف الاعراض فيها من شرط حدوث ذلك اللون والطعم فيه فلا يحدث شيء منهما
في جسم لم يوجد فيه شرطه وانتفى فيه ذلك الفعل الثاني قد اختلفوا في الالم الحاصل من الاعتماد على الغير بضرب او قطع
فقيل انه يتولد من الاعتماد وهو مذهب جمهور المعتزلة وقال ابو هاشم في العسكرية انه يتولد من الوهي وكانه اخذه
من قول الحكماء سبب الالم تفرق الاتصال والوهي متولد من الاعتماد وذلك لان الالم بقدر الوهي قلة وكثرة لا بقدر الاعتماد ولذلك
الاعتماد الواحد على العضو الرقيق الرخو اضعاف ما يولم العضو الغليظ الكثيف مع ان الالم لا اختلاف يوجب ذلك الاعتماد فهو
من الوهي فان التفرق الحاصل في الرخو اكثر واقوى من الحاصل في الكثيف فلا يكون الالم متولدا من الاعتماد بل من الوهي الاتي
التولد اختلاف المتولدات يجب اختلاف اسبابها والجواب ان اختلاف الوهي المتفاوت والغلظ والكثرة والرقة
من الاعتماد الواحد كاختلاف الالم المتفاوت من الوهي الواحد والصحيح كما ان كلا من الاعتماد الواحد في كل
منهما اختلاف في امر متولد منه واصلا اختلاف فيه فلم لا يستند اختلاف الالم مع تعدد تولده من الاعتماد
لا اختلاف الحادث كما استند الى اختلاف الوهي مع اعترفتم به والى صلابة ثم جوزتم استناد الوهي المختلف الى الاعتماد
الواحد وعللتموه باختلاف العضو في قبول الوهي فان الرقيق الضعيف لا يكاد يحتمل ولم لا يجوزون استناد الالم
المختلف الى الاعتماد الواحد بواسطة اختلاف المحل فلا حاجة الى توسط الوهي بين الالم والاعتماد كالالم الحاصل اتصالا فيبطله
استطرادا لم الالم من الوهي تفاوت الملتقى وانه لا يوجد الوهي كما لحصل برأس الابرة وما يحصل بذنابة العقرب
الالمين متفاوتان جدا وليس يوجد هنا التفاوت في الوهي الحاصل في الموضعين بل ربما كان الحاصل من الوهي بذنابة العقرب
اقل مما يحصل برأس الابرة بكثير مع ان الالم على عكس ذلك فلا يكون متولدا منه الثالث ومولف النوع المذكور
في الكتاب هل يكون العلم الحاصل بالنظر مولدا او لا بل انه يولد الالم وايضا اشترط علما تقدمه في النوع السابق لم يكن لم يجعله متولدا
حكم بان العلم الصادر عنه لا يكون بسبب الوهي ونولد ابا وامر المتولد في افعال جوز كون العلم الصادر عنه
متولدا من العلم وعلم كونه مبنيا على النوع السابق العباد الظاهر في ابي هاشم مع ما تكن من اقامة احد العلم
بالوهي او الاعتماد ولا يكون جزما من ذلك في النوع السابق فلا حاجة الى اعادة ولذلكم لم نذكر الامر المقصد المالك
في البحث عن امور صرح بها القرآن واعتقد عليها الهجاية وسموها بالوسائل الاول الطبع قال الاشعري الطبع انه عليها بكونهم
والختم ختم الله على قلوبهم والاكنة جعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه حجبا لهم على قلوب اقفالها قد عقيبه الاشعري
عبارة عن خلق الضلالة في القلوب وكذلك الاكنة في الامور العظيمة وامانع في الحقيقة وانما سميت بذلك لكونها مانعة وخلق
الضلالة في القلوب مانع من الهدى فيصح تسميته بهذه الاسماء لان الاصل فيه سوى الطبع والا في نفسي مانع وان صار بها
فرادعاه يحتاج الى البيان والمعتزلة ولوها بتعميم الله ودعوها والمعتزلة ختم الله على قلوبهم الى الاحياء الايات
اي سماتها مخصوصة على مطبوع عليها ومجعول عليها اكنة اقفال ووصفها بذلك كما قال وجعلوا الملائكة الذين

كالاقتصاد في الوعد

هم عباد الرحمن اناثا اي سموهم بذلك ووصفوهم بالانوثة اذ لا قدرة لهم على الجعل الحقيقي الثاني وهو للجبائي وابنه
من تابعهما وجهما ان وسم الله قلوب الكفار بسمات وعلامات تعرفها الملائكة فيميزون بها الكافر من المؤمن وذلك لان الختم
والطبع في اللغة هو الوسم والاثر فيخلق الله تعالى في قلوب الكفار سمة تميزها عن قلوب الابرار وتبين تلك السمة للملائكة فيذمون
من اتسم بها وفي ذلك مصلحة وفيه لانه اذا علم العبد انه اذا كفر وسم بسمة يتحقق بها ذمه ولعنه الملائكة كان ذلك سببا لانزجاره عنه
الثالث وهو للكعبي منع الله منهم اللطف الذي يكون للطاعة لعلمه انه لا ينتفعهم ولا يؤثر فيهم فخلاهم بين فقدوا
ذلك اللطف فكانه ختم على قلوبهم لانه قطع اللطف عنهم في دخول الايمان كان الختم والطبع والاكنة انهم الدخول
الرابع وهو لبعض اصحاب ابي علي الجبائي واصم المعتزلة فيهم انه القطع اللطف الذي يوجب بقيا في العمل وكانوا الذا الكلى فيمنع دخول الايمان قلبه
بالختم عليه لان الفعل الاصلح كان لا يجب فعله من احد الا بعد ذلك ولا يرجع الا ان ينبني على صلاحهم الفاسد اعود انهم الا ابان
وخلق الضلال قبيح فلا يجوز اسناده الى الله سبحانه وتعالى اما بيان فساده فيعلم كما انه يضاف الى الاشياء في موضع انسان الايمان
منهم لا يجوز ذلك بحسب الى سواء عليهم اانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم اي لا يؤمنون لانهم بالختم وذلك لانا
قولا ختم الله سببا في بيان السبب في عدم ذكرهم لا يصلح لذلك الا ان يكون سببا للامتناع من الايمان فان وجد الوصف الختم والطبع
وجعل الاكنة على قلوبهم الا انه منع من الايمان وكذا الوسم بعلامات بمنزلة وضع اللطف لانه خلاء على ان يقتضي امتناع الايمان فلا يصح الحمل
عليها السادس ذكر الهدى التي يأولونها التوفيق والهداية فان الشيخ الاشعري واكثر الاشاعرة قالوا يجعلوا التوفيق خلق
خلق القدرة على الطاعة ومنهم من سبع الفعل على الاول لان الموافقة في الطاعة وخلق القدرة على الطاعة يحصل بها
الموافقة وقال امام الحرمين التوفيق خلق الطاعة لا خلق القدرة اذ لا تاثير لها وحملوا الهداية على معناها الحقيقي اعني خلق الاهتداء
وهو الايمان والمعتزلة اولوهما بالدعوة الى الايمان والطاعة وبيان سبيل الرشد وتبيين مقاصدهم والزجر عن الغواية
كانها قوله تعالى واما ثمود فهديناهم اذ لا شبهة في امتناع حمله على خلق الاهتداء فيهم والذي يبطله اي يبطل هذا التاويل امران الاول
اجماع الامة على اختلاف الناس فيهما اي في التوفيق والهداية فبعضهم موفق مهتدي وبعضهم ليسوا كذلك والدعوة عامة
لجميع الامة لا اختلاف فيها فلا يصح تاويلها بها الثاني الدعاء بها نحو اللهم اهدنا اهدنا الصراط المستقيم اللهم وفقنا
لما تحب وترضى والطلب انما يكون لما ليس بحاصل والدعوة المذكورة حاصلة فلا يتصور طلبها واختلاف الناس في الدعوة
نفسها بل في وجود الانتفاع بها وعدمه انما يعرف منهما ومن مقاصد صاحب الهدى يعرف بها في التعارف ويحكم بكونه
اذ لا يعدم اصلا فلا يصح حملها على الدعوة الثالث من تلك الامور الاجل وهو في الحيوان الزمان الذي علم الله تعالى موته فيه
فالمقتول عندنا مات بانقضاء اجله الذي قدره الله وعلم انه يموت فيه وموته بفعله تعالى ولا يتصور تغيير هذا المقدر
بتقدم ولا تأخر قال تعالى ما تسبق من امة اجلها وما يستاخرون فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون
والمعتزلة قالوا بل تولد موته من فعل القاتل فهو من افعاله لا من فعل الله تعالى وقالوا انه لو لم يقتل لعاش الى اجله الذي
الذي قدره الله له فالقاتل عندهم غير بالتقديم الاجل الذي قدره الله له فانه ادعوا فيه انه تولد من فعل القاتل وبخانه
لو لا القتل الفرق بين كالدعواهم تولد سائر المتولدات وانتفاؤها عندنا انتفاء اسبابها واستشهدوا عليه بذم القاتل

وحكم بكونه جانيا ولو كان المقتول ميتا باجله الذي قدره الله له لما كان انه لم يفعل شيئا الى القاتل الجناية بفعل امر
لا مباشرة ولا توليدا فكان لا يستحق الذم عقلا ولا شرعا لكنه مذموم فيهما قطعا اذا كان القتل بغير حق واستشهدوا
ايضا بانه ربما قتل في الملحمة الواحدة الوف ونحن نعلم بالضرورة انه لم يتفق موت الوف في الزمان القليل بلا قتل فيما حكم العادة بانه
ولذلك الا وحكم العادة بالامتناع في المخلوق الكثير وقد ذهب بعضهم الى ان الذي لم يقتل لعاش قطعا وقيل واحد وبعضهم
وافق بالاجماع على بطلان القتل والفرق غير بين العقلاء لان الموت كلنا المصورين متولد من فعل القاتل عندهم ثم اذا كان
احدهما باجله دون الآخر لولا المرتبط الالتزام الشنيع بالفرق بين المعجزات قالوا به وبيان ذلك انه لما حكم العادة بامتناع
موت خلق كثير دفعة فتمتنع ان يجب موتهم بفعله فاذا اتفق والا كان فعلا له خارقا للعادة لا لاظهار المعجزة
وذلك ممتنع فيها واما تبيح سجاعهم فليكن غلطا واحدا اليه اذ لا امتناع فيما يخالف العادة بالامتناع في الكثير دون القليل
الذي حكم على الفرق كيلا يلزمهم ابطال المعجزات اذ اسندوا المجمع اليه والجواب ان دعوى الضرورة غير مسموعة والنزاع لا يسلم كونه
فعلا وحكم العادة فيهم لان مثل هذا الى الرابع الرزق وهو عندنا كل ما ساقه الله الى العبد فاكله فهو رزق له من حلال
كان او حرام ولا يمتنع ان يأكل شخص رزق غيره لان كل احد لا يأكل الا رزقه وفي تخصيصه بالحلال رد على مذهب الاشاعرة
لان الرزق كلما انتفع به حي سواء كان بالتغذي او بغيره مباحا كان او حراما وربما قال بعضهم هو كل ما يتربى به الحيوان من الاغذية
والاشربة لا غير قال المعتزلة والتعويل على الثاني فان قيل كيف يتصور ان ينتفع من الرزق للغني الذي في سبيل بعضهم
وقد قال تعالى ومما رزقناهم ينفقون اجيب ان اطلاق الرزق على المنتفع به زعمهم لانه يصدق الرزق على الغير بالتصرف
بالجملة فان ورد عليهم ولم يوجد ان والارض لا يعلم انهم رزقوا فليس بعام رزق ولا يتصور حتى جاز ان يرزق
اخر بالانتفاع بالاشياع به فيلزمهم ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله وهو خلاف الاجماع الا انه قبل ظهور المعتزلة
كل ذلك الا بعد علمهم ويلزمهم ان علمهم فانه يعلم بالحكم ان الله يحرمه ولا يجوزه وذلك الا بعد حجه قاعدة الحسن والقبح العقليين
فانها ممنوعة بطلانها من قبلها وبطلان الفروع اللازمة لما يصدق على بطلان اصلها قد حاسم القول للاستدلال بالاخرى
الرجحان بالفعل المشهور لانه على احدهما كما ورد في حديث صفوان غلام الذي في جسمه عن النبي ولم وقالوا سوى لنا بالرسول
الله والما عندهم لمن يحرم فيهم فقال البعض هو الاسم ولفظ باشر العبد اذ ليس في الاختصاص منهم على البيع والشرى
خصوص من قال الرزق هو المتولد من هو بتقليد الغير وتكثير الرغبات باسباب رجعل له **المقصد** الرابع انه تعالى
مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون فكل كائن مراد له وما ليس بكائن ليس بمراد له وهذا مذهب اهل الحق واتفقوا على جواز اسناد الكل
اليه جملة فقالوا جميع الكائنات مرادة له ولكن اختلفوا في التفصيل فمنهم من لا يجوز اسناد الكائنات مفصلة فلا يقال الكفر
او الفسق مراد له لانها ما يوهم الكفر وسوء الكفر او الفسق مأمور به ما ذهب اليه بعض العلماء من ان الامر هو نفس الارادة وعلى ذلك
نجد البيوت في الاطلاق في التوفيق والاعلام انه شارع ولا نوقع فيه الاسناد تفصيلا وذلك القبل ذكر ابراهيم
الاطلاق اجمالا لا تفصيلا كما يقع بالاجماع والنص ان الله تعالى خالق كل شيء ولا يصح ان يقال انه خالق القاذورات والقرف
والخنازير مع كونها مخلوقة له اتفاقا وكما يقال له تعالى مالك السموات والارض اي من ملكها ولا يقال له رب الاولاد والابهام

اضافة غير الكلام اليه ومنهم من جوز ان يقال انه مريد للكفر والفسق معصية يعاقب عليها وقالت المعتزلة هو مريد لجميع افعاله غير الارادة
الحادثة من انها واما افعال العباد فهو مريد للمأمور بها كاره للمعاصي والكفر وتفصيله ان فعل العبد ان كان واجبا يريد
الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فبالعكس والمندوب يريد وقوعه ولا يكره تركه والمكروه عكسه واما المباح وافعال غير المكلف
فلا يتعلق بها ارادة ولا كراهة لنا اما انه مريد لكل كائن فلانه خالق الاشياء كلها لما مر من استناد جميع الحوادث اليه
ابتداء وخالق الشيء بلا اكراه مريد له بالضرورة وايضا قد ثبت ان جميع الممكنات مقدورة له فلابد في اختصاص بعضها بالوقوع
في بعض الاوقات من مخصص وهو الارادة وهذا يعني قوله كالصفة المرجحة لاحد المقدورين هو الارادة كما مر ولابد فيهما اي في
الصفة المرجحة لايجاد بعض المقدورات دون بعض وفي تخصيص الوجود بوقت دون وقت واما انه غير مريد لما لا يكون فلانه علم
عدم وقوعه فيمتنع ارادة وقوعه لان الاول انه يستحيل انقلاب العلم جهلا ولانه لو علم انه لا يقع فاراده كان العالم بانه لا يقع مريدا له
بالضرورة وايضا لو اراده فلما لم يقع فيلزم التمني او لا فيلزم عجزه وقصوره عن تحصيل مراده ولانه المتصور منا ان
العالم بانه لا يقع لا يريد وقوعه والقول بان احدهما يتحقق والآخر مريد فلا يستقيم على ان ترجيح العدم لا يتحقق ان ايمان الكافر
مراد لله مع كونه واجبا وايضا هو منقوض بما علم انه جود كما ان ايمان المؤمن فان احد طرفيه واجب ولا تخصيص فلا يرجح
الصفة وقد يعضد هذا بالنقل وهو اجماع السلف والخلف في جميع الاعصار والامصار على اطلاق قولهم ما شاء الله كان وما
لم يشأ لم يكن فان قيل هذا مروي عن النبي صلى الله عليه وسلم وقد نقله الامة بالقبول فيجب ان يكون خبرا بل ربما يحكم به انصافا واما
صرفه الى الاطلاق دفعا لتوهم العبد بافعاله او ما ليس من افعال العباد الاختيارية كما تأوله المعتزلة ويرفع هذا التوهم
انهم كانوا يوردون كلامهم في موضع تعظيم الله وعلو شأنه والاول هو ما شاء الله كان دليل القبح وهو انه
غير مريد الا الكفر وذلك لانه يستلزم عكس النقيض وهو قولنا كل ما لم يكن لم يشأ انه لا يشأ الا ما شاء لم يكن دليل الاول
لا انعكاس بل الطريق قولنا كل ما كان فقد شاءه انه احتجت المعتزلة على انه لا يريد الكفر والمعاصي بوجوه الاول
الاول لو كان مريدا للكفر لكان قد امر بالايمان فالامر بخلاف ما يريد يعد عند العقلاء سفها فيلزم السفه في
احكامه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قلنا لا نسلم ان الامر بخلاف ما يريده سفها واما المتوهم لو كان الوضع الامر
من يحضر له الطاع للمأمور به وهو صحيح بل الاول ان الممتحن لعبيده هل يطيعه ام لا قد يأمر ولا يريد منه الفعل اما
الاول وهو ان الصادر عنه من حيث انه اذا اتى العبد بالفعل على الامتثال يثيب واما الثاني وهو ان الامر لا يريد الفعل منه
فلانه يحصل مقصوده وهو الامتحان اطاع او عصى فلا سفه في الامر بلا ارادة الامر الثاني انه اذا عاتب الملك جبار على
في عنده بعصيانه والملك يتوعده بالعقاب ان لم يظهر عصيانه فانه يأمر بفعل بحضرة الملك ويريد عصيانه فان
احد الامرين يفضي الى قتله بلا خلاصة عنه فقد امر بخلاف ما يريده ولا سفه فيه فقد الوجود منه من ان اصوب الاول
فانه الفاعل لا يأمر بما يريد حصوله اذ الملك احال فيأمره اذ اعلم ان الامر وكان يأمر الامر به فانه بخلاف الارادة
فانما لا تتعلق اصلا بما المخالف بلى الامر قد يأمر ولا يريد فعل المأمور به بل يريد خلافه ولا سفه فيها الثاني
مرض سند الالهي لو كان الكفر مرادا لله تعالى لكان فعله والاتيان به موافقا لمراد الله فيكون طاعة اي ٣

به وانه يبطل فرق من الذين قلنا الطاعة موافقة الامر والامر غير الارادة وغير مستلزم لها لانفكاكه عنها في الصور المذكورة قال
الامدي ويدل على ان موافقة الامر ليست طاعة انه لو اراد تخصيص بما امر لو فعله المراد مع الامر وفق ارادة المريد لا يسمى مطيعا
بارادته عادة لا يعد منه طاعة كيف والارادة كما ... الاخير ولهذا يقال فلان مطاع الامر ولا يقال مطاع الارادة
وقد تمسك بعض اصحابنا في الجواب فقال الكفر مراد ما لكائن وغير مراد من الكافر لان القول الثاني ينافي الرضا بالكفر
دون الاول فهو لفظ لا طائل تحته لان كون الكفر مرادا له تعالى كائن واقعا بقضائه والرضا بالقضاء واجب اجماعا فكان
الرضا بالكفر واجب واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر اتفاقا قلنا الواجب هو الرضا بالقضاء لا بالمقضي والكفر مقضي
لا قضاء وان صرنا الانكار المتوجه نحو الكفر انما هو بالنظر الى المحلية لا الى الفاعلية بنفس الكفر من الله سبحانه باعتبار ايجاده
له واجب ابايه ونسبة له الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضا بالعكس
اي الرضا به انما هو باعتبار النسبة الاولى دون الثانية والفرق بينهما ظاهر وذلك لانه ليس يلزم من وجوب الرضا بشيء باعتبار صدوره
عن فاعله وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشيء اخر لو صح ذلك لوجب الرضا بموت الانبياء وهو باطل اجماعا لو اراد
انه الكفر وخلافه مراد الله منهم عندكم كان الامر بالايمان تكليفا بالايطاق لان الايمان ممتنع الصدور عنهم قلنا
الدليل المشترك الكلف به عندنا ما لا يمكن ان يتعلق به القدرة الكاسبة عادة اما لانه في نفسه محال او لانه ممتنع
صدوره عن الانسان في مجاري العادات كالطيران في الهواء لا ما لا يكون مقدورا بالفعل للمكلف به والايمان في نفسه ممكن
مقدور يصح ان يتعلق به القدرة الكاسبة عادة والا لم يكن مقدورا بالفعل للكافر لان القدرة عندنا مع الفعل لا قبله وعدم
المقدور بالفعل لا يمنع التكليف فان الكافر مكلف بالعمل اجماعا وليس حال الفعل وربما احتجوا بانه لو
ع انه هو المريد للكفر والمعاصي لما صح قول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولا ولدنا من شيء حكاية
عنهم انهم قالوا اشراكنا بارادة الله ولولا ارادته ما اشركنا او ما صدر عنا من المحللات فقد استندوا
كونهم وعصيانهم الى ارادته كما تزعمون انتم ثم انه تعالى رد عليهم مقالتهم وبين بطلانها وذمهم عليها بقوله كذلك كذب الذين
من قبلهم قلنا قالوا ذلك الكلام سخرية من النبي لا لاعتقادهم بل جاعلين ما لم تجب عقيدة الشركين
انه فاعل منهم كلمة حق اريد بها باطل وذلك انهم قصدوا بذلك تكذيب النبي في وجوب الطاعة والمتابعة
دون الكذب لان ذلك الكلام في نفسه صدق وحق وقال فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم اجمعين فاشار
لا صدق مقالتهم وفي دعوضهم الثانية كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها فانه اذن بان ما كان سيئة من المعصية
فانه مكروه عند الله والمكروه لا يكون مرادا قلنا اراد كونه مكروها للعقلاء منكرا لهم في مجاري عاداتهم في العلم
ولم يرد ان الله يكرهه ... فالقول بكونه مكروها او اراد به انه مكروه عنده يعبر عنه مجازا ولما تكلم في التجويز ...
للادلة اي جماعة من الائمة وقد ذكرنا الادلة الثالثة وما انه ليس بظلام للعباد مع ان الظلم من العادة كذلك
فبعض الكائنات ليس مرادا له قلنا الله ليس بظلام للعباد لا ظلم بعضهم على بعض فانه كائن ومراد بخلاف ظلمه
فانه ليس بمراد ولا كائن بل تصرف في ما هو ملكه كيف شاء ذلك التصرف لا يكون ظلما بل عدلا وحقا الرابع انه

لا يحب الفساد والفساد كائن والمحبة هي الارادة فالفساد ليس بمراد قلنا بل المحبة ارادة خاصة وهي التي لا يتبعها
تبعة ومؤاخذة ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام الخامس لا يرضى لعباده الكفر والرضا هو الارادة قلنا الرضا ترك
الاعتراض والله يريد الكفر للكافر ويعترض عليه ويؤاخذه به ويؤيده ان العبد لا يريد الالام والامراض وليس
مأمورا بارادتها وهو مأمور بترك الاعتراض عليها بالرضا لانه ترك الاعتراض بغاير الارادة ثم هذه الايات
معارضة بايات اخرى هي ادل على المقصود منها الاول ولو شاء الله لجمعهم على الهدى الثانية ولو يشاء الله لهدى الناس جميعا
الثالثة فلو شاء لهداكم اجمعين والمعتزلة حملوا المشية في هذه الايات في نظائرها على مشية القسر والالجاء وليس لانه خلاف
الظاهر ونفسه للطف لخفي ولا يعينه الرابعة ولكن الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم وتطهير القلوب بالايمان فلم يرد الايمان
لهم انما يريد الله ليعذبهم بها في الحيوة الدنيا وتزهق انفسهم وهم كافرون فنص على الكفر اراد به السادسة ولقد
ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس والمخلوق لها لا يريد الايمان وطاعته بل كفره ومعصيته السابعة انما قولنا لشيء اذا اردناه
ان نقول له كن فيكون والاستدلال بهذه الاية بعيد جدا او ليس علامة للكائنات ولا دلالة على ارادة المعاصي بل على انه اذا اراد
الله شيئا كونه على اسرع وجه ويمكن ان يستدل بها على ان الكفر لم يراد منه سواء الكائن مراد الله يكون ما اوقع
لكنه مغلوب بان المعنى اذا اردنا تكوينه فيختص بفعله ولا يتناول المعاصي على رايهم وذلك المقدار يصح مذهبنا وفساد كلام
في القول بان خلاف القضاء الرابع في تفسير اي الفلاسفة القضاء والقدر قالوا الوجود اما خير محض لا شر فيه اصلا كالعقول
والافلاك او الخير غالب عليه كما في هذا العالم الواقع تحت كرة القمر فان المرض مثلا وان كان كثيرا فالصحة اكثر منه وكذا الالم كثير
واللذة اكثر منه فالموجود عندهم منحصر في هذين القسمين واما ما كان شرا محضا او كان الشر فيه غالبا او مساويا فليس شيء منها
موجودا وما كان لقائل ان يقول لم لا لم يوجد هذا العالم عن الشرور اشار الى الجواب بقوله ثم لا يمكن تنزيه هذا العالم عن الشرور
بالكلية لان ما يمكن ان يوجد ... عن الشرور كلها هو العالم الاول وكلامنا في غيره الكثير بل بعضها شرور قليلة بالقياس اليها وقطع النظر
عما هو لازم له ... وكان الخير واقعا بالقصد الاول داخلا في القضاء دخولا اصليا ذاتيا وكان الشر واقعا بالقصد الثاني
وداخلا في القضاء دخولا بالتبع والعرض ... ان الشر فعله اي فعل ... لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير
فليس من الحكمة ترك المطر الذي به حياة العالم لئلا يتهدم به دور معدودة او لا يتالم به سالك في البر والبحر يشهد لك ذلك انه
اذا المرء اسباب ... وعلم انها اذا قطعت ... في البدن والابري الفساد اليه فانه يامر بقطعها ... بقطع الاول فحمل
سلامة ... الكل لا في سلامة البعض خير كثير يستلزم شرا قليلا فلا يفعل قال الحكماء وانما قررنا عنه ضمن كلامهم بعد عاملة
ان يعرض حكمي فاعلا لما يفعل ... واعلم ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه
فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها واحوالها واما عند الفلاسفة فالقضاء
عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ لفيضان
الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر
في القضاء والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال

ولا يبدون وجودها لما ذكر العلم بل اختيار العباد وقدرتهم **المقصد** الخامس في الحسن والقبح عندنا ما نهي عنه
شرعا نهي تحريم او تنزيه والحسن بخلافه اي ما لم ينه عنه شرعا كالواجب والمندوب والمباح فان المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل
الحسن كفعل الله سبحانه فانه حسن ابدا بالاتفاق واما فعل البهائم فقد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وفعل غير
المكلف منه فلا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس ذلك عائدا الى امر حقيقي حاصل في الفعل قبل
الشرع يكشف عنه الشرع كما زعم المعتزلة بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس
الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا كما في النسخ من الحرمة
الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة وقالت المعتزلة بل الحاكم بهما هو العقل والفعل حسن او قبيح في نفسه اما لذاته او لصفة لازمة له او لوجوه
واعتبارات على اختلاف مذاهبهم والشرع كاشف ومبين للحسن والقبح الثابتين له على احد الانحاء الثلاثة وليس له عكس القضية
عندهم نعم اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالنسبة الى الازمان والاشخاص والاحوال كان له ان يكشف عما تغير الفعل
اليه من حسن او قبح في نفسه ولا بد اولا من تحرير محل النزاع ليتضح المتنازع فيه ويرد النفي والاثبات
على شيء واحد فنقول وبالله التوفيق الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة الاول صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح
كون الصفة صفة نقصان كالعلم حسن اي لمن اتصف به كمال وارتفاع والجهل قبيح اي لمن اتصف به نقصان واتضاع ولا
نزاع في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات في انفسها وان مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع الثاني ملائمة الغرض ومنافرته
فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما اي عن الحسن والقبح بهذا المعنى
بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما وذلك ايضا عقلي اي
مدركه العقل كالمعنى الاول ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم
فدل هذا الاختلاف على انه امر اضافي لا صفة حقيقية والا لم يختلف كما لا يختلف كون الجسم الواحد اسود وابيض بالنسبة الى شخص
الثالث تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا وآجلا او الذم والعقاب كذلك فما تعلق به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى
حسنا وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد
وان اريد به ما يشمل افعال الله تعالى اكتفي بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عندنا
شرعي وذلك لان الافعال كلها سواسية ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما
صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع
جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم انها اي تلك الجهة المحسنة
او المقبحة قد تدرك بالضرورة من غير نظر وفكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان العقل قد يحكم بهما بلا توقف
وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا تدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به
الشرع علم ان ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث اوجبه الشارع او جهة مقبحة كصوم اول يوم من شوال
حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه واما كشفه عنهما

في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورته او بنظره ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان حسن الافعال
وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيهما وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا
اي في الحسن والقبح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل او قبحه لذاته كما ذهب اليه المتقدمون من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما
وذهب ابو الحسين من متأخريهم الى اثبات صفة في القبيح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة الى صفة محسنة بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة
المقبحة وذهب الجبائي الى نفي الوصف الحقيقي فيهما مطلقا فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية
واوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطمة اليتيم تأديبا وظلما واحتج على ما نقل عنه في العبارات الحكمية قوله والحسن والقبح ما ليس العكس
منه ومن العجب كلاما ان بعض المعتزلة قيد التمكن احترازا عن فعل العاجز والملجأ فانه لا يوصف بقبح ولا حسن وقيد العلم ليخرج عنه الحكم المصادر
عن النائم والغافل ومن اخطأ ومن لم يبلغه الدعوة بالاسلام والكفر فانه يتمكن من العلم لبعد عن ديار الكفر شاسع بحيث لا يتمكن من العلم بانه
بالدلائل العقلية وارادوا بقولهم لا يمكن لمن فعله ان لا قدرة له عليه الا ملاء عقلا الفعل ويتبعه وينبغي هذا التعريف المذكور للقبيح تعريفا
اخوانا لاحدهما فعل يستحق الذم على الحالي منه ومن العجز عما لم يكن له ان يفعله ومما يفعله فعل يفعل على صفة توثر
في استحقاق الذم ولم يمكن كذلك كان للعالم والعالم بان يفعله والذم من الافعال او تركه او فعل يتنحى عن القضاء كالحنفي
والحنابلة وان اتصور منه التحرير على الاصل المبين للحسن والقبح لنا على وجهين الاول ان العبد مجبور في افعاله واذا كان
كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح للاماكن فعلا اختياريا لا يتصف بهما الصفات اتفاقا منا ومن الخصوم بيانه اي بيان كونه
مجبورا ان العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك هو الجبر لان الفعل واجب الترك ممتنع وان تمكن من الترك ولم يتوقف فعله على مرجح
من علم مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى من غير سبب مرجح وجوده كان ذلك الفعل اتفاقيا صادرا بلا سبب
فلا يكون اختياريا لان الفعل الاختياري لا بد له من ارادة جازمة مرجحة ولئن توقف وجود الفعل على مرجح لم يكن ذلك المرجح من العبد
والا نقلنا الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه ولزم التسلسل ووجب الفعل عنده اي عند المرجح الذي يتوقف عليه ولا جاز معه
الفعل والترك فاحتاج الى مرجح آخر اذ لو لم يحتج اليه وصدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى لكان اتفاقيا كما مر واذا احتاج
الى مرجح آخر نقلنا الكلام اليه وتسلسل فيكون الفعل عند ذلك المرجح واجبا من غير اختيار ويكون العبد مضطرا في الفعل لامتناع الترك ويكون
الفعل اتفاقيا او اضطراريا فلا اختيار للعبد في افعاله فيكون مجبورا فيها فلا يتصف شيء منها بالحسن والقبح العقليين بالاجماع
المركب اما عندنا فلان الامر حال العقل فيهما واما عندهم فلانهما من صفات الافعال الاختيارية فان قيل فيلزم على ما ذكرتم ان يكون
العبد مجبورا في افعاله لامتناع افعاله القبيحة ايضا كما ذكرتم والمضطر في افعاله مع العلم بانه لا اختيار له في افعاله
حينئذ فلا يتصور منه التكليف اذ التكليف بما لا يطاق وقد جوزتموه وما قلنا لكم لا يتصور فيه الامر او الدعاء فالقول والعبرة
المقدمات في التقرير بجعل العبد لا يتمكن من الترك فلا يمكن منه ولا يتوقف عليه الفعل من الاجماع قدح المقصود منه
المذكور فما قالوه من الاتفاق في هذا الدليل لا ينفي الحسن والقبح العقليين ابطال الحسن والقبح العقليين المعتبرين فتبطل ثبوت التكليف
واذا كان العبد مجبورا لم يثبت عليه تكليف لانه تكليف بما لا يطاق وانهم قالوا لا يقولون به وهم لا يقولون بالتكليف
المكلف كذلك اي تكليفا بما لا يطاق كان فيه نقض لما ذكرتم واما اذا كان العبد مجبورا واثبتوا كونه مكلفا فلا يوصف فعله بحسن ولا قبح

وحق

سبب انهما ثابتان عندكم

شرعي لا يأتمر صفات الافعال الاختيارية فان حكم المرتعش والنائم والمغمى عليه لا يوصف الشرعي بحسن ولا قبح فانتقض لعلكم
بها قلنا هو جواب الحكم فموجبا والاطلاق تعالى انه نسبي الشرع على افعالهما تنافيهما عندكم لا تعلق صفات الافعال الاختيارية فان حكم
المرتعش والنائم والمغمى عليه لا يوصف الشرع بحسن ولا قبح ويستلزم ايضا كون الله تعالى لم يفعل بساويها تكليفا بما لا يطاق ولا فاعل
به وايضا فالمرجح الذي يتوقف عليه فعل العبد داع لا ينتفي اختياره الموجب للفعل وذلك لا ينفي الاختيار بل يحققه هذا السؤال
سؤال وعقبه انا نتعرض في جوابه قلنا اما الاول فان القدر وان وجود القدرة والاختيار لا ينافي وقوع الفعل بقدرة واختيار
واستدلالنا انما هو على نفي الشاهد للاول فلا يكون صادقا للفروع واما الثاني وهو النقض بفعل الباري فالمقدمة القائلة
بان الفعل الواقع لا لمرجح اتفاقي لا اختياري اما من مقدمات الدليل التي يسلمها المعتزلة القائلون بان قدرة العبد لا مؤثرة فعلا لان الفعل
الجائز بعموم الداعي وحيث لا يقولون ان الترجيح بمجرد الاختيار المتعلق باحد طرفي الفعل لا لمرجح عنده فهو جائز ولا يخرج
ذلك الفعل عن كونه اختياريا كما تقدم مثاله من الهارب من السبع والعطشان الواجد للقدحين المتساويين واذا لم نقل بهذه
المقدمة لم يرد علينا النقض بفعله تعالى واما على تقدير تسليم المقدمة فنقول ليس الدليل عنها جاريا في فعله تعالى لانا نختار
انه متمكن من الترك وان فعله يتوقف على مرجح لكن ذلك المرجح قديم فلا يحتاج الى مرجح آخر حتى يلزم التسلسل المذكور في فعل العبد
اذا كان مرجحه حادثا لعدم الدليل لا بد له من ذلك الحادث عن مؤثر محتاجا الى مرجح آخر فلا بد من مرجح الفعل اذا كان حادثا
عن فاعل لم يكن غير حادث في صفة لا يحتاج الى مرجح لان الحوادث [illegible] فاعلمه [illegible] وارادته وقدرته المستندتان
لذاته ايجابا والمتعلقتان بالفعل في وقت مخصوص فان قلت ذلك المرجح القديم ان وجب الفعل انتفى الاختيار والايجاب
ان يصدر معه الفعل تارة ولا يصدر اخرى فيكون اتفاقيا كما مر في العبد قلنا نختار الوجوب ولا محذور لان المرجح الموجب الارادة
المستندة لذاته بخلاف ارادة العبد فانها مستندة الى غيره فاذا كانت موجبة لزم الجبر قطعا وقد مر هذا مرارا مع الجواب
الى قوله فلا يحتاج ذلك المرجح القديم الى مرجح آخر حتى يتسلسل اذ المحوج الى المؤثر عندنا الحدوث بعد ان كان بخلاف
مرجح فعل العبد فانه حادث يحتاج الى المؤثر فان كان من العبد تسلسل وان كان من غيره كان هو مجبورا في فعله واما الثالث
وهو النقض بالحسن والقبح الشرعي فلا يجب عنه بان الواجب الشرعي [illegible] قدرة الفاعل [illegible] ان لا يكون الفعل الحسن والقبح
متعددا بعادته اي يكون بجارية القدرة والاختيار ولكن لا ينفي ذلك الواجب العقلي عندكم اذ لا بد فيه من [illegible] القدرة فلا يتجه
علينا النقض الشرعي واما الرابع وهو كان القصد دليلا على كون العبد مجبورا وضعف ان العبد غير مستقل باي
فعل من غير داع واجب يخرج بذلك الداعي وبوجوب الفعل الصادر اي الداعي مع ما يترتب عليه لا يخلو البتة وقد
بيناه اي بعموم استقلال العبد المعنى وذلك ما يعلم ان الحكم بالحسن والقبح عقلا اذ لا يعرف ان يوجد انه الفعل الغير
كما قال الشيخ ومن ان يوجد ما يجب الفعل عقيبه كما قال بعض اصحابه كامام الحرمين لكن نافيا حكم العقل بالحسن والقبح
فاذا كان [illegible] الاختيار الموجب للفعل وفعل الله تعالى قد تقدم سلطونيا الثالث لو كان هذا انما ينهض حجة على غير الحنابلي لو كان
قبح الكذب ذاتيا اي لذاته او لصفة لازمة لذاته لما تخلف القبح عنه لان ما بالذات وكذا ما هو بواسطة لازم الذات لا يزول
الذات الا بزوال الذات واللازم باطل فانه اي الكذب قد يحسن اذا كان فيه عصمة دم نبي من ظالم بل يجب الكذب لانه دفع للظالم عن المظلوم وبدم

انقضا

ويذم تاركه قطعا فهذا الكذب يجاب بحسن وكذا الحسن بل يجب اذا كان فيه انجاء نبي او عدو بالقتل ظلما لا انقال الحسن الواجب هو العصمة
والانجاء وهو يحصلان بدون الكذب اذ يمكن ان يأتي بصورة الخبر بلا قصد الاخبار او يقصد بكلام معنى آخر بطريق التعريض
والتورية فلا يكون ذلك نفس الامر ومن ثم قيل ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب واذا لم يتعين الكذب للدفع كان الاتيان به
قبيحا لا حسنا لانا نقول قد تضيق ال اذ على هذا السؤال بحيث لا يمكنه الا بلا قصد وعدم التعريض ولو جوز حمل كلامه في مثل
هذا المقام على عدم القصد بكلامه او على قصد آخر بمعنى كان لم يحصل الجزم بالقصد في شيء من الاخبار ولا يكون شيء منها كذبا اذ
لا كلام الا ويمكن ان يقدر فيه محذوف وان يراد به غير ما هو ظاهره فيكون صادقا واذا حسن الكذب قبح الصدق لانه اعانة للظالم على
ظلمه فلا يكون حسن الصدق ايضا ذاتيا وكذا الحال في سائر الافعال ولا حاجة في ابطال التحسين والتقبيح العقليين الى مسالك
ضعيفة تذكرها وننبه لما وجه ضعفها احدها من قال لا كذبن غدا فاذا جاء الغد فكذبه اما حسن فيلزم ان يكون الكذب قبيحا لذاته
واما قبيح فلان صدق الخبر الاول اي يستلزم كذبه قبيحا قال الامدي في مثله يستلزم القبيح قبيح فيلزم ان يكون هذا الترك حسنا وقبيحا
معا وهو باطل فيتعين الاول وهو ان لا يكون قبح الكذب ذاتيا لانقلابه حسنا وهو المطلوب قلنا لا نسلم ان مستلزم القبيح قبيح لان الحسن
قد يستلزم القبيح فيتعدد جهة الحسن والقبح فيه وانه غير ممتنع فيكون مثل الكلام الواحد من حيث تعلقه بالمخبر عنه على ما هو به حسنا
ومن حيث استلزامه للقبيح الذي هو الكذب فيما قال امس قبيحا وهذا كما ترى جار على مذهب الجبائية القائلين بالوجوه والاعتبارات
فلا ينتهض هذا المسلك حجة عليهم كما ان الوجه الثاني كذلك اذ يمكن ان يقال ان الكلام يتعلق القبح والكذب به وهو قبيح باعتبار
تعلقه بالمخبر عنه لا على ما هو به وحسن باعتبار استلزامه للعصمة والانجاء وقد نبهناك عليه ذلك ولا يكون قبيحا اي قبح الكلام مطلقا
لانه قبيح لما لذاته ان كان كذبا واما لاستلزامه القبيح ان كان صادقا ونقول الحسن كالكلام الصادق فيما نحن فيه انما يحسن
اذا لم يستلزم القبيح وانه غير ممتنع بانقلاب الحسن للقبح انما ينافي القول بالوجوه والاعتبارات فضعف هذا المسلك انما يظهر
اذا جعل دليلا على بطلان مذاهب المعتزلة كلها الثاني من المسالك الضعيفة من قال زيد في الدار ولم يكن زيد فيها
فقبح هذا القول اما لذاته او لعدم كون زيد في الدار اذ لا قائل بقسم ثالث والقسمان باطلان فالاول فلان الاستلزام قبيح
وان كان زيد في الدار وليس كذلك لانه يستلزم كون العدم جزءا للوجود وذلك فاسد بكون عدم وجود شرطا بعدم كون زيد في الدار
والشرط لا يكون علة الثالث قبح اي قبح الكلام الكاذب لكونه كذبا ان قام بكل حرف وفيه فكل حرف كذب اذ المعروض
انه متصف بقبح المعلول بالكذب وقد مر ان الكذب من صفات الخبر وبطلانه ظاهر وان قام بالمجموع فلا وجود له اذ ليس اي من حروف
وتعقب المتقدم منها عند حصول المتأخر واذا لم يكن للمجموع وجود ولكن حصول القيام بالعدم الذي هو صفة ثبوتية فلم يرد
في نفس القبح بل هو قائم بكل حرف ومجموعها واما الامدي فانه قال لو كان الخبر الكاذب قبيحا عقلا فالمقتضي لقبحه اما نفس الصيغة
المجموع وحده او الحادث او الاوليط لان الاول وجود الصيغة بعضها صفتها بمقتضية الامر ثبوتي لان المقتضي له لا بد ان يكون ثبوتيا فلا
يكون صفة للعدم والثاني باطل ايضا لان مقتضى القبح في الخبر الكاذب انما هو الكذب لا كل قائم بكل حرف والا كان كل حرف خبرا
وهو محال فلم يبق الا ان القبح من صفات النفس لا من صفات المعنوية فلا يستدعي صفة يكون هو مطلقا بها كما هو مذهب بعضهم
القائلين بان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات حقيقية قائمة بها وهذا الجواب انما يتجه على تقرير الامدي واما على تقرير الكتاب

فيبقى انه هل البين بعدم كون القبيح ذاتيا اي مستندا الى ذات الشي لا كونه موجودا خارجيا حتى يمتنع وقوع صفة الامر
لجواز ان يقتضي ذات الشي اتصافه بصفة اعتبارية يستحيل انفكاكها عنه او تقوم القبح بكل حرف بشرط انضمام الاخر اليه فصحة
لكونه جزء خبر كاذب او يقوم القبح بالمجموع لكونه كاذبا فهو حاصل فيه وجزؤه ليس فيه قيام القبح به الرابع كونه اي الفعل كونه
قبيحا ليس نفس ذاته ولا جزءها لتعقلها دونه بل زائدا عليها وانه موجود لانه نقيض لا قبيح العادم بالمعدوم فيلزم في قيام
الذي هو القبح بالمعنى الذي هو الفعل قلنا قد سبق الكلام على مقدماته في ان نقيض العدمي لا يجب ان يكون موجودا او ارتفاع
النقيضين انما يستحيل في الصدق دون الوجود وايضا الزم امتناع قيام العرض بالعرض فلم يلزم عليه لما كان عرضا في اتصاف
بالامكان والحدوث فان هذا الدليل الذي اورده على كون القبح امرا موجودا جار فيهما مع كونهما اعتباريين الخامس على ان القبح
حاصل قبل الفعل والا لكان ليس له ان يفعله فلولا انه متصف فهو حاصل قبل وجوده لكن كذلك يلزم ح قيام العرض الحقيقي
بالمعدوم لان مقتضي القبح صفة وجودية وقد بينا انه لو كان القبح ذاتيا لزم تقدم المعلول على علته فان الفعل حاصل قبله
لما عرفت وعلة له اذات الفعل او صفته وليس هو حاصلا قبله قلنا لا نسلم ان القبح او علته حاصل قبل الفعل بل الحكم على
باتصافه بالقبح وبما يقتضيه اذا حصل وهذا الحكم هو الحاصل قبل فعله والاقدام عليه لا الاتصاف بالقبح او بما يقتضيه على ان القدماء
منهم زعموا ان الحدوث ثبوتية في الازل فيصح حكمهم باتصافها بالصفات الثبوتية ثم المعتزلة بعد ذلك طرقا ان
حقيقيان وطريقان الزاميان اما الحقيقيان فاحدهما ان الناس طرا يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار والثالث
وقتل الانبياء بغير حق وكذا يجزمون بحسن العدل والصدق النافع والايمان وعصمة الانبياء من انواع الايذاء وليس في كل الجزم
منهم بالقبح او الحسن بالشرع اذ يقول به غير المشرع ومن لا يتدين بدين اصلا كالبراهمة ولا العرف اذ العرف يختلف بالامم
على حسب اختلافهم وهذا الذي ذكرناه لا يختلف باختلاف الامم فانهم قاطبة متطبقون عليه والجواب ان ذلك جزم العقلاء بالحسن والقبح
في الامور المذكورة بمعنى الملائمة والمنافرة او وصف الكمال والنقص مسلم اذ لا نزاع لنا فيهما بالمعنى الثالث وانما ادعيتم
وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع لانه قد يجاز لن يكون هناك عرف عام هو مبدأ لذلك الجزم المشترك وما بينهما ان منعت خصيصا عرض من له له
الاغراض واستوى له الصدق والكذب فانه يؤثر الصدق قطعا بلا تردد وتوقف فلولا انه مركوز في عقله … لما اختار
كذلك وكذا من راى شخصا قد اشرف على الهلاك وهو قادر على انقاذه مال الى انقاذه قطعا واستوى في ذلك طرفه اذا
وان لم يرج منه ثوابا ولا شكورا كما اذا كان المنقذ طفلا او مجنونا ولم يشعر به احد ولا يتصور فيه غرض من جلب
نفع او دفع ضرر بل ربما يتضرر من تعب شاق فلم يبق هناك حامل سوى الانقاذ حسنا في نفسه والجواب ان ايثار الصدق
فلانه قد تقرر في النفوس كونه ملائما لمصالح العالم وكون الكذب منافرا لها ولا يلزم من فرض الاستواء الخفي فرضا فان
الصدق لملائمته لتلك المصالح لكونه حسنا في نفسه واما حديث الانقاذ فذلك لرقة الجنسية وذلك مجبول في الطبيعة …
يتصور مثله حتى يتعدى الى تصور … فيستحسن فعل المنقذ اذا … ويستقبح ذلك …
في حق الغير واما الطريقان الالزاميان فاحدهما لو حسن من الله كل شي لما امتنع منه الكذب … اما مولا جار
النهي الذي لا يتصور فيه افعال التي تحسن الى المنتقم منه الكذب … ذلك ابطال الشرايع … للكذب …

وخصوصيه انصلط النبي عليه الكاذب ويعاد … بالنبوة … امتناع الكذب … صح

في تصديقه للنبي بالمعجزة كاذبا فلا يمكن تمييز النبي عن المتنبي فلا يثبت الاحكام الشرعية وينتفي فائدة البعثة وانه باطل اجماعا
والجواب انه عندنا ليس قبيح العقل حتى يلزم من انتفائه نفي الاحكام الشرعية اذ عندنا لا يكون الحسن … وقد تقدم تقرير
في مباحث كونه متكلما ودلالة المعجزة على صدق المدعي عادية فلا يتوقف على امتناع الكذب كما في سائر العلوم العادية
التي ليس نقائضها ممتنعة فنحن نجزم بصدق من ظهر المعجز على يده مع امكان كذبه في نفسه فلا يلزم الالتباس … الثاني
الاجماع على تعليل الاحكام الشرعية بالمصالح والمفاسد ولو توقف الحسن والقبح على ورود الشرع كما زعمتم لامتنع تعليل
الاحكام بها اي وامتنع سد باب القياس وتعطل اكثر الوقائع عن الاحكام وانتم لا تقولون به قلنا انه … العقل الشرعية
للمصالح والمفاسد ليس من المقصود في شي كما مر من ان المصلحة والمفسدة راجعة الى ملائمة الغرض ومنافرته ولا نزاع
في انه تعالى يعلم رعايته في احكامه مصالح العباد ودفع مفاسدهم تفضلا منه عندنا ووجوبا عليه عندكم بناء على اصلنا
واصلكم وقد يجب بلزوم افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات نبوتهم على تقدير كون الحسن والقبح شرعيين وقد مر بما فيه
من الموقف الاول تفريع اذا ثبت ان الحكم بالحسن والقبح هو الشرع دون العقل ثبت انه لا حكم من الاحكام
يتعلق بها بالافعال قبل الشرع واما المعتزلة فقالوا ما يدرك العقل بجهة حسنة او قبحه بالعقل من الافعال التي …
تنقسم الى الاقسام الخمسة لانه اذا اشتمل تركه على مفسدة فواجب او فعله فحرام والا فان اشتمل
فعله على مصلحة فمندوب او تركه فمكروه والا اي وان لم يشتمل شي من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فمباح
واما ما لا يدرك جهة حسنه بالعقل لا في حسنه ولا في قبحه فلا حكم فيه قبل الشرع بحكم خاص تفصيلي في فعل
فعل اذ لم يعرف فيه جهة تقتضيه واما على سبيل الاجمال في جميع تلك الافعال فقيل بالحظر والاباحة
والتوقف دليل الحظر انه تصرف في ملك الغير بلا اذنه لان الكلام فيما قبل الشرع فيحرم كما في الشاهد
الجواب الفرق بتضرر الشاهد دون الغائب وايضا حرمة التصرف في ملك الشاهد مستفادة
من الشرع دليل الاباحة وجهان احدهما انه تصرف لا يضر المالك فيباح كالاستظلال
بجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر في مرآته الجواب ان الاصل يثبت بالشرع
وحكم العقل فيه اي في الاصل بالمعنى المتنازع فيه ممنوع بل انما يحكم فيه بمعنى الملائمة وموافقة الغرض
والمصلحة وثانيهما انه تعالى خلق العبد وخلق المشتهى فيه وخلق المنتفع به من الثمار والمطعوم وغيرها
فالحكمة تقتضي اباحته اي اباحة الانتفاع والا كان خلقه عبثا وكيف يدرك تحريمه بالعقل وما هو
الا كمن يغرق غرفة من بحر لا ينزف ليدفع به عطشه المهلك افترى العقل يحكم بمنع الكريم
الاكرم … منه وتكليفه التعرض للهلاك … الجواب انما خلقه ليصبر عنه فيمنع هواه وشهوته
فيثاب على ذلك ووصف منفعة جلية او خلقه لغرض اخر لا نعلمه واما التوقف فيفسر تارة بعدم الحكم
وهو ضعيف لا الاباحة اذ ما لا منع منه فمباح الا ان يشترط في الاباحة الاذن فيرجع الى كونه حكما
شرعيا لا عقليا وكلامنا فيه والظاهر انه مذاهب الشرط اذن الشارع لا اذن العقل وربما يقال هنا

هذا التفسير جزم بعدم الحكم لا توقف الا ان يراد توقف العقل عن الحكم ويفسر تارة بعدم العلم اي هناك حظر او اباحة لكنا
لا نعلم وهذا التفسير التوقف الاول المستعمل في نوع تكليف بمعنى التوقف كما عرفت لكن عدم العلم لا ينافي الا دلالة اذ
قد تبين بطلانها بل بعدم الدليل على احدهما من الحكمين بعينه **المقصد** السادس اعلم ان الامة قد اجمعت
اجماعا مركبا على انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح
ولا ترك واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله وهذا الخلاف مبني على الحكم المتفق عليه فرع المسألة
المتقدم ذكرها في قاعدة التحسين والتقبيح اذ لا حاكم بقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه الا العقل وقد علمت حاله بالحق في القبح كما مر
بقي بعض الخلافيات ووجوب بعضها مفصلة وحق قد ابطلنا حكم العقل فيما تقدم من الاحكام فحكمنا بانه لا يجب عليه
كما لا وجوب عنه ولا استقباح منه واما المعتزلة فانهم اوجبوا عليه تعالى اصلها امورا قد ذكرناها هنا ونبطلها بوجوه مخصوصة
بها وان كان ابطال اصلها كافيا وابطالها الاول اللطف وفسروه بانه الفعل الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية
ولا ينتهي الى حد الالجاء كبعثة الانبياء فانا نعلم بالضرورة ان الناس معها اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية قال الرد على هذا الدليل
الذي ذكرتم في وجوب اللطف ينتقض بوجود الكافر فانا نعلم انه لو كان في كل عصر نبي وفي كل بلد معصوم يامر بالمعروف وينهى
عن المنكر وكان حكام الاطراف مجتهدين متقين لكان لطفا وانتم لا توجبونه [illegible] بعدم [illegible] فلا يكون واجبا عليه تعالى الثاني
من الامور التي اوجبوها الثواب على الطاعة لانه يحق للعبد على الله بالطاعة فالاخلال به قبيح وهو ممتنع عليه تعالى واذا كان تركه
ممتنعا كان الاتيان به واجبا ولان التكليف اما لا لغرض وهو عبث وانه قبيح فيمتنع صدوره بالنسبة الى الحكيم تعالى واما لغرض
اما عائد الى الله وهو منزه عنه او الى العبد اما في الدنيا وانه مشقة بلا حظ واما في الآخرة وهو اما الاضرار وهو باطل اجماعا
ومنافي لجود الكريم واما النفع وهو المطلوب ايضا اذ ذلك النفع واجب لئلا يلزم نقض الغرض قال الرد على القاعدة التي [illegible]
لابطال الثواب انه تعالى [illegible] وعظمها وضعف افعال العبد وقلتها بالنسبة اليها [illegible] الا [illegible] عليه
بالاختصاص [illegible] فكيف يحكم العقل بان الثواب عليه [illegible] واما التكليف فنختار انه لا لغرض [illegible]
فهو كالتحكم [illegible] كالدين [illegible] الواقع وليس [illegible] بل هو [illegible]
الابرار [illegible] الثالث [illegible] الامور العقاب على المعصية زجرا [illegible] التسوية بين المطيع والعاصي
وهو قبيح [illegible] العبدان مطيع وعاص [illegible] في العصاة والمعصية [illegible]
[illegible] ارتكاب القبائح فلو لم يجزم [illegible] ارتكاب [illegible] بالاجور [illegible] بل يجوز ترك العقاب [illegible]
[illegible] للعصاة [illegible] ارتكاب الشهوات [illegible] قال الرد العقاب حق [illegible]
فصل فكيف [illegible] بالعقاب وترك العقاب لا يلزم التسوية فان [illegible] العاصي وصدق [illegible] والاعراض
ثم [illegible] العقاب [illegible] ضعيف [illegible] ترك العقاب على المعصية [illegible]
يلزم ذلك [illegible] العقاب [illegible] ترك [illegible] الاذن [illegible]
ترك [illegible] الرابع من الامور الواجبة عندهم الاصلح للعبد في الدنيا [illegible]

فصل

فيقال لم لا يصلح [illegible] المعذب في الدنيا والآخرة [illegible] انه مخلوق [illegible] فيجب لما كان اصلح [illegible] الاصلح واجبا عليه
[illegible] على هذه القاعدة [illegible] الاصلح [illegible] الاشاعرة [illegible]
الطاعة واحد [illegible] المعصية [illegible] الامور [illegible]
[illegible]
[illegible] الاصلح [illegible] وكان هذا اول
ما خالف فيه الاشعري المعتزلة [illegible] الامام [illegible]
[illegible] العوض [illegible] عليه [illegible]
[illegible] العوض [illegible] الايلام [illegible]
الايلام [illegible] وجوب العوض [illegible]
الاجلال [illegible] الدنيا [illegible]
[illegible]
[illegible] الانقطاع [illegible]
[illegible]
[illegible] العوض [illegible]
لم التخفيف [illegible]
[illegible] العوض [illegible]
[illegible] التفضل [illegible] التعويض
[illegible] العوض [illegible]
[illegible] التعويض [illegible]
[illegible] المعتزلة [illegible] التعويض [illegible]
[illegible] التعويض [illegible] العوض [illegible]
[illegible] التعويض [illegible]
[illegible] التعويض [illegible]
[illegible]
[illegible] **المقصد** السابع في تكليف ما لا يطاق [illegible] المقصد السادس [illegible]
[illegible]

الطلب ... [illegible] ... وكون ... [illegible] ... ان الامر بالاتيان ... [illegible]

بعدم وقوعه ... [illegible] ... لا يتعلق بالقدرة الحادثة ... [illegible] ... الفعل لا قبله لا يتعلق القدرة ... [illegible]

قدرته ... [illegible] ... والامر ... [illegible] ... الايمان ... [illegible]

المأمور ... [illegible] ... تصديق النبي ... [illegible] ... في الحال ... [illegible]

... [illegible] ... امتناع ... [illegible] ... الاحكام ... [illegible]

... [illegible] ... تعلق ... [illegible] ... النصوص ... [illegible]

... [illegible] ... نصوص ... [illegible]

... [illegible] ... [illegible] ...

... [illegible] ... [illegible] ...

... [illegible] ... العلم ... [illegible]

... [illegible] ... الاستطاعة ... [illegible]

... [illegible] ... تكليف ما لا يطاق ... [illegible]

بالاستواء والعقلاء ... [illegible] ... بالمكلف ... [illegible]

... [illegible] ... في ايمان ابي لهب ... [illegible]

لا نزاع في ... [illegible] ... فالوا ... [illegible] ... ولا يجوزونه

المقصد الثامن في ان افعاله تعالى ليست معللة بالاغراض

اليه ذهبت الاشاعرة وقالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض والعلل الغائية ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء وطوائف الالهيين وخالفهم في ذلك المعتزلة

وذهبوا الى وجوب تعليلها وقال الفقهاء ... [illegible] ... افعاله تابعة لمصالح العباد تفضلا واحسانا ... [illegible]

لنا وجهان الاول لو كان فعله تعالى لغرض ... [illegible] ... لكان ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا

للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه وذلك لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا لاقدامه عليه

بالضرورة فكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به من عدمه وهو معنى الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده ناقصا بدونه فان قيل لا نسلم

الملازمة فان الغرض قد يكون عائدا الى غيره ... [illegible]

... [illegible] ...

... [illegible] ...

... [illegible] ...

... [illegible] ... الثاني ان غرض الفعل امر خارج عنه يحصل تبعا للفعل وبتوسطه

... [illegible] ... انه تعالى فاعل لجميع الاشياء ابتداء ... [illegible]

ابتداء بلا واسطة ... [illegible] ... الفعل ... [illegible]

غرضا اولى من البعض ... [illegible]

... [illegible] ... افعاله ... [illegible] ... الاغراض ... [illegible]

... [illegible] ... الفعل ... [illegible] ... الغرض ... [illegible]

متقصود ... [illegible] ... احتجت المعتزلة بوجوه الغرض في افعاله ... [illegible] ... بان الفعل الخالي عن الغرض

عبث والعبث قبيح يجب تنزيه الله تعالى عنه فلا بد ... [illegible]

... [illegible] ...

... [illegible] ...

... [illegible] ...

... [illegible] ...

... [illegible] ...

... [illegible] ...

... [illegible] ...

... [illegible] ...

... [illegible] ...

... [illegible] ...

... [illegible] ...

... [illegible] ...

... [illegible] ...

... [illegible] ...

للعذاب

معارض بما فيه من تعريض الكافر والفاسق للعذاب اذ لولا التكليف لما استحق عقابا ومن ثم [illegible] التوبيخ للثواب [illegible] السوال

بل يقولون ان [illegible] الاول [illegible] للمكلف والفسقة [illegible] لم يكن [illegible] المنفعة [illegible] الحكيم العالم [illegible]

الاشياء كلها [illegible] بالافعال [illegible] **المرصد** السابع في اسمائه تعالى

وفيه مقاصد المقصد الاول الاسم غير التسمية [illegible] الاسم [illegible] البديهة

وايضا التسمية فعل الواضع [illegible] ولبس الاسم كذلك [illegible] التي [illegible]

[illegible] الخصوص [illegible]

لا يشتبه على احد [illegible] الاسم هو الذات [illegible] الاسم ابو [illegible]

قد يكون الاسم [illegible] العالم [illegible] والرازق [illegible]

[illegible] العالم

بذاته [illegible] الصفة [illegible] المسمى [illegible]

[illegible] القول [illegible] الاسم [illegible]

على الاسم [illegible] عالم [illegible]

[illegible] والاسم [illegible] العالم [illegible]

ولا غيرها وذهب [illegible] الاسم هو التسمية [illegible] ابو نصر [illegible]

من التسمية والمسمى [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] **المقصد** الثاني [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] **المقصد** الثالث [illegible]

[illegible]

[illegible] **الرحمن الرحيم** [illegible]

[illegible] **الملك** [illegible] **القدوس** [illegible]

[illegible] **السلام** [illegible]

الاسم

كما يسمى علم كذا

معقود

منه بشاه لايذكر

منه وبه السلامة اي هو المعطي للسلامة في المبدأ والمعاد فهو فعلية وقيل يسلم خلقه من ظلمه فاريد سلاما قولا من رب رحيم فهو صفة كلامية المؤمن

هو المصدق لنفسه فيما اخبر به كالوحدانية بشهادة قوله شهد الله انه لا اله الا هو ورسله فيما اخبروا به بتبليغهم عنه اما بالقول

نحو قوله محمد رسول الله فهو صفة كلامية او بخلق المعجزة الدالة على صدق الرسل وخلق العالم على النظام المشاهد الدال على وحدانيته

فهو فعلية وقيل معناه المؤمن لعباده المؤمنين من الفزع الاكبر اما بفعله وايجاده الامن او اعطائه فعلم فيرجع الى صفة فعلية او باخبارهم

اياهم بالامن فذلك يكون صفة كلامية المهيمن اي الشاهد وقد يكون شاهدا بالعلم فيرجع الى صفة العلم واما بالتصديق بالقول فيرجع

الى صفة كلامية وقيل معنى المهيمن الرقيب الصادق في قوله فيكون صفة كلامية وقيل هو بمعنى الحفيظ وسيأتي معناه العزيز قيل معناه

لا ابه له ولا امثال له وقيل الذي لا يحيط عز منزلته بغير [illegible] بالذي لا يرام او الذي لا يحتاج لغيره او الذي لا يغلب [illegible] وقيل الامتنع

[illegible] وبهذا المعنى وبالمعنى الاول مشتق من عز الشيء يعز اذا كان في المستقبل اذا لم يكن له نظير ومنه عز الطعام في البلد اذا انعدم وعلى

الكل يرجع الى صفة سلبية وقيل بمعنى [illegible] وقيل [illegible] فيرجع الى صفة فعلية من التعذيب او الاثابة وقيل القادر الشديد

القدرة والغلبة [illegible] الجبار قيل بمعنى الاصلاح اي المصلح لامور الخلائق [illegible] جابر

كل كسير [illegible] المعظم [illegible] الاكراه [illegible] جبر السلطان [illegible] اذا اكره [illegible]

[illegible] فيرجع الى صفة فعلية وقيل معناه [illegible] الافكار [illegible]

الابصار [illegible] اذا [illegible] فيرجع [illegible] سلبية وقيل [illegible]

وبالملك وقد [illegible] المعنى [illegible] فيرجع الى الصفات السلبية وقيل هو العظيم [illegible]

نقل عن ابن عباس [illegible] العظيم [illegible] صفات النقص فيرجع صفة سلبية وقيل [illegible] الصفات [illegible]

[illegible] فيرجع الى الصفات السلبية والثبوتية معا المتكبر قيل معناه [illegible] العظمة وقال الغزالي

المتكبر [illegible] الكبرياء [illegible] كان [illegible]

ذلك على الاطلاق [illegible] المتكبر [illegible] الخالق البارئ معناهما واحد اي المخترع

الاشياء المصور [illegible] الصور المختلفة [illegible] هذه الاسماء الثلاثة من صفات الفعل وقال الغزالي [illegible]

[illegible] الخلق والاختراع والاول [illegible] من العدم الى الوجود [illegible] التقدير [illegible]

[illegible] التقدير [illegible] التصوير [illegible] المهندس [illegible] النقاش [illegible]

خالق [illegible] مصور [illegible] الغفار

اي [illegible] العفو [illegible] القهار [illegible]

فعلية الوهاب [illegible] العطاء بلا عوض [illegible] صفة فعلية الرزاق [illegible] الحيوان [illegible]

فهو من صفات الفعل الفتاح [illegible] الحاكم

وهو الحكم [illegible] صفة كلامية [illegible] القدرة والارادة [illegible]

[illegible] الفتاح [illegible] الحكم [illegible] الحاكم [illegible]

وهي جديدة [illegible] العليم العالم بجميع المعلومات فهو صفة حقيقية القابض المخنص

بالسلب الباسط [illegible] الخافض [illegible] الرافع [illegible]

المعز [illegible] المذل [illegible] فهذه كلها صفات فعلية

البصير [illegible] الحكم [illegible] الحكم [illegible]

[illegible] العدل [illegible] اللطيف [illegible] بلطف بعباده [illegible]

وقيل العالم [illegible] الخبير معناه العليم فهو صفة علمية وقيل الخبير [illegible]

الحليم [illegible] العظيم [illegible] الغفور [illegible]

بلا فرق [illegible] الشكور [illegible]

[illegible] صفة فعلية وقيل معناه [illegible]

العلي الكبير [illegible] الحفيظ العليم [illegible] الحفظ [illegible] السهو والنسيان [illegible]

[illegible] صفة سلبية [illegible] المقيت [illegible]

وقيل المقدر [illegible] التقدير [illegible] العلم [illegible]

فيرجع الى العلم وقيل المقتدر [illegible] القدرة الحسيب [illegible] مصالحهم [illegible]

[illegible] الجليل [illegible] بصفات الجلال والجمال الكريم ذو الجود وقيل [illegible]

[illegible] الجود [illegible] الفعل والقدرة وقيل معناه العلي الرتبة [illegible]

[illegible] الرقيب [illegible] الحفيظ [illegible]

[illegible] المجيب [illegible] الواسع [illegible]

[illegible] الحكيم ذو الحكمة [illegible]

[illegible] الودود [illegible]

[illegible] الودود [illegible]

[illegible] المجيد [illegible] الباعث [illegible]

[illegible] الشهيد [illegible] الحق [illegible]

وقيل معناه [illegible] الوكيل [illegible]

[illegible] القوي [illegible] المتين [illegible] النهاية

في القدرة [illegible] النهاية في القدرة [illegible] والاظهر انه يراد ان

ان المتانة هي بلوغ القدرة الى النهاية والغاية وذلك اذا كانت غير متناهية الولي الحافظ للولاية اي النصرة فمعناه
الناصر وقيل هو بمعنى المتولي للامر والقائم به الحميد المحمود فهو صفة اضافية المحصي العالم وقيل الذي يحصي كل
معدود وهو راجع الى صفة الكلام وقيل القادر ومنه علم ان لن تحصوه اي لن تطيقوه المبدئ المنشئ ابتداء المعيد
يعيد الخلق بعد هلاكه المحيي خالق الحياة المميت خالق الموت الحي علم مما مر القيوم الباقي الدائم فهو صفة سلبية
وقيل المدبر للمخلوقات وقيل القائم بذاته فهو صفة فعلية الواجد الغني اي الذي لا يفتقر فهو صفة سلبية وقيل معناه
العالم الماجد العالي المرتفع فهو صفة اضافية وقيل من له الولاية والتولية فيكون صفة فعلية الاحد قد مر تفسيرا
اي علم بذلك ما سبق وحدانيته من انه ينتفي اي يركب ... ما ... وصفاته كما ... قد يفرق بين الواحد وبين الاحد ويفرق
بينهما فيقال هو احدي الذات اي لا تركب فيه وواحد في الصفات اي لا شريك له فيها الصمد معناه السيد
المالك فيكون صفة اضافية وقيل معناه الحليم الذي لا يستفزه شيء ولا يغلبه افعال العصاة فيكون صفة سلبية وقيل
العالي الدرجة وقيل المدعو المسؤول الذي يصمد اي يقصد لقضاء الحوائج وعلى التقديرين هو صفة اضافية وقيل
الصمد الاجوف اي المصمت فدل ... او ما جاء ... التركيب وقبول الانقسام القادر المقتدر كلاهما
قد مر والتكلم ... المقدم المؤخر يقدم من يشاء ويؤخر من يشاء الاول الآخر لم يزل والابدي الذي ... كان
وليس قبله شيء وبعده كل شيء وليس بعده شيء فهما صفتان سلبيتان الظاهر المعلوم بالادلة القاطعة فهو صفة اضافية
وقيل الغالب ... ظهر فلان على فلان اي قهره الباطن المحتجب عن حواس خلقه ... فيكون صفة
سلبية وقيل العالم بالخفيات الوالي المالك المتعالي ... من المبالغة البر ... على العبد والاحسان التواب
يرجع بفضله على عباده ... المنتقم المعاقب لمن عصاه العفو الماحي للسيئات والمزيل
لآثارها ... الرؤوف المريد للتخفيف ... مالك الملك يتصرف فيه ... كائنا ... ذو الجلال والاكرام ... المقسط العادل ... اي عدل
... الجامع ... الغني ... المغني ... المانع لما شاء من المانع
الضار النافع ... النور ... الهادي ... البديع
المبدع ... الباقي ... الوارث الباقي
بعد فناء الخلق الرشيد ... الصبور الحليم ... الحسنى
الواردة في الرواية المشهورة نسأل الله ببركتها ان يفتح علينا ابواب الخيرات ويغفر لنا ذنوبنا ويرحمنا
بمنه وكرمه انه هو الغفور الرحيم ثم ان المصنف ... على هذه الاسماء مع وجه الاختصار تقريبا
لفهمها على طلابها ... ومن اراد الاستقصاء في ذلك فعليه بالرسائل المؤلفة في تفسيرها
واشتقاقها وما ذكر فيها من الحكم المختلفة والاقوال المتفاوتة

رب اشرح صدري لمعاني هذه الاسماء الحسنى بلطفك وكرمك وصفاتك العظمى

الموقف السادس في السمعيات

اي في الامور التي يتوقف عليها السمع كالنبوة او يتوقف فيها على السمع كالمعاد واسباب السعادة والشقاوة من الايمان
والطاعة والكفر والمعصية وفيه مراصد اربعة ثلاثة منها في الامور التي ذكرناها وواحد منها في الامامة وليس من العقائد
الاصلية لكنه الحق بها ... المرصد الاول في النبوات وفيه مقاصد المقصد الاول في معنى النبي وهو
منقول في العرف عن معناه اللغوي ... واما المعنى اللغوي فقيل هو النبي واشتقاقه من النبأ فهو فعيل بمعنى مفعول ويجوز
لكنه يخفف ويدغم وهذا المعنى حاصل له لانه يشتهر بهذا الاسم لانبائه عن الله تعالى وقيل النبي مشتق من النبوة وهو الارتفاع
نبا فلان اذا ارتفع وعلا والرسول عليه السلام موصوف بذلك لعلو شأنه وسطوع برهانه وقيل من النبي وهو الطريق
لانه وسيلة الى الله تعالى واما معناه في العرف فهو عندنا اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم من المليين من قال له الله ممن اصطفاه من
عباده ارسلتك الى قوم كذا او الى الناس جميعا او بلغهم عني ونحوه من الالفاظ المفيدة لهذا المعنى كبعثتك ونبئهم
ولا يشترط فيه اي في الارسال شرط من الاعراض والاحوال المكتسبة بالرياضات والمجاهدات في الخلوات والانقطاعات
ولا استعداد ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما يزعمه الحكماء بل الله سبحانه يختص برحمته من يشاء من عباده فالنبوة
رحمة وموهبة متعلقة بمشيئته فقط وهو اعلم حيث يجعل رسالاته ... على ... نوع خفاء كالاعلى وهذا
الذي ذهبنا اليه من الحق بناء على القول بالقادر المختار الذي يفعل ما يشاء ويختار ما يريد واما الفلاسفة فقالوا
هو اي النبي من اجتمع فيه خواص ثلث يمتاز بها عن غيره احدها ان يكون له اطلاع على المغيبات
الكائنة والماضية والآتية ولا يستنكر هذا الاطلاع لان النفوس الانسانية مجردة في ذاتها ... فلها نسبة الى
المكانية ... المجردات العقلية والنفوس السماوية المنتقشة بصور ... في هذا العالم العنصري
الكائن الفاسد لكونها اسبابا لذلك فعند اتصال النفس الناطقة بها اي بتلك المجردات اتصالا معنويا ... بواسطة
... ينتقش فيها من صور الحوادث ... فيجعلها اي يرتسم فيها من تلك الصور ما هو مستعد ... كمرآة تحاذي
بمرآة اخرى فيها نقوش فينعكس منها الى الاولى ما يقابلها وهو ... على جوازه ... ان يكون للنبي نفس
قوية يبلغ المرتبة ... النفوس ... البشرية ... ادراك ... العقلية
الرياضة والنقصان ... القدسية التي ... النظريات ... في اقرب زمان من غير
ان يوقع فيها غلط ... لا يكاد ... قولا وكيف ينكر ذلك الاطلاع في حق النبي وقد يوجد
ذلك في قليل من اهل الرياضة بانواع المجاهدات او مرض صارف للنفس عن الاشتغال بالبدن واستعمال الآلات او نوم
يتعطل فيه احساسها الظاهرة فان ... قد يطلعون على مغيبات ويخبرون عنها كما يشهد به التسامع والتجارب
... قلنا ما ذكرتم مردود بوجوه اذ الاطلاع على جميع المغيبات لا يجب للنبي اتفاقا
منا ومنكم ولهذا قال سيد الانبياء ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير ... والبعض اي الاطلاع على البعض
لا يختص بالنبي كما قررتم ... والنائم فلا يتميز به النبي عن غيره ثم نقول ان ذلك

اي الاطلاع المختص بالنبي على اختلاف النفوس في صفائها وكدرها وشدة قوتها على قطع التعلق والتوجه
الى جناب القدس والملاء الاعلى وضعفها مع اتصافها بالقوة كما هو مذهبهم مشكل لان المساواة التامة الماهية توجب
الاشتراك في الاحكام والصفات واسناد الاختلاف الى احوال البدن مبني على القول بالموجب بالذات وهو ايضا
باطل المقدمات من الاتصال بالمبادي العالية بعلة تجرد وانتقاشها بافكار صور الحوادث كاذبة الرؤيا المتقابلة خطابية
لا تفيد الا ظنا ضعيفا وثانيها اي ثاني تلك الامور المختصة بالنبي ان يظهر منه الافعال الخارقة للعادة لكون هيولى عالم
العناصر مطيعة له منقادة لتصرفاته ولا تستنكر ذلك الانقياد فان النفوس الانسانية ليست منطبعة في الابدان وهي
بتصوراتها مؤثرة في المواد البدنية كما في احمرار واصفرار والنخس عند الجماع والوجل والغضب يظهر على
ترتيب التخيل وكان الماشي على جذع موضوع على الهاء القلبة الوضع بتصور السقوط وان كان يمشي على ذلك
الجذع الموضوع على الارض لم يسقط واذا كان ارادات النفس وتصوراتها مؤثرة في البدن مع عدم الانطباع فيه فلا
يبعد ان يكون لنفس النبي بحسب تنقاد لها الهيولى العنصرية فتؤثر فيها ارادته وتصوراته حتى يحدث باراداته في الارض رياح
وزلازل ويوقع غرق وهلاك للاشخاص الظالمة وخراب مدن فاسقة ويحدث بتصرفه في تلك العنصريات خصوصا في العنصر
الذي يكون مناسبة مزاجه اشد واقوى لوجود الارادة والتصور من غير استعمال آلة وكيف تستنكر صدور هذه الامور الخارقة
المعجزة من النبي وقد شاهدنا من اهل الرياضة والاخلاص على ما هو مشهور في كل عصر من العلماء قلنا هذا الذي ذكرتم
من كون تصورات النفس وارادتها مؤثرة في الابدان بناء على تاثير النفوس في الاجسام واحوالها وقد بينا بطلانه بما سلف
من انه لا مؤثر في الوجود الا الله سبحانه وتعالى والمقارنة بين التغيرات البدنية وبين التصورات والارادات النفسانية لا تقتضيه
اي لا تدل على كونها مؤثرة فيه لجواز ان يكون الله تعالى هو الموجد بطريق العادة مع انه لو ظهور الامور العجيبة الخارقة للعادة لا تختص بالنبي
كما عرفتم به فكيف يتميز عنه وثالثها انه يرى الملائكة مصورة بصور محسوسة ويسمع كلامهم وحيا من الله تعالى اليه
ولا يستنكر ان يحصل له في يقظته مثل ما يحصل للنائم في نومه من مشاهدة اشخاص يكلمونه بكلام منظوم دال على معان
مطابقة للواقع وذلك لتجرد نفسه عن الشواغل البدنية وسهولة انجذابها الى عالم القدس فاذا انجذبت اليه واتصلت به نقشت
فيها من المعقول لانتقاش المحسوسات فان النفس المتجردة تكسو المعقول الذي ترتسم في النفس لباس المحسوس وينتقش
في الحس المشترك على نحو انتقاش المحسوسات فيه من خارج وربما صار الانجذاب والاتصال بعالم القدس ملكة اي صفة راسخة
للنبي فيحصل له ذلك الانجذاب وما يترتب عليه من المكاشفات بادنى توجه منه قلنا هذا الذي ذكرتم لا يوافق مذهبهم
واعتقادهم بل هو تلبيس على الناس في معتقدهم وتستر عن شناعة ما يقولون به فانهم لا يقولون بها وذلك لانهم لا يقولون
بملائكة ينزلون بل الملائكة عندهم اما نفوس مجردة او قوى متعلقة باجرام الافلاك وتسمى ملائكة سماوية او عقول مجردة
ذاتا وفعلا وتسمى بالملاء الاعلى والكلام النفسي لانه من خواص الاجسام اذ الحروف والصوت عندهم من الاعراض
العارضة للهواء المتموج كما سلف والتصور للكلام حقيقة للوجود لانه اي ما ذكرتم من الخاصة الثالثة تخيل
ما لا وجود له في الخارج كما في المرضى والمجانين كما يحصل لهم مشاهدة صور لا وجود لها في الخارج وقرره اما هو بسبب

فيه ولا شك ان ذلك انما يكون على سبيل التخيل دون المشاهدة الحقيقية ولو كان احدنا امرا ناهيا
من قبل نفسه بما يوافق المصلحة ويلائم العقل لم يكن نبيا باتفاق العقلاء فكيف يكون نبيا من كان
امره ونهيه منشؤه يرجع الى تخيلات لا اصل لها تظهر وربما خالف ما دعا اليه المعقول ايضا هذا
كما ترى ثم انهم قالوا من اجتمعت فيه هذه الخواص الثلث انقادت له النفوس البشرية المختلفة بطبعها
مع ما جبلت عليه من الاباء عن الانقياد لمن نوعها وذلت له الهمم المتفاوتة على ما هي عليه من اختلاف
الآراء فيصير ذلك الانقياد التام ظاهرا وباطنا سببا لقرار اي ثبات الشريعة التي بها يتم التعاون الضروري
لنوع الانسان وانما كان التعاون ضروريا لهذا النوع من حيث انه لا يستقل واحد منهم بما يحتاج
اليه في معاشه من مأكله ومشربه وملبسه دون مشاركة من ابناء جنسه في المعاملات وهي ان يعمل كل
واحد لآخر مثل ما يعمله الآخر له والمعاوضات وهي ان يعطي كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما يأخذ منه
من عمل الآخر اذ لو انفرد انسان وحده لم يتيسر له المعيشة بل لابد له من ان يكون معه آخرون من بني نوعه
حتى يخبز هذا لذاك ويطحن ذاك لهذا ويزرع لهما ثالث وهكذا فاذا اجتمعوا على هذا الوجه صار امرهم مكتفيا
ولذلك قيل الانسان مدني بالطبع فان التمدن هو هذا الاجتماع ولابد لهم في التعاون من معاملة ومعاوضة
تجريان بينهم ولا بد فيهما من قانون عدل محافظ عليه دفعا للظلم والايثار بقوله ولولاه اي الشريعة لتنازعوا
الخاص والعام لان ارادة كل نفس اي تدعوه نفسها الى ما ترى فيه غرضه وطمعه اي ان يرفع عين كل الى ما عند الآخر
فيحصل بينهم التنازع ويؤدي ذلك التنازع الى التواثب والتشاجر اي الاختلاف والتقاتل والتهارج اي التقاتل
الهرج القتل والمرج اي الاختلاط واختل امور المعاش والمعاد فوجب في الطبيعة وجود من له
تلك الخواص لما علم من شمول العناية فيما اعطى كل حيوان من الآلات اللائقة به وهدى كل
واحد منه الى ما فيه بقاؤه وبه قوامه سيما الانسان فان العناية به في الاعطاء والهداية اكثر
وهو اشرف الانواع الحيوانية فتحصل له ما عداه من تلك الانواع وهذا اي وجود من اجتمعت
فيه الخواص المذكورة من اعظم مصالحه لما ظهر فيه من جلب المنافع الجليلة ودفع المضار الشديدة
أفترى الطبيعة تهمل ذلك كلا والحاصل ان وجود النبي يجب للنظام في المعاش والمعاد
فيجب ذلك في العناية الالهية المقتضية لما هو وجوه الانتظام في مخلوقاته فهذه طريقة اثبات النبوة
على مذهب الحكماء المقصد الثاني في حقيقة المعجزة وهي بحسب الاصطلاح عندنا عبارة
عما قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله والبحث فيها عن امور ثلاثة عن شرائطها و
كيفية حصولها ووجه دلالتها على صدق مدعي الرسالة البحث الاول في شرائطها وهي سبع الشرط
الاول ان تكون فعل الله او ما يقوم مقامه من التروك وانما اشترط ذلك لان التصديق منه اي من الله تعالى لا يحصل
بما ليس من قبله وقولنا او ما يقوم مقامه ليتناول التعريف مثل ما اذا قال معجزتي ان اضع يدي على

حقيقة المعجزة

راسی وانتم لا تقدرون علیه ای علی وضع ایدیکم علی رؤسکم ففعل وعجزوا فانه معجز دال علی صدقه
ولا یفعل الله شیئا فان عدم خلق القدرة فیهم علی ذلک الوضع لیس فعلا صادرا عنه تعالی بل هو عدم صرف
ومن جعل الترک وجودیا بناه علی انه الکف حذفه لعدم الحاجة الیه فالشرط عنده کون المعجز من فعل
الله وفی کلام الآمدی ان المعجز ان کان عدمیا کما هو اصل شیخنا فالمعجز ههنا هو عدم خلق القدرة فلا
یکون فعلا وان کان وجودیا کما ذهب الیه بعض اصحابنا فالمعجز هو خلق العجز فیهم فیکون فعلا فلا حاجة
الی قولنا او ما یقوم مقامه الشرط الثانی ان یکون المعجز خارقا للعادة اذ لا اعجاز دونه فان المعجز ینزل
من الله تعالی منزلة التصدیق بالقول کما سیاتی فانه لا یحصل الصدق لمساواة غیره ایاه فی ذلک حتی الکاذب
فی دعوی النبوة وشرط قوم فی المعجز ان لا یکون مقدورا للنبی اذ لو کان مقدورا له کصعوده الی الهواء
ومشیه علی الماء لم یکن نازلا منزلة التصدیق من الله تعالی ولیس بشیء لان قدرته مع عدم قدرة غیره عادة معجز
قال الآمدی هل یتصور کون المعجزة مقدورة للنبی ام لا اختلف الائمة فیه فذهب بعضهم الی ان
المعجزة فیما ذکر من المثال لیس هو الحرکة بالصعود والمشی لکونها مقدورة له بخلق الله فیه القدرة
علیها انما المعجز هناک هو نفس القدرة علیها وهذه القدرة لیست مقدورة له وذهب آخرون
الی ان نفس هذه الحرکة معجزة من جهة کونها خارقة للعادة ومخلوقة لله تعالی وان کانت مقدورة
للنبی وهو الاصح واذا عرفت هذا فلا یخفی علیک ما فی عبارة الکتاب من الاختلال الثالث
ان یتعذر معارضته فان ذلک حقیقة الاعجاز الرابع ان یکون ظاهرا علی ید مدعی النبوة لیعلم
انه تصدیق له وهل یشترط التصریح بالتحدی وطلب المعارضة کما ذهب الیه بعضهم الجواب لا یشترط
بل یکفی قرائن الاحوال مثل ان یقال له ای لمدعی النبوة ان کنت نبیا فاظهر معجزا ففعل بان دعا الله
فاظهره فیکون ظهوره دلیلا علی صدقه ونازلا منزلة التصریح بالتحدی الخامس ان یکون موافقا للدعوی
فلو قال معجزتی ان احیی میتا ففعل خارقا آخر کنتق الجبل مثلا لم یدل علی صدقه لعدم تنزله منزلة
تصدیق الله ایاه السادس ان لا یکون ما ادعاه واظهره من المعجز مکذبا له فلو قال معجزی ان ینطق
هذا الضب فقال انه کاذب لم یعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد کذبه لان المکذب هو نفس الخارق
ثم لو قال معجزتی انی احیی هذا المیت فاحیاه فکذبه ففیه احتمال والصحیح انه لا یخرج بذلک عن کونه
معجزا لان المعجز احیاؤه وهو غیر مکذب له انما المکذب هو ذلک الشخص وکلامه وهو بعد ذلک
الاحیاء مختار فی تصدیقه وتکذیبه ولم یتعلق به دعوی فلا یقدح تکذیبه فی دلالة الاحیاء علی صدقه
وقیل هذا الذی ذکرناه من عدم خروجه عن کونه معجزا انما هو اذا عاش بعده ای بعد الاحیاء زمانا واستمر
علی التکذیب قال الآمدی لا اعرف فی هذه الصورة خلافا بین الاصحاب ولو خر میتا فی الحال
قال القاضی بطل الاعجاز لانه کان احیی للتکذیب فصار مثل تکذیب الضب والجواب لا فرق

وما لا یکون خارقا فالعادة بل معتادا کالطلوع الشمس کل یوم وبدو الازهار فی کل ربیع صح

بین استمرار الحیوة مع التکذیب وبین عدمه لوجود الاختیار فی الصورتین بخلاف الضب والظاهر انه
لا یجب تعیین المعجز بل یکفی ان یقول انا آتی بخارق من الخوارق ولا یقدر احد علی ان یاتی بواحد منها وفی کلام
الآمدی ان هذا متفق علیه قال فاذا کان المعجز معینا فلا بد فی معارضته من المماثلة واذا لم یکن معینا فاکثر
الاصحاب علی انه لا بد فیها من المماثلة وقال القاضی لا حاجة الیها وهو الحق لظهور المخالفة فی
ما ادعاه السابع ان لا یکون المعجز متقدما علی الدعوی بل مقارنا لها بلا اختلاف او متاخرا عنها علی
تفصیل سیاتی وذلک لان التصدیق قبل الدعوی لا یعقل فلو قال معجزتی ما قد ظهر علی یدی
قبل ... لم یدل علی صدقه ویطالب به ای بالاتیان بذلک الخارق او بغیره بعده ای بعد الدعوی
فلو عجز کان کاذبا قطعا فان قال فی اظهار المعجز هذا الصندوق فیه کذا وکذا وقد علمنا خلوه
واستمرینا ایدینا من غلقه الی فتحه فان ظهر کما قال کان معجزا وان جاز خلقه فیه قبل التحدی لان
المعجز اخباره عن الغیب وهو واقع مع التحدی المعجز سواء وافق الدعوی خلق ذلک الشیء فی الصندوق
واما احتمال ان العلم بالغیب خلق فیه قبل التحدی فیکون متقدما علی الدعوی مع کونه معجزا فانه
بناء ای مبنی علی جواز اظهار المعجز علی الکاذب وسنبطله وانما کان مبنیا علی ذلک لان العلم
بالغیب لو کان مخلوقا قبل التحدی لم یکن اخباره به نازلا منزلة التصدیق له فیکون هو کاذبا فی دعواه
انه آیة صدقه ودلیل علیه وسیاتیک انه لا یتصور عندنا ظهور الخارق علی ید الکاذب فان قیل
ما ذکرتموه من امتناع تقدم المعجز علی الدعوی یفضی الی ابطال کثیر من المعجزات المنقولة عن الانبیاء
والیه الاشارة بقوله فما یقولون فی کلام عیسی فی المهد وتساقط الرطب الجنی علیه من النخلة الیابسة
فانهما معجزتان له مع تقدمهما علی الدعوی وما تقولون ایضا فی معجزات رسولکم من شق بطنه وغسل
قلبه واظلال الغمامة وتسلیم الحجر والمدر علیه فانها کلها متقدمة علی دعوی الرسالة قلنا تلک الخوارق
المتقدمة علی الدعوی لیست معجزات انما هی کرامات وظهورها علی الاولیاء جائز والانبیاء قبل
نبوتهم لا یقصرون عن درجة الاولیاء فیجوز ظهورها علیهم ایضا وح یسمی ارهاصا ای تاسیسا للنبوة
من ارهصت الحائط اسسته والمنکرون للکرامات جعلوها معجزات لنبی آخر فی ذلک
العصر وهو مردود لوجودها فی عصر لا نبی فیه هناک وقد قال القاضی ان عیسی کان نبیا فی صباه
لقوله وجعلنی نبیا ولا یمتنع من القادر المختار ان یجعل فی الطفل ما هو شرط النبوة من کمال
العقل وغیره فلا یکون معجزاته فی حال صغره متقدمة علی نبوته ودعواه ایاها ولا یخفی بعده مع
انه لم یتکلم بعد هذه الکلمة المنقولة عنه حتی بلغ الی اوانه ولم یظهر الدعوة بعد ان تکلم بها الی ان
تکامل فیه شرائطها وبلغ اربعین سنة ومن البین ان ثبوت النبوة فی مدة طویلة بلا دعوة وکلام
مما لا یقول به عاقل واما قوله وجعلنی نبیا فهو کقول النبی علیه السلام کنت نبیا وآدم بین الماء والطین

في انه خبر عن المتحقق فيما يستقبل بلفظ الماضي فهذا الذي قررناه انما هو في المعجز المتقدم على الدعوى
واما المتأخر عنها فاما ان يكون تأخره بزمان يسير بحيث لا يعتاد مثله فدال على الصدق بخلاف المتقدم
بزمان يسير فانه لا يدل عليه اصلا واما ان يكون تأخره بزمان متطاول مثل ان يقول معجزتي ان يحصل
كذا بعد شهر فحصل فاتفقوا على انه معجز دال على ثبوت النبوة لكن اختلفوا في وجه دلالته فقيل اخباره
عن الغيب فيكون المعجز على هذا القول مقارنا للدعوى لكن تخلف عنها علمنا بكونه معجزا واما التي التكليف
بمتابعته اي لم يجب على الناس التصديق بنبوته ومتابعته في الزمان الواقع بين الاخبار وحصول الموعود
به لانه اي شرط التكليف بالتصديق والمتابعة العلم بكونه معجزا وذلك انما يحصل بعد وجود ما وعد به
وقيل حصوله اي حصول الموعود به فيكون المعجز على هذا القول متأخرا عن الدعوى وقيل يصير قوله
اي اخباره معجزا عند حصوله اي حصول الموعود به فيكون المعجز على هذا القول متأخرا باعتبار
صفته اعني كونه معجزا والحق ان المتأخر هو علمنا بكونه معجزا يعني ان المختار هو القول الاول لان اخباره
كان اخبارا بالغيب في نفس الامر فيكون معجزا مقارنا للدعوى والمتخلف عنها علمنا بكونه معجزا لا كونه
معجزا فيبطل بذلك القول الثالث واما القول الثاني فلا طائل تحته لان ذلك الحصول لا يمكن جعله
معجزا الا اذا كان خارقا للعادة وربما لم يكن كذلك وان جعل شرطا لاتصاف الاخبار بالاعجاز
فقد رجع الى الثالث وبطل ببطلانه ولهذا لم يوجد هذا القول في ابكار الافكار البحث الثاني
في حصولها المذهب عندنا انه اي الفاعل المختار يظهرها على يد من يريد تصديقه كيفية تعلق
مشيته من مدعي النبوة ممن ارسل الى الناس ليدعوهم الى ما ينجيهم ويسعدهم في الدارين ولا يشترط
لاظهارها استعداد كما لا يشترط في النبوة على ما مر خلافا للحكماء وقالت الفلاسفة انها تقتضي الى ترك
وفعل وقول اما الترك فمثل ان يمسك عن القوت المعتاد برهة من الزمان بخلاف العادة وسببه
انجذاب النفس الزكية عن الكدورات البشرية اما لصفاء جوهرها في اصل فطرتها واما لتصفية
بضرب من المجاهدة وقطع العلائق الى عالم القدس واشتغالها بذلك عن تحليل مادة البدن فلا يحتاج
الى البدل كما تشاهد في المرضى من ان النفس لاشتغالها بمقاومة المرض من الامراض الحادة
وتحليلها للمواد الرديئة تكف وتمتنع عن التحليل للمواد المحمودة فيمسك عن القوت الذي يحتاج اليه
بلا تحلل من هذه المواد ما لو امسك عنه اي زمانا قليلا من ايام صحته هلك اي قصد بل عشره
هلك بلا شبهة واذا جاز ذلك في المريض كان جوازه في المتوجه المنخرط في سلك الملأ الاعلى اولى
كيف لا والمرض مضاد للطبيعة ومضعف للقوى فيكون الحاجة الى الرطوبات المطلوبة لحفظها
المبني على تعادل الاركان اشد واقوى واما التوجه فيوجد فيه من اللذات الروحانية بالانوار القدسية ما يقوم
مقام الغذا كما اشار اليه بقوله عليه السلام ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني واما القول فكالاخبار بالغيب وسببه

بلغ

اتفق عليه برهة من الدهر
وبرهة الزمان طويلة من
الزمان صح

الوقت غير معتاد ولا يمكن
للقوى ان تمسك عنه في
مثل ذلك الوقت صح

ما مر في المقصد الاول من انجذاب نفسه النبيه عن الشواغل البدنية الى الملائكة السماوية وانتقاشها
بما فيها من الصور وانتقال الصور الى المتخيلة والحس المشترك واما الفعل فبان يفعل فعلا لا
يفي بمثله غيره من شق جبل او شق بحر وقد تقدم بيانه بان نفسه لقوتها تتصرف في مادة العناصر كما تتصرف في اجزاء
بدنه البحث الثالث في كيفية دلالتها على صدق مدعي النبوة وهذه الدلالة ليست دلالة عقلية محضة كدلالة
الفعل على وجود الفاعل ودلالة احكامه واتقانه على كونه عالما بما صدر عنه فان الادلة العقلية ترتبط لنفسها
بمدلولاتها ولا يجوز تقديرها غير دالة عليها وليست المعجزة كذلك فان خوارق العادات كانفطار
السموات وانتثار الكواكب وتدكدك الجبال تقع عند تقضي الدنيا وقيام الساعة ولا ارسال في ذلك
الوقت وكذلك تظهر الكرامات على ايدي الاولياء من غير دلالة على صدق مدعي النبوة ولا دلالة سمعية
لتوقفها على صدق النبي فيدور بل هي دلالة عادية كما اشار اليه بقوله وهي عندنا اي الاشاعرة اجراء الله عادته بخلق
العلم بالصدق عقيبه اي عقيب ظهور المعجز فان اظهار المعجز على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا فمعلوم انتفاؤه
عادة فلا يكون دلالته عقلية لتخلف الصدق عنه في الكاذب بل عادية كسائر العاديات لان من قال انا نبي
ثم نتق الجبل واوقفه على رؤسهم وقال ان كذبتموني وقع عليكم وان صدقتموني انصرف عنكم وكلما هموا بتصديقه
بعد عنهم واذا هموا بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة انه صادق في دعواه والعادة قاضية بامتناع ذلك من الكاذب
مع كونه ممكنا امكانا عقليا لشمول قدرته تعالى للممكنات باسرها وقد ضربوا لهذا مثالا فقالوا اذا ادعى الرجل
بمشهد الجم الغفير اني رسول هذا الملك اليكم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من الموضع المعتاد
لك من السرير واقعد بمكان لا تعتاده ففعل كان ذلك نازلا منزلة التصديق بصريح مقاله ولم يشك احد في
صدقه بقرينة الحال وليس هذا الذي ذكرناه من باب قياس الغائب على الشاهد حتى يتجه عليه ان الشاهد
يعلل افعاله بالاغراض لانه يراعي المصالح ويدرأ المفاسد بخلاف الغائب اذ لا يبالي بالمصلحة والمفسدة
فلا يصح القياس بل ندعي في امثاله العلم الضروري العادي اي ندعي ان ظهور المعجز يفيد علما بالصدق وان
كونه مفيدا له معلوم لنا بالضرورة العادية ونذكر هذا المثال للتفهيم وزيادة التقرير وقالت المعتزلة خلق المعجز
على يد الكاذب مقدور لله تعالى لعموم قدرته لكنه ممتنع وقوعه في حكمته لان فيه ايهام صدقه وهو اضلال قبيح
من الله فيمتنع صدوره عنه كسائر القبائح قال الشيخ وبعض اصحابنا انه اي خلق المعجزة على يد الكاذب غير
مقدور في نفسه لان لها اي للمعجزة دلالة على الصدق قطعا اي دلالة قطعية يمتنع التخلف فيها فلا
بد لها من وجه دلالة اذ به يتميز الدليل الصحيح عن غيره وان لم نعلم اي ذلك الوجه بعينه فان المعجز المخلوق على يد الكاذب
ان دل على الصدق كان الكاذب صادقا وهو محال والا انفك المعجز عما يلزمه من الدلالة القطعية على مدلوله وهو
ايضا محال وقال القاضي اقتران ظهور المعجزة بالصدق ليس امرا لازما لزوما عقليا كاقتران وجود الفعل بوجود فاعله
بل هو باجراء العادة كما عرفت فاذا جوزنا انخراقها اي انخراق العادة بان تخرج العادي جاز انفكاك المعجز

من اعتقاد الصدق وح جوز اظهاره على الكاذب اذ لا محذور فيه سوى خرق العادة وقد ثبت في المعجزة والمفروض
انه جائز وانما يدون ذلك التجويز فلا يجوز اظهاره عليه لان العلم بصدق الكاذب محال فذهب من الناس من انكر امكان
المعجز في نفسها ومنهم من انكر دلالتها على صدق مدعي النبوة ومنهم من انكر العلم بها وسيأتيك في المقصد التالي لهذا المقصد
شبههم باجوبتها المقصد الثالث في البعثة وبحثنا فيه اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فان الدال على الوقوع دال
على الامكان بلا اشتباه وقالت الفلاسفة انها واجبة عقلا فانه من ان النظام الاكمل الذي تقتضيه العناية الازلية لا يتم
بدون وجود النبي الواضع لقوانين العدل وقال بعض المعتزلة تجب على الله تعالى وفصل بعضهم فقال اذا علم الله من
امة انهم يؤمنون وجب عليه ارسال النبي اليهم لما فيه من استصلاحهم والا اي وان لم يعلم ذلك بل علم انهم لا يؤمنون
لم يجب الارسال بل حسن قطعا للاعذار وقال ابو هاشم قد تخلو اي تخلو البعثة عن تعريف شرعيات لا يستقل
العقل بها لان البعثة الخالية عنه لا فائدة فيها وجوزه الجبائي لتقرير الواجبات العقلية فانه فائدة جليلة وجوزه ايضا
لتقرير الشريعة المتقدمة سواء كانت مندرسة اولا وقيل انما يجوز البعث لتقريرها اذا اندرست وهو اي هذا
الذي نقلناه من المعتزلة على الوجوه المختلفة مبني على اصلهم الفاسد اعني قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وما
يتفرع عليهما من اعتبار الغرض ووجوب الالطاف ورعاية الاصلح فيكون فاسدا ايضا وعلى تقدير صحته
لا يضرنا فيما نحن فيه فانا انما ادعينا الامكان العام الذي يجامع الوجوب لا الامكان الخاص الذي ينافيه وهو
ما فرضناه هاهنا وشبهة المنكرين للبعثة وهم طوائف الاولى من احالها اي حكم باستحالتها لذاتها الثانية
من جوزها ولكن قال لا تخلو البعثة عن التكليف باوامر ونواه وانه اي التكليف ممتنع فيمتنع البعثة لاستلزامها
له منها الثالثة من جوز التكليف وقال في العقل كفاية في معرفة التكاليف فلا حاجة الى البعثة بل لا فائدة
فيها الرابعة من قال بامتناع المعجزة لان خرق العادة ممتنع عقلا ولا يتصور النبوة ودعواها دون المعجزة الخامسة
من جوز وجود المعجزة لكن منع دلالتها على صدق مدعي النبوة السادسة من سلم دلالتها على صدقه بالنسبة الى من شاهدها
فيعتقده العلم بصدقه ومنع امكان العلم بها للغائبين عنها فان العلم بحصول المعجزة للغائب عنها انما يكون
بالتواتر وهو لا يفيد العلم اصلا بل الظن وانه لا يجدي في المسائل اليقينية السابعة من اعترف بامكان البعثة
وانتفاء الموانع السابقة لكن منع وقوعها فهذه تفصيل جميع الطوائف المنكرة لها كالاولى منها وهو من قال باستحالة
البعثة في نفسها احتج على استحالتها بوجوه الاول المبعوث لا بد ان يعلم ان القائل له ارسلتك فبلغ عني هو الله
ولا طريق له الى العلم به اذ لعله من القاء الجن والحكم اجمعوا على وجوده وعلى جواز القائه الكلام الى النبي [illegible]
ان من يلقى اليه اي الى النبي الوحي ان كان جسمانيا وجب ان يكون مرئيا لكل من حضر حال الالقاء [illegible] وكذلك
كما اعترفتم به والا وان لم يكن جسمانيا بل روحانيا كان ذلك اي القاء الوحي بطريق التكلم منه مستحيلا اذ لا [illegible]
للروحانيات كلام الثالث التصديق بها اي بالرسالة يتوقف على العلم بوجود المرسل وما يجوز عليه وما لا يجوز وانه
اي العلم بما ذكر لا يحصل الا بانتهاض النظر لان هذا العلم ليس ضروريا ولا من النظريات السهلة الحصول كما لا يخفى وهو

اي ذلك النظر الموصل الى هذا العلم غير مقدر بزمان معين كيوم او سنة بل هو مختلف بحسب الاشخاص واحوالهم في
قوة الفهم وضعفه على مراتب غير منحصرة فللمكلف الاستمهال اي يجوز له ان يستمهل لتحصيل النظر وله دعوى عدم
العلم في اي زمان كان وح يلزم افحام النبي ويبقى البعثة عبثا والا اي وان لم يجز له الاستمهال بل وجب
عليه التصديق بلا مهلة لزم التكليف بما لا يطاق لان التكليف بالتصديق بالرسالة بدون العلم المذكور مما لا يتصور
وجوده وانه قبيح عقلا فيمتنع صدوره من الحكيم سبحانه والجواب عن الوجه الاول والثاني ان المرسل ينصب للعلم به
الرسول ان القائل له ارسلتك هو الله تعالى دون الجن بان يظهر له آيات ومعجزات تتقاصر عنها جميع
المخلوقات وتكون مفيدة له ذلك العلم او يخلق علما ضروريا بانه المرسل والقائل وبهذا يعلم الجواب
عن الثالث في وجه ان يقال يجوز ان يكون الملقي جسمانيا ولا يخلق الله رؤيته في الحاضرين فان قدرته لا تقصر عن
شيء وجواب الثالث انه مبني على اصلنا في التعديل والتجويز فلا يجب الامهال لانا بينا فيما سبق انه اذا ادعى النبي
الرسالة واقترن بدعواه المعجز الخارق للعادة وكان المبعوث اليه عاقلا متمكنا من النظر فقد ثبت الشرع
واستقر وجوب المتابعة سواء نظر او لم ينظر فلا يجوز للمكلف الاستمهال قال ولو استمهل لم يجب امهاله
لجريان العادة بايجاد العلم عقيب النظر الذي هو متمكن منه واليه الاشارة بقوله مع العلم العادي الحاصل من المعجزة واما
واما عند المعتزلة فاللائق باصلهم في التحسين والتقبيح وان حرره الجلاء منع الامهال يعني ان المعتزلة اعترفوا بوجوب
الامهال عند الاستمهال فلا محيص لهم عن ذلك الالزام الا ان اللائق بقاعدتهم المذكورة منع وجوب الامهال
لان فيه تفويت مصلحة وذلك لانه يرشدهم الى المصالح ويحذرهم عن المهالك ويقربهم من السعادة ويبعدهم
عن الشقاوة وما هو الا كمن يقول لولده بين يديك سبع ضار او مهلك فلا تسلك هذا الطريق فقال الولد
لا اسلكه حتى اعلم ان ثابته السبع او المهلك الذي ذكرت من القول من الولد مستقبحا في نظر العقلاء حتى كلامه لم يكن
طوما مذموما من منعه ذلك الذي يغتر بالي فعل ما يوجب الشفقة والحنو وبما قررناه يندفع الالزام عن اصلهم ايضا
الطائفة الثانية من قال البعثة لا تخلو عن التكليف لانه فائدتها التي لا تخلو عنها وايضا هي لا تخلو عن التكليف
باتفاق واجماع من القائلين بها ثم ان التكليف الذي هو لازمها ممتنع لوجوه الاول انه اي الجبر وعدم الاختيار
في الافعال وذلك لما بين من ان فعل العبد واقع بقدرة الله وانه لا اثر لقدرة العبد عندكم اصلا والتكليف
بفعل الغير تكليف بما لا يطاق ومن ان الفعل اما معلوم الوقوع من العبد او معلوم اللاوقوع منه فعلى
الاول يكون ضروريا وعلى الثاني ممتنعا ولا قدرة على شيء منهما والتكليف قبيح اي حين اذا اثبت الجبر قبيح
فيكون ممتنعا الثاني ان التكليف اضرار بالعبيد لما يلزمه من التحمل والتعب بالفعل اذا اقدم عليه
او العقاب بالترك اذا احجم عنه وهو اي الاضرار قبيح والله تعالى منزه عنه الثالث التكليف اما لا لغرض
وهو عبث قبيح او لغرض يعود الى الله وهو محال لانه تعالى منزه عن الاغراض كلها من جلب المنافع ودفع المضار
او الى العبد وهو اما اضرار وهو منتف بالاجماع او نفع والتكليف جلب النفع والتعذيب بعدمه خلاف المعقول

حتى علم حنوا اعطاك
رعت كره يروى

فهو بمنزلة ان يقال له حصّل المنفعة لنفسك والا عذبتك ابد الآباد ولا شك ان اهم مصالحه ترك التعذيب ثم انه فائدة
اي النفع الذي يقتضيه التكليف للمؤمنين المطيعين معارض بما فيه من المضرة العظيمة بالكفار والعصاة ولا شك
ان اضرار جماعة لمنفعة آخرين ظلم قبيح الرابع التكليف اما مع وقوع الفعل او لا مع وجود الفعل ولا فايدة فيه اصلا لوجوبه وتعين
صدوره حينئذ فيكون عبثا قبيحا وكذا الحال اذا كان التكليف بعد الفعل مع انه تكليف بتحصيل الحاصل واما قبل
وجود الفعل وانه تكليف بالايطاق لان الفعل قبل الفعل ممتنع اذ لا يمكن وجود الشيء حال عدمه والتكليف بالايطاق
باطل عند من لا يجوزه وهو ظ واما من جوزه فانه لا يقول بوقوعه ولا اي ولا يقول بان كل تكليف كذلك اي
تكليف بما لا يطاق والتكليف بالفعل قبله يستلزم وقوع التكليف بالايطاق ويستلزم ان كل تكليف من كذلك
هذا الفصل مكلف بهذا القسم بالا متنع ايضا واذا بطلت الاقسام الخامس اشتغال التكليف معلق الخامس
وهو لبعض الصوفية من اهل الاباحة ان التكليف بافعال الشاقة البدنية يشغل الباطن عن التفكر في معرفة
الله تعالى وما يجب له من الصفات وما يجوز ويمتنع عليه من الافعال ولا شك ان المصلحة متوقفة من هذا الغايب
وهو النظر فيما ذكرتم لي اي تزيد وتفصيل لما ياتيه فيما كلف به بكان ممتنعا مقلا وجواب الاول بامر في مسئلة
خلق الاعمال من ان مدرك العبد وان كانت غير موثرة الا ان لها تعلقا بالفعل يسمى كسبا باعتبار جواز التكليف
به فلا يكون تكليفا بما لا يطاق بالكلية وجواب الثاني ان يقال فائدة التكاليف من المصالح الدنيوية والاخروية
تربى كثيرا على المضرة التي فيهما وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل مما لا يجوز وجواب الثالث ان ترجيح حكم العقل
بالحسن والقبح ووجوب الغرض في افعاله تعالى مما اجبنا به الثاني وهو ان يقول ان التكليف لغرض يعود الى العبد
وهو المنافع الدنيوية والاخروية التي تربى على مضرة التعب بمشاق الافعال واما عقاب ابد الابدين لانه لم تحصل منفعة
بل لانه لم يمتثل لامر مولاه وسيده وفي ذلك اهانة له وان لم يستجب بذلك الامر فانه ترفع لنفسه والمعارضة بمضرة
الكفار والعصاة مدفوعة بان تلك المضرة مستندة الى سوء اختيارهم وجواب الرابع بان القدرة مع الفعل مسئولة
كامرو التكليف به في هذه الحالة ليس تكليفا بالمحال الذي هو تحصيل الحاصل وانما يكون كذلك ان لو كان الفعل
حاصلا بتحصيل سابق على التحصيل الذي هو متلبس به وما ذكرتم انه لا فائدة فيه حينئذ لوجوبه فانا نقول اذا وجب الغرض في افعاله
وهو باطل وجواب الرابع عند المعتزلة ان التكليف قبل الفعل وليس ذلك تكليفا بما لا يطاق لان التكليف
في الحال انما هو بالايقاع في ثاني الحال لا بالايقاع في الحال ليكون جمعا بين الوجود والعدم وذلك اي التكليف كالاحداث
يعني ان ما اوردتم علينا في التكليف يلزمكم في احداث الفعل فيقال احداثه اما حال وجوده فيكون تحصيلا للحاصل
واما حال عدمه فيكون جمعا بين النقيضين وهو اي الاحداث مما لا شك فيه فما هو جوابكم في الاحداث فهو جوابنا
في التكليف وجواب الخامس ان ذلك اي التفكر في معرفة الله وصفاته وافعاله احد اغراض التكليف بل هو اهم التكاليف
منها وساير التكاليف مقربة عليه داعية اليه و وسيلة الى صلاح المعاش المعين على صفاء الاوقات عن المشوشات
التي هي تشغلها على شغل التكاليف الطائفة الثالثة من قال ان العقل يغني عن البعثة اذ هو كاف في معرفة التكاليف
او مستغنية

مقابله

فلا حاجة فيها وهم البراهمة والصابئة والتناسخية غير ان من البراهمة من قال ببعثة آدم فقط ومنهم من قال ببعثة
ابراهيم فقط ومن الصابئة من قال ببعثة شيث وادريس فقط وسواهم كلهم احتجوا بان ما حكم العقل بحسنه من الافعال يفعل
وما حكم بقبحه يترك وما لم يحكم فيه بحسن ولا قبح يفعل عند الحاجة اليه لان الحاجة ناجزة حاضرة فيجب اعتبارها ودفع المضرة فوتها
ولا يعارضها مجرد الاحتمال اي احتمال المضرة فيبعد برفعه ويترك عند عدمها احتياطا في دفع المضرة المتوهمة والجواب
بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح ان الشرع المستفاد من البعثة فايدة تفصيل ما اجمله العقل اجمالا من مراتب
لا ينكرون لمن لا افعال الحكم العقلية الحسن والقبح والمنفعة والمضرة وبيان ما يقصر عنه العقل ابتداء فان القائلين بحكم العقل فيه يقتضي لطايف العبادات
وتبيين الحدود ومقاديرها وتعليم ما ينفع وما يضر من الافعال وذلك اي النبي الشارع كالطبيب الحاذق يعرف الادوية
وطبايعها وخواصها مما لو امكن معرفتها للعامة بالتجربة ففي دهر طويل يخرجون فيه اي في ذلك الدهر الطويل من فوايده ما لعدم حصول
العلم بها بعد ويقعون في المهالك قبل استكمالها اي قبل استكمال هذه التجربة لعدم ما يستعملون من الادوية في تلك
المدة ما يكون مهلكا ولا يعلمون ذلك فيهلكهم مع ان اشتغالهم بذلك اي بتحصيل العلم باحوال الادوية بطريق
التجربة يوجب انقلاب النفس وتعطل الصناعات الضرورية والشغل عن مصالح المعاش فاذا استعلموا من الطبيب
حقيقة المؤنة وانتفعوا به وسلموا من تلك المضار ولا يقال في امكان معرفتها اي معرفة ما ذكر غني عن الطبيب
فكذا لا يقال في امكان معرفة التكاليف واحوال الافعال بتامل العقل فيها غنى عن المبعوث كيف والنبي
يعلم ما لم يعلم الا من جهة الله بخلاف الطبيب اذ يمكن التوصل الى جميع ما يعلم بمجرد الفكر والتجربة فاذا لم يكن
هو مستغنى عنه كان النبي بذلك اولى وفيما تقدم من تقرير مذهب الحكماء وهو ان الانسان مدني بالطبع فلا بد
له من قانون عدل محتاج الى واضع يمتاز عن بني نوعه بابد معجزات ما اتى به من عند ربه تتمة لهذا الكلام فانه يدل
على وجوب وجود النبي في العناية الازلية المقتضية لنظام الاكمل الطائفة الرابعة من قال بامتناع المعجزة
فلا يثبت النبوة اصلا لان تجويز خرق العادة سفسطة ولو جوزناه لجاز انقلاب الجبل ذهبا وماء البحر
دما ودهنا واواني البيت رجالا كملا وتولد هذا الشيخ دفعة بلا اب وام ولكون من ظهر المعجزة على يده غير من
ادعى النبوة بان يعدم المدعي ويخلق غيره بلا مهلة ويوجد مثله في آن اعدامه فيكون ظهور المعجزة على
يد المثل ولا يحصل ما فيه اي في تجويز خرق العادة من الخبط والاخلال بالقواعد المتعلقة بالنبوة وغيرها
اذ يجوز ح ان يكون الاتي بالاحكام الشرعية في الاوقات المتفرقة اشخاصا متماثلة للذي ثبت نبوته
بالمعجزة وان يكون الشخص الذي نكحها وما غير الذي كان عليه الى غير ذلك من المفاسد التي تخالف
نظام المعاش والمعاد والجواب ان خرق العادات ليس ابعد من اول خلق السموات والارض
وما بينهما من انعدامها الذي نقول نحن به والجزم بعدم وقوع بعضها كما في الامثلة المذكورة لا ينافي
امكانها في انفسها وذلك كما في المحسوسات فانا نجزم بان حصول الجسم المعين في الحيز المعين لا يمتنع
فرض عدمه بدله مع الجزم بجزم مطابقا للواقع ثابتا لا ينطرق اليه شبهة بالحس الشاهد به شهادة موثوقا بها

والعادة احد طرق العلم كالحس فجاز ان يجزم بذلك الجزم بشي من جهة العادة مع امكان نقيضه في نفسه ثم ان خرق
العادة اعجاز النبي وكرامة الولي عادة مستمرة يوجد في كل عصر واوان فلا يمكن للعاقل المنصف انكار ان لا يكون خرقا
للعادة بل امرا عاديا والمعجزة عندنا ما يقصد به تصديق مدعي الرسالة وان لم يكن خارقا للعادة الطائفة الخامسة من قال
ظهور المعجز لا يدل على الصدق لمدعي النبوة لاحتمالات الاول كونه من فعله لا من فعل الله فلا يكون نازلا منزلة التصديق
من الله وانما جاز كون المعجز فعلا له مع كون غيره عاجزا عنه اما لمخالفة نفسه لسائر النفوس البشرية في الماهية كما ذهب اليه
جماعة فيجوز ح ان يصدر من بعضها ما لا يقدر عليه بعض لتميزها او لمزاج خاص بذلك البدن مع استواء من امزجة الغير او انه تقرب
به على فعل يعجز عنه غيره وان توافقا في الماهية او لكونه ساحرا ماهرا في السحر وقد اجمعنا على حقيقته اي على كون السحر موثرا
في امور غريبة كما دل عليه الكتاب كقوله تعالى فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه والسنة كقصة لبيد بن الاعصم مع النبي
عليه السلام ومن انكره من القدرية فقد خالف كتاب الله وسنة نبيه واجماع الامة ايضا اذ ما من عصر من عهد الصحابة الى ظهور
المخالفين الا وكان الناس يتفاوضون فيه في امر السحر وتاثيراته حتى اختلف الفقهاء في حكم الساحر فقال بعضهم يجب قتله وقال
آخرون كافر وقال الشافعي رحمه الله تعالى ان اعترف الساحر بانه قتل شخصا بسحره وبان سحره مما يقتل غالبا وجب عليه القود
ولم ينكر احد وكان اجماعا هكذا ذكر الامدي او الطلسم المختص بشخص يعني ان سلم امتناع السحر في نفسه فلا مجال لانكار الطلسمات
الغريبة التي توثر تاثيرات عجيبة فجاز ان يتفرد ذلك الشخص بمعرفة نوع منها لا يعرفه غيره فاذا اتى به ترتب امر غريب
يعجز عن مثله من سواه في عصره قالوا الطلسم عبارة عن تمزيج القوى السماوية الفعالة بالقوى الارضية المنفعلة وذكروا ان القوى
السماوية اسباب لحدوث الكائنات العنصرية ولحدوثها شرائط مخصوصة بها يتم استعداد القابل فمن عرف احوال
الفاعل والقابل وقدر على الجمع بينهما عرف ظهور آثار مخصوصة غريبة او لخاصية بعض المركبات اذ لا شك ان المركبات
العنصرية لها خواص يستتبع آثارا عجيبة كالمغناطيس الجاذب للحديد والكهربا التي تجذب التبن وكحجر الباغض للخل
فانه اذا ارسل على آنية خل لم يزل يتباعد عنه حتى يسقط فارا من الاناء وكحجر الجالب للمطر وهو مشهور فيما بين الاتراك
فجاز ان يكون ذلك الخارق الذي ظهر على يد المدعي تابعا لخاصية بعض المركبات ويكون هو مطلعا على ذلك النوع من المركب
دون غيره الثاني من تلك الاحتمالات استناده الى الاستمداد والتوسل الى بعض الملائكة فانها قادرة على افعال غريبة فلعلها
اظهرها بما يعجز عنه البشر على يد المتنبي ليغوي الناس واما عصمة الملائكة فانما نعلم بقول النبي عليه السلام فلا يمكن ان يتمسك بها
هنا او الشياطين فانها موجودة عندكم قادرة على افعال خارقة او استناده الى الاتصالات الكوكبية وانظار الافلاك
من الحركات الفلكية وهو اي مدعي النبوة قد اطلع من صناعة النجامة بما لم يحط به غيره فاطلع على اتصال نادر لا يقع مثله
الا في الوف من السنين يستتبع امرا غريبا فادعاه عند علمه وقوعه من الغرائب معجزا لنفسه فلا يكون ح دالا على صدقه
الثالث منها ان يكون الخارق الظاهر كرامة لا معجزة فلا يكون له دلالة على الصدق الرابع ان لا يقصد به التصديق
اي سلمنا ان المعجز من فعله تعالى لكنه ليس لتصديق المدعي اذ لا غرض واجب في افعاله تعالى وعلى تقدير وجوبه فيتعين
التصديق غرضا من ذلك الخارق اذ لعله اي الغرض منه غير التصديق كابتلائه اي ابتلاء الله عباده بتصديقه ليجزيهم بالاجتهاد ويثاب

المغناطيس حجر يجذب الحديد وهو المعروف [illegible]

[illegible]

بل كما انزل المتشابهات فانها بظواهرها توهم الخطاء ولا يمكن للمكلف الاحتراز عن ذلك الخطاء الا بتحمل المشقة من التامل البليغ
فيها فيستحق به الثواب او يكون ذلك الخارق لتصديق نبي آخر موجود في جانب آخر او يكون ارهاصا لنبي سياتي فيما بعده كالامور
الظاهرة على النبي عليه السلام قبل مبعثه وكالنور الذي كان في جبين آبائه الخامس انه لا يلزم من تصديق الله اياه صدقه الا اذا علم
استحالة الكذب على الله ولم يعلم ذلك عقلا اذ لا يقبح منه عندكم شي ولا سمعا للزوم الدور السادس لعل التحدي الصادر من المدعي
لم يبلغ من هو قادر على المعارضة من الذين هم في بعض الاقطار او لعله اي القادر على المعارضة ترك المعارضة مع المدعي
ومراعاة معه في اعلاء كلمته لينال من دولته حظا وافرا السابع لعلهم استهانوا به اولا وظنوا ان دعوته مما لا يتم ولا يلتفت
اليه فلا يشتغلوا بمعارضته في ابتداء امره ولما قوي امره واشتد شوكته وكثر اتباعه واعوانه شغلهم ما يحتاجون اليه في تقويم معيشتهم
عنه اي المدعي ومعارضته الثامن لعله عورض ولم يظهر لمانع منع المعارض عن اظهار ما عارض به او اظهر ثم اخفاه اصحابه
اي اتباع المدعي عند استيلائهم وغلبتهم على الناس التي لغيرهم وطمسوا آثاره حتى انمحى بالكلية ومع قيام هذه الاحتمالات
الثمانية لا يبقى لها اي للخارق الذي سميته معجزة دلالة على الصدق الجواب الاجمالي ... مرارا ومن جملتها
في جواب الشبهة الرابعة من ان التجويزات العقلية لا تنافي العلم العادي كما في المحسوسات والجواب التفصيلي
عن الاول انا بينا ان لا موثر في الوجود الا الله فالمعجز لا يكون الا فعلا له لا للمدعي والسحر ونحوه وان لم يبلغ حد الاعجاز الذي هو
كفلق البحر واحياء الموتى وابراء الاكمه والابرص كما هو مذهب جميع العقلاء فلا اشتباه للمتبصر السحر بالمعجز فلا اشكال
وان بلغ السحر حد الاعجاز فاما ان يكون دون دعوى النبوة والتحدي فظاهر انه لا التباس او يكون معه اي مع ادعاء
النبوة والتحدي فح فلا بد من احد امرين اما ان لا يخلقه الله على يده او ان يقدر غيره على معارضته والا كان تصديقا
للكاذب وانه ممتنع على الله سبحانه لكونه كذبا والجواب عن الثاني ان لا خالق الا الله فلا يكون المعجز مستندا الى غيره
وعن الثالث ان من لم يجوز الكرامة فلا اشكال ومن جوزها فقال بعضهم منهم الاستاذ ابو اسحق لا يبلغ الكرامات
الظاهرة على الاولياء درجة المعجز وقيل لا يقترن الكرامة على القصد والاختيار حتى اذا اراد الولي اظهارها منع الخارق
فعلا وقال القاضي يجوز الكرامة اذا لم يقترن على طريق التعظيم والخيلاء لان ذلك ليس من شعار الصالحين ومع
ذلك تمتاز الكرامة عن المعجزة بانها مع دعوى الولاية دون النبوة وعلى التقادير كلها فالفرق بينها وبين
المعجزة ظاهر فلا يشتبه احدهما بالاخرى وعن الرابع انا لا نقول بان خلق المعجزة لغرض التصديق لان افعاله تعالى
منزهة عن معللة بالاغراض بل نقول ان خلقها على يد المدعي يدل على تصديق له قائم بذاته تعالى كما ان خرق الجبل يفيد العلم
الضروري بحصول الجبل مع جواز حصولها بدونها اما على القول باستناد الحوادث الى المختار فظاهر واما على القول
بالموجب فلانه يجوز ان يحدث شكل غريب سماوي يقتضي تلك الخرق في ذلك الشخص من غير ان يحصل فيه الجبل وعن
الخامس قد مر في مسئلة الكلام من موقف الالهيات امتناع الكذب عليه سبحانه وتعالى وعن السادس انه اذا ادعى
النبوة فانا نعلم بالضرورة انه خارق للعادة وعجز كافة الخلق عن المعارضة علم ضرورة صدقه في دعواه وعن السابع بعلم
عادة اي نعلم بالعرف العادية والوجدانية المبادرة بما تاتي الى معارضة من يدعي الانفراد بامر جليل فيه التفوق على الغير

وانكار ولا يجيله والخيلاء بالنفس والاكتساب معا

بل وقوعها

بالغرض الا انه

الفادم

فنقول

زمانه والمشتبا بهم والحكم عليهم في نفسهم وعالهم ويعلم بالضرورة ايضا عدم الاعراض عنها اي عن المعارضة حتى يشل هذا الامر
بحث لا يتجنب له احد ولا يتوجه نحو الاتيان بالمعارض اصلا والقدح فيه يسقط فظاهر [illegible] لو كان الامر
كما ذكرتم قد الف من جهة الصرفة واضح فان النفوس اذا كانت مجبولة على ذلك كان صرفها عنه امرا خارقا للعادة دالا على
صدق المدعي وان كان ما اتى به مقدورا للغير وعن الخامس كما علم بالعادة وجوب معارضته على تقدير القدرة علم بالعادة
ايضا وجوب اظهارها اذ به يتم المقصود واحتمال المانع للبعض في بعض الاوقات والاماكن لا يوجب احتماله في جميع
في جميع الاوقات والاماكن بل هذا معلوم الانتفاء بالضرورة العادية فلو وقعت معارضة لاشتهرت عادة احتفالا بشأنها
من اصحاب المدعي عند استيلائهم ومن غيرهم ايضا فاندفعت الاحتمالات كلها وثبت المدلول القطعية الطايفة الثانية
من منكري البعثة من قال العلم بحصول المعجز لا يمكن لمن لم يشاهده الا بالتواتر ولكنه لا يفيد العلم فلا يحصل العلم بنبوة احد
لمن لم يشاهد معجزته واما قلنا ان التواتر لا يفيد العلم لوجوه الاول ان اهل التواتر يجوز الكذب على كل واحد منهم فكذا
الكل يجوز عليه الكذب اذ ليس كذب الكل الا كذب واحد الثاني انه لا بد في كل طبقة من طبقات اعداد الرواة حكم ما قبلها
وما بعدها فان من يجوز افادة الستة والعشرين قطعا ولم يجزم اي العلم في عدد معين وايضا اذا فرض الفرق بين العددين المذكورين
في افادة العلم تحكم محض واذا كان كذلك فلكل طبقة لا ينفع اي لا تفيد العلم قطعا كاثنين مثلا ثم يزيد عليه واحدا
وهكذا فلا يتعين شيء من هذه المراتب بالعلم لتساوي كل منها لما قبله من عدم الافادة الثالث لو اوجب التواتر العلم
لاوجب خبر الواحد واللازم منتف اتفاقا بيان الملازمة ان التواتر يشترط فيه اجتماع [illegible] بل يحصل
التواتر بخبر واحد فالموجب للعلم على تقدير حصوله هو الخبر الاخير وحده [illegible] لانه قد انتفى فقد
افاد خبر الواحد العلم الرابع شرطه استواء الطرفين والواسطة [illegible] ولا سبيل الى العلم به الا بالشرط المذكور
واذا لم يعلم شرط افادته للعلم لم يحصل العلم منه الخامس ان التواتر غير مضبوط بعدد معين بل ضابطه عندكم حصول
العلم به حتى لو احصل العلم به علم انه متواتر فلا يعلم كونه متواترا الا بعد حصول العلم به فاثبات العلم به اي بالتواتر
مصادرة على المطلوب ودور صريح وجواب الاول منع مساواة حكم الكل بحكم كل واحد فانه [illegible] من
قوة العشرة [illegible] ما لا يقوى عليه كل واحد وجواب الثاني ان حصول العلم [illegible] اي عند التواتر عندنا [illegible]
الاشارة الى انه [illegible] وقد يختلف بعدد دون عدد [illegible] الاعداد في احتمال الكذب
وعدم افادة العلم كيف واذا حصول العلم بطريق تواتر الاخبار يختلف بالوقائع والمخبرين والسامعين فقد يحصل
العلم من واقعة بعدد مخصوص ولا يحصل [illegible] واقعة اخرى وقد يحصل باخبار جماعة مخصوصين ولا يحصل
باخبار جماعة اخرى تساويهم في العدد وكذا يحصل العلم لسامع من عدد ولا يحصل لسامع آخر من ذلك العدد
والجواب عن الثالث ان عندنا علمنا اي العلم عقيب التواتر يخلقه الله فقد يخلقه بعد اخبار
عدد دون خبر واحد منفرد فلا يلحق الخبر الاخير موجبا له واما عند الحكماء والمعتزلة فلان الاخبار الصادرة من
اهل التواتر اسباب معدة لحصول العلم لا موجبة له وشأن الاسباب المعدة [illegible] الاجتماع المستند بل يكون منفردة علة

المانع للعلم
جواز افادته

كالحركة الحصولية في المنتهى فالاخبار السابقة مدخل في حصول العلم كالخبر الاخير فالعلة شيء آخر وبهذا الوجه يناسب اصول الحكماء
والمناسب لاصول المعتزلة ما ذكره بقوله ثم انا نجد من انفسنا ان الخبر الاول يفيد ظنا ويتقوى ذلك الظن بالثاني والثالث
وهكذا الى ان ينتهي الى ما لا اقوى منه فيلزم ان الموجب له هو الخبر الاخير بشرط سبق امثاله وهو المراد بكون التواتر مفيدا للعلم
فلا يلزم ان يكون خبر الواحد المنفرد موجبا له والجواب عن الرابع والخامس انا ندعي العلم الضروري الحاصل من التواتر
الواقع في نفس الامر على شرطه وضابطه لا انا نستدل بالتواتر والعلم بحصول شرطه وضابطه على ما ادعيناه والفرق
بين الامرين ظاهر فان حصول التواتر في نفس الامر مشتملا على ما يعتبر فيه من الشرايط وافادته للعلم الضروري بان تواتر
الاخبار عن امر لا شبهة فيه اذ لا سبيل الى العلم الضروري بالبلاد النائية والاشخاص الماضية سوى التواتر وليس يعتبر في ذلك
العلم بالشرط الذي هو الاستواء حتى يقال انه غير معلوم ولا العلم بضابطه حتى يلزم منه الدور وغيره اذ الاستدلال بشيء لكونه
اخبارا متواترة مشتملة على شرائطه مجتمعة مع ضابطه نعم ما ذكرتم من عدم العلم بحصول الشرط من لزوم الدور لكن
العلم المستفاد من التواتر ضروري عندنا لا نظري فندفع الطايفة السابعة من اعترف بامكان البعثة ومنع وقوعها لما
تستقبحه الشرايع التي اتي بها هذا الرسالة فوجدنا ما مشتملة على ما لا يوافق العقل والحكمة فعلمنا انها ليست من عند الله
فلا يكون هناك بعثة وذلك الذي لا يوافق مقتضى العقل والحكمة كاباحة ذبح الحيوان وايلامه لمنفعة الاكل وغيره وايجاب
تحمل الجوع و العطش في صوم ايام معينة والمنع من الملاذ التي بها صلاح البدن مع انه لا منفعة في هذا المنع لله سبحانه
وفيه ضرر للعباد فيكون مخالفا للحكمة وتكليف الافعال الشاقة كحمل الغباني وكزيارة بعض المواضع والوقوف
ببعض والسعي في بعض والطواف ببعض مع تماثلها ومضاهاة المجانين والصبيان في التعري وكشف الرأس والرمي
الى مرمى وتقبيل حجر لا مزية له على سائر الاحجار وتحريم النظر الى الحرة الشوهاء دون الامة الحسناء وحرمة اخذ الفضل في
صفقة وجوازه في صفقتين كان يبيع [illegible] ردية فانه حرام وان باعها بدرهم ثم اشترى
به [illegible] من الردية كان حلالا بلا شبهة مع استوائهما اي الصفقة والصفقتين في المصالح والمفاسد من جميع الوجوه والجواب
بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح ووجوب الغرض في افعاله تعالى وتقدس ان غاية ما ذكرتم عدم الوقوف على الحكمة
في تلك الصور المذكورة ولا يلزم منه عدمها في نفس الامر ولعل هناك مصلحة استاثر الله بالعلم بها على [illegible] في التعبد بها لله
علم حكمته [illegible] في الترغيب والترهيب [illegible]
يعني ان النفس اذا علمت الحكمة والمصلحة في حكم انقادت له لاجل تلك المصلحة لا لمجرد امتثال الحكم من الله سبحانه وكان
[illegible] فاذا تعبدت بما لا تعلم حكمته كان انقيادها
امتثالا مجردا [illegible] والتعبد زيادة ابتلاء في التكليف فان النفس
تأبى عما لا تعلم مصلحته وكل ذلك حكمة ومصلحة حاصلة في الاحكام التعبدية ومعلومة لنا فلا يلزم خلو تلك الصور عن الحكمة
والمصلحة المتعلقة بها المعلومة المقصد الرابع في اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وفيه مسالك المسلك الاول وهو
المعول عليه انه ادعى النبوة وظهر المعجز على يديه اما الاول فقد علم بالتواتر [illegible] بالعيان والشاهد [illegible] ولا مجال للانكار فيهما واما الثاني

الغباني
بيابان

تعجز القرآن وغيره الكلام في القرآن وكونه معجزا ان نقول تحدى به ولم يعارض فكان معجزا اما انه تحدى به فقد تواتر
لم يبق فيه شبهة والآيات الناطقة به كثيرة كقوله تعالى فأتوا بحديث مثله وقوله فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وقوله التحدي
فأتوا بسورة من مثله واما انه لم يعارض فلانه لو عورض لتواتر لانه مما تتوفر الدواعي الى نقله سيما والخصوم اكثر عددا
من حصى البطحاء واحرص الناس على اشاعة ما يبطل دعواه واما انه حينئذ اي حين اذ تحدى به ولم يعارض يكون معجزا
فقد مر فيما سبق من بيان حقيقة المعجزة وشرائطها والكلام على هذه الطريقة سؤالا وجوابا يعلم من الفصل المتقدم
فان الشبه التي اوردها منكروا البعثة يمكن ايرادها ههنا واجوبتها تعلم من هناك ايضا فلا حاجة بنا الى اعادتها والتكلم
الآن في وجه اعجازه وفي شبه القادحين فيه ففي فصلين الاول في وجه اعجازه وقد اختلف فيه على مذاهب فقيل هو
ما اشتمل عليه من النظم اي التأليف الغريب والاسلوب العجيب المخالف لنظم العرب ونثرهم في مطالعه اي
اوائل السور والقصص وغيرها ومقاطعه اي اواخرها وفواصله اي اواخر الآي التي هي بمنزلة الاسجاع في كلامهم
فان هذه الامور المذكورة وقعت في القرآن على وجه لم يعهد في كلامهم وكانوا عاجزين عنه وعليه بعض المعتزلة
وقيل وجه اعجازه كونه في الدرجة العالية من البلاغة التي لم يعهد مثلها في تراكيبهم وتقاصر عنها درجات بلاغاتهم
وعليه الجاحظ واهل العربية ثم انهم قالوا في تفسير البلاغة عبارات مختلفة احسنها قولهم البلاغة التعبير باللفظ
الرائع اي المعجب بخلوصه عن معايب المفردات وتأليفاتها واشتماله على نكات [illegible] عن المعنى الصحيح
اي المناسب للمقام الذي اورد فيه كلام بلا زيادة ولا نقصان في البيان والدلالة عليه [illegible]
فكلما ازداد شرف الالفاظ ورونق المعاني ومطابقة الدلالة كان الكلام ابلغ ومراتب البلاغة متناهية اختلفوا فيه والحق ان
الموجود منها متناهية لانها واقعة في تلك الالفاظ المركبة الدالة على المعاني الصحيحة ولا شك ان الموجود من تلك الالفاظ مزايا
اللغات متناه دون الممكن من مراتبها فانه غير متناه اذ لا يتعذر وجود الفاظ هي افصح من الالفاظ الواقعة واشد
مطابقة لمعانيها فيكون ابلغ رتبة في البلاغة وهكذا الى ما لا يتناهى ثم اصل البلاغة في القرآن متفق عليه لا يتكلم من له ادنى
تمييز ومعرفة بصياغة الكلام والكونه في الدرجة العالية غير المقدور وبهذا القدر يحصل الاعجاز الذي هو مطلوبنا ولا حاجة بنا في
اثبات اعجازه الى بيان انه الغاية القصوى منها اي من المراتب الممكنة من البلاغة فلان اي واما كونه في الدرجة العالية الخارجة
عن العادة فثابت لان من تتبع القرآن من العارفين بالبلاغة وجد فيه فنونها باسرها من افادة المعاني الكثيرة
باللفظ القليل ومن ضروب التأكيد وانواع التشبيه والتمثيل اي ضرب المثل واصناف الاستعارة وحسن المطالع والمقاطع
من الكلام وحسن الفواصل والتقديم والتأخير والفصل والوصل اللائق بالمقام وتنزهه اي خلوه عن اللفظ الغث
اي الركيك والشاذ الخارج عن القياس والشارد النافر عن الاستعمال اي غير ذلك من انواع البلاغات بحيث
وجده مشتملا على فنون البلاغة بحيث لا يرى المتصفح اي للقرآن وتركيبه المتبحر في فنون البلاغة نوعا منها المتصفح
من تلك الفنون الا وجد فيه في احسن ما يكون فالقرآن مشتمل على جملتها لم يغادر شيئا منها ولا يطلع احد من البلغاء
الواصلين المرتبة البلاغة من العرب العرباء وان استفرغ وسعه وطاقته في تتبع كلامه الا على نوع او نوعين منه

المذكورة
اي من الفنون من فنون البلاغة وربما لو رام غيره اي غير ذلك النوع لم يأت به اي لم يوافقه ولم يتأت له قال الآمدي ان افصح فصحاء
العرب والبليغ البليغ من اهل الادب من ارباب النظم والنثر والخطب غاية الاستكثار نوع او نوعين من انواع البلاغة بحيث لو
لو رام غيره في كلامه ما اتى به وكان فيه منقصرا والقرآن يحتوي عليها كلها ومن كان اعرف بالعربية اي لغة العرب وفنون
بلاغتها كان اعرف باعجاز القرآن المشتمل على بلاغة وقال القاضي الباقلاني وجه اعجازه مجموع الامرين النظم الغريب
وكونه في الدرجة العالية من البلاغة وقيل هو اخباره عن الغيب نحو وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين اخبر
عن غلبة الروم على الفرس فيما بين الثلث الى التسع وقد وقع كما اخبر وذلك كثير يعرف بتتبع القرآن والتفحص حق
الامور المستقبلة الكائنة على وفقها وقيل وجه اعجازه عدم اختلافه وتناقضه مع ما فيه من الطول والاشتداد او
تمسكوا في ذلك بقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وقيل اعجازه بالصرفة على معنى ان العرب
كانت قادرة على كلام مثل القرآن قبل البعثة لكن الله صرفهم عن معارضته واختلف في كيفية الصرف فقال الاستاذ
ابو اسحق منا والنظام من المعتزلة صرفهم الله تعالى عنها مع قدرتهم عليها وذلك بان صرف دواعيهم اليها مع كونهم مجبولين
عليها خصوصا عند توفر الاسباب الداعية في حقهم كالتقريع بالعجز والاستنزال عن الرياسات والتكليف بالانقياد
فهذا الصرف خارق للعادة فيكون معجزا وقال المرتضى من الشيعة بل صرفهم بان سلبهم العلوم التي يحتاج اليها
في المعارضة يعني ان المعارضة والاتيان بمثل القرآن تحتاج الى علوم يقتدر بها عليها وكانت تلك العلوم حاصلة
لهم لكنه تعالى سلبها عنهم فلم يبق لهم قدرة عليها الفصل الثاني في شبه القادحين في اعجازه والتفصي عنها قالوا
اولا وجه الاعجاز يجب ان يكون بينا لمن يستدل به عليه بحيث لا يحتاج الى بحث وافتكار فلم اختلفوا فيه اي في وجه الاعجاز انه
ما هو لولا خفاؤه فكيف يستدل به على الاعجاز ثم قالوا اما ما ذكرتم من الوجوه لا يصلح للاعجاز اما النظم الغريب فلانه
امر سهل سيما بعد سماعه فلا يكون موجبا للاعجاز وايضا فحاكوه وحكايات مشتملة على وزنه واسلوبه ومن حماقاته قوله الفيل
وما ادريك ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل واما البلاغة فلوجهين الاول انا اذا نظرنا الى ابلغ خطبة للخطباء وابلغ
قصيدة للشعراء وقطعنا النظر عن الوزن والنظم المخصوص ثم قسناه الى اقصر سورة من القرآن وانتم تزعمون
التحدي بها وبما هو قدرها فانه قال فأتوا بسورة من مثله لم نجد الفرق بينهما في البلاغة بحيث يجعل ربما زعم ان الافصح معارضا القوي
فيحيلها فلا يبقى المعجز الذي يستدل به على صدق المدعي من ظهور التفاوت بينه وبين ما يقاس اليه بحيث ينتفي معه الريبة فيجزم بصدقه
جزما يقينيا الوجه الثاني ان الصحابة اختلفوا في بعض القرآن حتى قال ابن مسعود بان الفاتحة والمعوذتين ليست من القرآن الوجه
مع انها اشهر سورة ولو كانت بلاغتها بلغت حد الاعجاز لتميزت به عن غير القرآن فلم يختلفوا في كونها منه الوجه الثالث انهم كانوا
عند جمع القرآن لو اتى الواحد منهم ولم يكن مشهورا عندهم بالعدالة بالآية والآيتين لم يضعوها في المصحف الا ببينة او يمين
والتعريف [illegible] ولو كان بلاغتها واصلا الى حد الاعجاز لعرفوها بذلك ولم يحتاجوا في وضعها في المصحف الى العدالة والى
بينة واليمين الوجه الرابع لكل صناعة مراتب في الكمال بعضها فوق بعض وليس لها حد معين تقف عنده ولا تتجاوزه ولا بد
في كل زمان من فائق يفوق ابناءه بان وصل الى مرتبة من تلك المراتب لم يصل اليها غيره في عصره وان امكن ان يفوقه غيره

شعرهم لتفرق في عصره فلعل محمدا كان أفصح أهل عصره فأتى بكلام عجز عنه أهل زمانه ولو كان ذلك معجزا لكان ما أتى به كل من فاق
أقرانه في صناعة من الصناعات في عصر من الأعصار معجزا وهو مردود أي بالبطلان وأما مذهب القاضي فلأن منتهى خبر الغير الى شدة لا تعتبر معجزا وأما
الإخبار بالغيب فلوجوه الأول أنه جاز أن يكون كرامة للولي أو على سبيل الاتفاق فيها بلا خرق عادة كما في المرة والمرتين إلا أن يتكرر ذلك الإخبار
الى أن يصير خارقا للعادة فيصير حينئذ معجزا ومع ذلك أي وبعد التكرار الى حد الإعجاز فضبطه بعيد يعني فكيف يعلم بلوغ التوالي
في الإخبار بالغيب مرتبة الإعجاز الثاني أنه يصدر ذلك الإخبار ويتكرر من المنجمين والكهنة كما دل عليه التسامع والتجربة وليس بمعجزة
اتفاقا الثالث أنه يلزم حينئذ أن لا يكون ما خلا عنه أي من الإخبار بالغيب من القرآن معجزا فيخرج أكثر القرآن من صفة الإعجاز وهو باطل
وأما عدم الاختلاف والتناقض فيرد عليه وجوه الأول أن فيه تناقضا إذ قال وما علمناه الشعر وفي القرآن ما هو شعر نحو قوله ومن
يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب فإنه بدون لفظ مخرجا من بحر المتقارب على وزن فعولن فعولن فعولن فعول
مثل ومنه قوله وأملي لهم إن كيدي متين ونحو قوله ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين فإنه أوائل الشعر كما هو العليم
في وخزتهم ونحو الشعر فهو في موضع كان موزونا بلا شبهة سيما أي وفي القرآن على وزن شعر سيما إذا أقر فيه بأدنى تغيير جاز به جميع
شيء كثير على أوزان بحور الأشعار الثاني أن فيه كذبا إذ قال ما فرطنا في الكتاب من شيء وقال ولا رطب ولا يابس إلا في
كتاب مبين ولا شك أنه لا يشتمل القرآن على أكثر العلوم من المسائل الأصولية والطبيعية ولا على الحوادث اليومية فلا يكون والرياضية والطبية م
كلامه هذا مطابقا للواقع الثالث أن فيه اختلافا بالصحة وعدمها أو فيه اللحن نحو إن هذان لساحران قال عثمان حين
عرض عليه المصحف إن فيه لحنا وستقيمه العرب بألسنتهم الرابع فيه تكرار لفظ بلا فائدة كما في سورة الرحمن وفيه
تكرار معنى كقصة موسى وعيسى كذلك وفيه إيضاح الواضح نحو تلك عشرة كاملة وأي خلل أعظم من الكلام الغير المفيد
الخامس أنه نفى عنه الاختلاف حيث قال ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا في معرض التحدي بعدم
الاختلاف فيه على كونه من عند الله ثم إنا نجد فيه اختلافا كثيرا فلا يكون هذا التحدي صحيحا وإنما قلنا بكثرة الاختلاف
فيه لأنه أي الاختلاف إما في اللفظ أو المعنى والأول إما بتبديل اللفظ أو التركيب أو الزيادة أو النقصان والكل موجود
فيه أما تبديل اللفظ فمثل كالصوف المنفوش بدل كالعهن ومثل فامضوا إلى ذكر الله بدل فاسعوا ومثل المنفوش م
فكانت كالحجارة فهي كالحجارة ومثل السارقون بعد إلى السارق والسارقة وأما تبديل التركيب فنحو بدل السارقة م
ضربت عليهم المسكنة والذلة بدل الذلة والمسكنة ونحو وجاءت سكرة الحق بالموت بدل الموت بالحق وأما الزيادة والنقصان
فنحو النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم وهو أب لهم في بعض القراءة زيادة وفي المشهورة نقصان وكذا الثاني
في قوله تسع وتسعون نعجة أنثى وأما الاختلاف في المعنى فنحو ربنا باعد بين أسفارنا بصيغة الأمر ونصب الرب وربنا باعد بين
أسفارنا بصيغة الماضي ورفع الرب والأول دعاء والثاني خبر وقلوبنا قرأ هل يستطيع ربك بالغيبة وضم الباء وهل تستطيع بصيغة الخطاب ونصب
الباء والأول استخبار عن حال الرب والثاني عن حال عيسى السادس أنه قد يوجد عدم الاختلاف في كثير من الخطب والقصائد
الطوال بحيث لو تتبعها البلغاء لم يعثروا فيه على سقطة فضلا عن التناقض والاختلاف ويظهر ذلك كل الظهور
في مقدار أقصر سورة تحدي به كما هو الظاهر من قوله فأتوا بسورة من مثله فإن هذا المقدار من نظمهم ونثرهم خال عن الاختلاف

بلا شبهة فلا يكون عدم الاختلاف موجبا للإعجاز وأما القول بالصرفة فوجوه الأول الإجماع قبل ورود هؤلاء المخالفين على أن
القرآن معجز وعلى هذا القول يكون المعجز هو الصرف لا القرآن الثاني أنه لو قال أنا أقوم وأنتم لا تقدرون عليه وكان كذلك لم يكن
قيامه معجزا بل عجزهم عن القيام فهذه المقالة خارقة لإجماع المسلمين السابقين على أن القرآن معجزة لرسول الله صلى الله عليه وسلم الثالث
أنهم لو سلبوا القدرة كما قال به الشريف المرتضى لعلموا ذلك من أنفسهم ولتناطقوا به عادة ولتواتر عنهم ذكر التناطق ولما جرت
العادة بالتحدث بخوارق العادات لكنه لم يتواتر قطعا فإن قيل إنما لم يتذاكروه ولم يظهروه لئلا يصير حجة عليهم قلنا إنهم أي الأعداء كانوا م
مع أنهم حرصا على إبطال حجته والتكاسر دعوته فلا يتصور منهم ترك إظهاره ما علموا من أنفسهم فلئن كان ذلك أي فقد القدرة عنهم موجبا
لتصديقه إيجابا قطعيا امتنع عادة تواطؤ الخلق الكثير على المكابرة والإعراض بالكلية عن مقتضاه وإن لم يكن موجبا للتصديق
بل احتمل السحر وغيره كفعل الجن مثلا لتناطقوا به وحملوه عليه وقالوا إنه سلبنا قدرتنا بالسحر وغيره فلا يلزم من إظهاره
محذور ورفع حجة عليهم الرابع أنه لا يتصور الإعجاز بالصرفة وذلك لأنهم كانوا اي العرب صدرت عنهم على ما قيل منهم من مثل القرآن الفصاحة
عنهم قبل التحدي بل قبل نزوله فإنهم لم يتحدوا بالإنشاء مثله بل بالإتيان به فلهم بعد الصرفة الواقعة بعد التحدي أن يعارضوا
القرآن بكلام مثله صادر عنهم قبل الصرفة الجواب عن الشبه القادحة في كون القرآن معجزا بسبب الاختلاف في وجه إعجازه
أن نقول قولهم اختلافكم في وجه الإعجاز دليل الخفاء قلنا الاختلاف والخفاء وإن وقعا في وجه الإعجاز فلا اختلاف ولا خفاء
في أنه أي مجموع القرآن بما فيه من البلاغة والنظم الغريب والإخبار عن الغيب والاشتمال على الحكم العلمية والعملية وغير ذلك معجز
في وجه الإعجاز معجز وإنما وقع الخلاف في وجه لا لاختلاف الأنظار ومبلغ أهل العالم وليس إذا لم يكن معجزا بالنظر إلى البعض
ما يفهمه بعض يلزم أن لا يكون معجزا بالنظر إلى ما أجمله أحدهم كما هو قابل للاجتهاد فيه لجواز الاختلاف الأحكام في بعض الأمور والوجه
وكيف يتمنى من يلتفت بقدر على النظم والنثر وإلا فقد يعترض أنه فرد من القدرة على الواحد عدم القدرة على الجميع والمركب لأن حكم الكل يخالف حكم
الكل من حيث هو كل ولا الجملة من الأفراد المنفردة كثيرة مثلا وكذلك يختلف حكم الواحد مطلقا ونفيا فإن الأول قد يكون مستغنى
الثبوت دون الثاني قولهم هذا التحدي ذكرنا وإنا نختار أنه معجز ببلاغته وأما الشبه القادحة في ذلك فالجواب عن الأول أن الفرق
كان جليا لمن تحدى به من بلغاء عصره ولذلك لم يعارضوه وعجزهم عن ذلك القصور في صناعة البلاغة والتمييز بين مراتبها
فلا اعتداد به ولا مدخل في ذلك لثبوت الإعجاز بجزء وجزء ولذلك الأعلام ثم فيما هو أقصر سورة إلى الأطول خفاء أو فصل جلى وجرى وحصول
من تكرار السبيل أن التحدي بها أي بما يكون بأقصر سورة بمقدار المشتمل على مثل بلاغتها لا يأتي سوى أضعافها المشتملة على مثلها كلا أي يخفى
ما فيه مسكنة من الانصاف وأيضا فيكفينا في إثبات النبوة كون القرآن بجملته وبسوره الطوال معجزا وهذا لا شك فيه
ولذلك قال الوليد بن المغيرة بعد طول محاولته للمعارضة وتوقع الناس منه ذلك إن فصيح هذا الكلام على خطب الخطباء
وشعر الشعراء لعظيم أجزائه منها والجواب عن الثانية أن الآحاد لا تعارض القاطع يريد أن اختلاف الصحابة
في بعض من القرآن مروي بالآحاد المفيدة للظن ومجموع القرآن منقول بالتواتر المفيد لليقين الذي يضمحل
الظن في مقابلته فتلك الآحاد مما لا يلتفت إليه ثم إنا نسلم اختلافهم فيما ذكرناه لكنهم لم يختلفوا في نزوله على محمد صلى الله
عليه وسلم ولا في بلاغته وقد يدل على وجوده في القرآن وذلك لا يضرنا فيما نحن بصدده وأما البسملة فالخلاف فيها متحقق
بلا شبهة إلا أنه في كونها آية من كل سورة كما هو القول الجديد للشافعي لا وجوده في ما أو من الفاتحة فقط وفي البواقي كتبت للتيمن

بكونها

كما هو قول القديم او كونها آية مفردة انزلت مرة واحدة للفصل بين السور كما اختاره الحنفية لا في كونها من القرآن في
اوايل السور اذ لا خلاف فيه ومن قال به فقد توهم والجواب عن الثالثة ان اختلافهم عند جمع القرآن فيما يأتي به الواحد من آية
او آيتين انما هو في موضعه من القرآن يعني في التقديم والتاخير فيما بينه وبين الآيات الأخر لا في كونه من القرآن فانهم كانوا يعلمون ان القرآن لكونها منهم
كله منقول بالتواتر عنه عليه السلام فان النبي عليه السلام كان يواظب على قراءته في صلواته بالجماعات فما يأتي به الواحد كان مشتبها
كونه من القرآن وطلب البينة او التحليف انما كان لاجل الترتيب فلا اشكال بهذا الكلام وتقول ايضا ان الخبر المحفوف
بالقرائن قد يفيد العلم وسواء العلم بكونه من القرآن هو المدعى ولا علينا ان ثبت ذلك العلم بالتواتر او بالقرائن فلما ان
نختار ان ما اتى به الواحد انما ثبت كونه من القرآن بالاخبار المنضمة الى القرائن ثم نقول لا يضر فيما نحن بصدده
عدم اعجاز الآية بل لا ينبغي فان المعجز هو المجموع او مقدار سورة طويلة او قصيرة مما يمانع واقلها ثلث آيات
والجواب عن الرابعة ان السحر يظهر في كل زمان من جنس ما يغلب على اهله ويبلغون فيه الغاية القصوى والدرجة العليا فيعترف
اي يتوقف ذلك الجنس على الحد المعتاد الذي يمكن للبشر ان يصل اليه حتى اذا شاهدوا ما هو خارج عن حد تلك الصناعة علم انه من
ولو لم يكن الحال كذلك لم يتحقق عند القوم معجزة النبي ولظنوا انهم لو كانوا من اهل تلك الصناعة التي كانت المعجزة من جنسها
او كانوا متناهين فيها لامكنهم ان يأتوا بمثلها وذلك كالسحر في زمن موسى عليه السلام فانه كان غالبا على اهله وكانوا قد كملوا
ذروة سنامه ولما علم السحرة الكاملون فيه ان حد السحر تخييل وتمويه لا ثبوت لحقيقته ثم رأوا عصاه انقلب ثعبانا تلقف
سحرهم الذي كانوا يأفكونه اي يقلبونه من الحق الثابت الى الباطل المتخيل من غير ان يزداد حجمها علموا انه خارج عن السحر وطوق
البشر بل هو معجز من عند الله فآمنوا به واما فرعون فانه لقصوره في تلك الصناعة ظن انه كبيرهم الذي علمهم السحر وكذا
الطب في زمن عيسى عليه السلام فانه كان غالبا في اهله وكانوا قد تناهوا فيه وبعضهم الكامل في بابه علموا ان احياء
الموتى وابراء الاكمه ليس من الصناعة الطبية بل هو من عند الله وكذا البلاغة قد بلغت في عهد رسول الله عليه السلام
الى الدرجة العليا وكان بها فخارهم فيما بينهم حتى علقوا القصائد السبع بباب الكعبة تحديا بمعارضتها وكتب السير
تدل على تتبعهم ما كان يأتي النبي عليه السلام من جنس ما تناهوا فيه بالعجز عن مثله جميع البلغاء الكاملين في عصره مع ما ظهر عنهم
من كثرة المنازعة والتشاجر والانكار حتى ان منهم من هاجر على كفره ومنهم من اسلم ولو صح من النبي عليه السلام ومنهم من
اسلم على تقريعه للاسلام ملتزما للصغار اي الذل والهوان كالمنافقين ومنهم من اشتغل بالمعارضة الركيكة التي
هي ضحكة للعقلاء كمعارضة مسيلمة بما مر وبقوله والزارعات زرعا فالحاصدات حصدا والطابخات طبخا فالآكلات اكلا
ومنهم وهم الكثيرون من عدل الى المحاربة والقتال وتعريض النفس والمال والاهل للدمار والهلاك فعلم جواب لما مع القطع
اي المانع بما ذكر من البلغاء قاطبة واهتموا من اجله فانه لا علم ان ذلك من عند الله قطعا كما ان القرآن ليس بمعجز
ببلاغة لكن لم لا يكون معجزا بالاخبار عن الغيب وجواب الشبهة الاولى ان يقال جهة المعجزة اي من هذه الاشياء هي
كما ذكرتم بل هو معلوم بلفظه العادة وهو ان يكون خارجة عن المعتاد المتعارف فيما بين اهل العرب ولا شك انه قد بلغ
الاخبار بالغيب في القرآن ذلك المبلغ الخارق للعادة ولسنا الا ان نفصله اذ يكفينا العلم به اجمالا وبما ذكرناه في
جواب هذه الشبهة يخرج جواب الشبهتين اما عن الثانية فان يقال اخبار المنجمين والكهنة لم يبلغ ذلك المبلغ واخبارهم

عن الكسوف

عن الكسوف والخسوف من باب الحساب الذي قلما يقع الغلط فيه لا من قبيل الاخبار بالغيب والجواب عن الثالثة ان يقال
يكفينا في اثبات النبوة اشتمال القرآن على ما هو خارق للعادة ولا يضرنا عدم اشتمال بعضه عليه فان ذلك البعض
ليس بمعجز عنده والقائل ... اذ لا مدخل في الاعجاز بالغيب لكن لم لا يجوز ان يكون المعجز من التحدي ذلك الاختلاف واما
الشبهة الموردة عليه فالجواب عن الاولى ان ما في القرآن مما يتوهم انه شعر انما يصير اليه بتغيير ما من اشباع او زيادة او نقصان
ولو اخير شي من ذلك يخرج عن اسلوب القرآن ثم ان الشعر ما قصد وزنه وتناسب مصاريعه واتحاد رويه وما ذكروه
من القرآن وان فرض كونه موزونا بلا تغيير ليس كذلك فلا يكون شعرا الا ترى انه يقع من ذلك الموزون في نثر البلغاء
والجيد اتفاقا اي بلا قصد مع الشذوذ ولا يعد شعرا ولا قائله شاعرا ومن قال لغلامه ادخل السوق واشتر اللحم فقد نطق بهذا القدر
الموزون الصادر عنه شاعرا او كلامه شعرا ضرورة والجواب عن الثانية ان المراد في الكتاب المذكور في الآية هو
اللوح المحفوظ فلا اشكال او المراد القرآن لكن لا يريد بالعموم هو الخصوص كما يحتاج اليه في امر الدين اذ القرآن
مشتمل على جميع اصوله والجواب عن الثالثة ان للتكرار فوائد منها زيادة التقرير والمبالغة في تحقيق المعنى وتصويره
ومنها اظهار القدرة على ايراد المعنى الواحد بعبارات مختلفة في الايجاز والاطناب وهو من اعجب شعب البلاغة ومنها
ان القصة الواحدة قد تشتمل على امور كثيرة فتذكر تارة ويقصد بها بعض تلك الامور قصدا وبعضها تبعا وتعكس
اخرى واما قولهم ان هذا لساحران فقيل غلط من الكاتب ولم يقرأ به فان ابا عمرو قرأ ان هذين وزعم ان كاتب
المصحف قد غلط في كتابته بالالف وحمل ابقاء الالف في التثنية ولا تماس السنة في الاحوال لغة لقبائل من العرب نحو قوله ان اباها وابا اباها
قد بلغا في المجد غايتاها وعلى هذه اللغة قراءة اهل المدينة والعراق في هذا الموضع وقيل ليس الف هذان حاما ما ذكر بل مخصوص بهذا
اي بلفظه فانه زيد فيه النون تغليظا ولم يغير الالف عن حالها كما لم يغير مثل ذلك في الذين حيث زيد فيه النون على لفظ الذي
وابقي الياء على حالها في الاحوال الثلث وذلك لانه خولف بين تثنية المعرب والمبني فكما خولف بين جمع المعرب
والمبني في كلمة الذي وقيل ضمير الشان مقدر بعدها اي انه واللام تكون داخلة في الخبر ولا بأس او هي تدخل خبر المبتدأ
وان كان قليلا الى غير ذلك مما هو مذكور في كتب العربية مثل ما قيل من ان كلمة ان بمعنى نعم وحال اللام كما مر وقول عثمان
ان فيه لحنا اي في الكتابة وخط المصحف كما يدل عليه نقل القصة واما قوله تلك عشرة كاملة فقد دفع لتوهم غير المقصود
ولو توهم بعيد جدا مثلا ان يظن ان تقدير تركه ان المراد بالسبعة تمامها اي تمام السبعة ... ان يتمم بالثلث
الاخر بالثلث المذكورة فيكون المجموع سبعة والجواب عن الرابعة ان ما نقل منه آحادا فمردود لانه مما يتوفر الدواعي
انزل هم الى نقله فلا بد ان ينقل تواترا او ما نقل متواترا فهو مما قال الرسول عليه السلام انزل القرآن على سبعة احرف كلها
شاف كاف فيكون الاختلاف اللفظي او المعنى الواقع في المنقول المتواتر تعالى حاف في اعجاز ... من صفات
من صفات كالاجود ... ان المراد بالاختلاف المنفي عن القرآن هو الاختلاف في البلاغة بحيث يكون بعضه
والاختلاف البلاغة وبعضه قاصرا عنه فان الكلام الطويل ولو من ابلغ لا يخلو عن غث وسمين وركيك
سمين

ومثبتين عادة والقرآن من طول اخبار عن اشارة لكان اخوكم لو انه متصف العلماء الكاملة ان تقاوم تطابق في طرقها ولو اراد
اختلاف اهل الكتاب فيما اخبر عن القصص لعدم ثبوت لاعتقادهم على الوجه الذي ذكره القرآن اذا كان عنده خبر ثقة واعلم ان
الشبهة الثالثة وهي اشتمال القرآن على اللحن والرابع اشتماله على تكرار الالفاظ فيه وعلى [illegible] الواضح والخامسة في الاخلال
عن منع وحروف في لفظ [illegible] من نور البيه فلما [illegible] واما الصرفة فمنقولة [illegible] التعجيز لكن [illegible] او كون
القرآن معجزا واما ما كان يحصل المطالع [illegible] اذ كان [illegible] حروف لمعاني الكلام في سائر المعجزات التي سوى القرآن
ومن انواع الاول انشقاق القمر مما دل عليه قوله اقتربت الساعة وانشق القمر وهذا متواتر وقد رواه كثير من الصحابة كابن مسعود وغيرهم
قالوا قد انشق القمر شقين متباعدين بحيث كان الجبل بينهما وكان ذلك في مقام التحدي فكيف يجحد النوع الثاني كلام الجماد كما قال
انس كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخذ كفا من حصى فسبحن في يده حتى سمعنا التسبيح ثم صبهن في يد ابي بكر فسبحن ثم في يد عمر ثم في يد
عثمان ثم في ايدينا واحدا بعد واحد فلم تسبح وقال جعفر بن محمد الصادق عن ابيه الباقر [illegible] طعام الصحابة منهم جابر
انه مرض رسول الله عليه السلام فاتاه جبريل عم بطبق فيه رمان وعنب فسبح ذلك العنب والرمان في ذلك الطبق حين اكل النبي
عم منه ولما دعا العباس واهل بيته [illegible] حيطان البيت وذلك انه روي منه عم انه قال للعباس يا ابا الفضل
الزم منزلك غدا انت وبنوك ان لي فيكم حاجة فصبحهم صلى الله عليه وسلم وقال تقاربوا فزحف بعضهم الى بعض فاشتمل عليهم بملاءة
وقال اللهم هذا عمي وصنو ابي وهؤلاء اهل بيتي فاسترهم من النار كستري اياهم فامنت اسكفة الباب وحوائط البيت آمين آمين
ولما طلب الاعرابي منه ان يدل على نبوته دعا الشجرة فقال ابن عمر كنا مع النبي عم في سفر فاقبل اعرابي فلما دنا قال له النبي عم
اين تريد قال الى اهلي قال [illegible] فقال الاعرابي من يشهد فدعاها رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي على شاطئ الوادي فاقبلت
تخد الارض حتى قامت بين يديه وشهدت له بالنبوة ورجعت الى منبتها وآمن الاعرابي وكلام الذراع المسموم
مشهور والنبي عم عرفه [illegible] اليهودية التي [illegible] المصطفى [illegible] وقال [illegible]
[illegible] بعض اصحابه [illegible] النوع الثالث كلام الحيوان العجم شهادة الذئب بالنبوة فان ابا
سعيد الخدري روى ان راعيا كان يرعى غنما بالحرة فعدا الذئب على شاة [illegible] الشاة واسترجعها
فاقعى الذئب على ذنبه وقال للراعي الا تتقي الله تحول بيني وبين رزق ساقه الله الي فقال الراعي العجب من ذئب يكلمني بكلام الناس
فقال الذئب الا اخبرك باعجب من هذا رسول الله [illegible] بانباء ما قد سبق فاتى الراعي الى النبي عم فاخبره
بذلك فقال صدق [illegible] كلام السباع وقد روى ابو هريرة رضي الله عنه هذا المعنى [illegible] والظبية
التي ربطها الاعرابي [illegible] ان ترضع خشفيها وترجع فرجعت [illegible] الاعرابي ان يطلقها فانه [illegible]
ان النبي عم كان في بعض الصحراء فناداه مناد [illegible] يا رسول الله فالتفت فاذا ظبية موثقة عند اعرابي نائم فقال ادن
مني يا رسول الله فقال ما حاجتك فقالت ان هذا الاعرابي صادني ولي خشفان في ذلك الجبل فاطلقني حتى اذهب فارضعهما
وارجع فقال انتفعلين ذلك قالت [illegible] عذاب العشار فاطلقها فذهبت وارضعت ورجعت فاوثقها

[illegible]

رسول الله صلى الله عليه وسلم فانتبه الاعرابي من نومه وقال يا رسول الله الك حاجة قال نعم تطلق هذه الظبية فاطلقها
فانطلقت وهي تقول اشهد ان لا اله الا الله وانك محمد رسول الله شهادة الناقة ببراءة صاحبها من السرقة فانه روي ان اعرابيا
جاء على ناقة حمراء فاناخ عند باب المسجد فدخل وسلم على النبي صلعم وقعد فقالوا جاء [illegible] يا رسول الله ان الناقة التي تحت الاعرابي سرقة
فقال اثم بينة قالوا نعم فقال يا علي خذ حق الله من الاعرابي ان قامت عليه البينة وان لم تقم فرده الي فاطرق الاعرابي
فقال النبي قم لامر الله والا فادل بحجتك فقالت الناقة من خلفه والذي بعثك بالكرامة يا رسول الله ان هذا ما سرقني وما
ملكني احد سواه ولكل من هذه المذكورات قصة في كتب السير كما اومانا اليها النوع الرابع حركة الجماد اليه
[illegible] بشاطئ الوادي [illegible] كلام الجماد [illegible] وبيانه ما روي ابن
عباس ان [illegible] الاعرابي [illegible] رسول الله ان دعوت هذا العذق من هذه النخلة اتشهد اني رسول الله
فقال نعم فدعاه [illegible] ثم قال ارجع فرجع [illegible] وحنين الجذع اليه لما فارقه وصعد المنبر مشهور وكان الجذع [illegible]
[illegible] الجماد اليه النوع الخامس اشباع الخلق الكثير بالطعام القليل وذلك محصور [illegible] منها ما روي
انس ان ام سليم ارسلت [illegible] النبي [illegible] ثمانين [illegible] وكانوا ثمانين
عليه حتى شبعوا [illegible] النوع السادس نبع الماء من بين اصابعه [illegible] رسول الله [illegible]
[illegible] اصابعه الاربع ولم يستطع ادخال الابهام وقال [illegible]
[illegible] قال انس [illegible] وروي انه [illegible]
[illegible] النوع السابع اخباره بالغيب [illegible] القرآن [illegible] الاخبار الصحيحة
[illegible] اخبار [illegible] ازواج [illegible] الخلفاء الراشدين
بقول الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا واخباره [illegible] وهدم الكعبة ورجوع الامر الى بني العباس
[illegible] الاكاسرة [illegible] الاخبار [illegible]
[illegible] المعجزات [illegible] القرآن وان لم يتواتر [illegible] المشترك [illegible]
[illegible] الحق [illegible] الفصاحة [illegible]
[illegible] ابضا [illegible] [illegible] الاستدلال [illegible]
وذلك انه عم لم يكذب قط لا في مهمات الدين ولا في مهمات الدنيا ولو كذب مرة لاجتهد اعداؤه في تشهيره ولم يقدم
على فعل [illegible] النبوة ولا بعدها وكان في غاية الفصاحة كما قال اوتيت جوامع الكلم وقد تحمل في تبليغ الرسالة انواع
المشقات [illegible] عزيمته ولما استولى على الاعداء وبلغ [illegible] لم يتغير [illegible] الاموال
[illegible] واخلاقه العظيمة [illegible]
[illegible]
[illegible] البسط [illegible]

المال والزوجة والرياسة حتى ترك دعواه فلم يلتفت إليهم وكان مع الفقراء والمساكين في غاية التواضع ومع الأغنياء وأرباب
الثروة في غاية الترفع وأحكامه الحكمية التي فضلت الكتب الفقهية إقدامه حيث تحجم الأبطال فإنه عليه السلام لم يفر قط ولم يتزلزل من أعدائه
وإن عظم الخوف مثل يوم أحد ويوم الأحزاب وذلك يدل على قوة قلبه وثبات جنانه ولولا أنه معصوم بعصمة الله كما وعده بقوله والله ابادة من الناس
يعصمك من الناس لامتنع ذلك عادة وأنه عطف على الإقدام المعرب بالجر ومن أخلاقه حين الأسد إلى دعاتهم يقبلون حالة
وقد تعرضت بالأقوال ثم بين قوله ما جواله وما عطف عليه بقوله أمور يشبه أنهم لم يكن واحد منها وإن كان لا يدل على نبوته لأن
أمثال ذلك تختص بغيره فقد يتفق في بعض الناس أن تجتمع لا يدل على كونه نبيا لكن مجموعها مما لا يحصل إلا للأنبياء قطعا فاجتماع هذه الصفات
في ذاته من أعظم الدلائل على نبوته وعلى قربها فلا يرد ما ذكره من أفاضل الحكماء من الأخلاق العجيبة التي جعلها الناس قدوة لاحوالهم في
الدين والدنيا من المسلك الثالث ما يدل على إخبار الأنبياء المتقدمين عليه عن نبوته في التوراة والإنجيل فإن قيل أيعقل من
صفته بعضهم أنه حجة التسمية الغالبة في البلدة الغالبة وصفته لبث كما علموا أنه في ما لا يأخذ التوراة والإنجيل
قالوا لم يعرف ذكر وأما ذكر مجمل فإن سلم فلا يدل على أنه النبي بل حتى ظهور إنسان كامل فلا يجد بكونه نبيا ونقول عليه السلام تقرر تسليم
دلالة على النبوة لعله مخصص بقوم لم يظهر بعد فلا يثبت مدعاكم قلنا المقصود إثبات نبوته بأمر ظهور المعجزة على يده وهذا إن الوصف
الأقوى للمقطع وبيانه والبيان في المسلك الرابع وارتضاه الإمام الرازي أنه عليه السلام ادعى بين قوم لا كتاب لهم ولا حكمة فيهم بل كانوا
معرضين عن الحق معتكفين على عبادة الأوثان منكرين للبعث وأما على دين التشبيه وصنعة التزوير وترويج الأكاذيب المفتريات
كاليهود وأما على عبادة الإلهين ونكاح المحارم كالمجوس وأما على القول بالأب والابن والتثليث كالنصارى إني بعثت من عند الله
ومن عند الله بالكتاب المنير والحكم الباهرة لأتمم مكارم الأخلاق وأكمل الناس في قوتهم العلمية بالعقائد الحقة والعملية بالأعمال الصالحة العلمية
وأنور العالم بالإيمان والعمل الصالح ففعل ذلك وأظهر دينه على الدين كله كما وعده الله فاضمحلت تلك الأديان الزائغة وزالت
الضلالات الفاسدة وأشرقت شموس التوحيد وأقمار التنزيه في أقطار الآفاق ولا معنى للنبوة إلا ذلك فإن النبي هو الذي
يكمل النفوس البشرية ويعالج الأمراض القلبية التي هي غالبة على أكثر النفوس فلا بد لهم من طبيب يعالجهم ولما كان تأثير دعوته عليه السلام
في علاج القلوب بحيث أزال ظلماتها أكثر وأتم وجب القطع بكونه نبيا هو أفضل الأنبياء والرسل قال الإمام في المطالب
العالية وهذا برهان ظاهر من باب برهان اللمّ وما يحتاج حصول النبوة ويبين أن بعثه لما لم يختص بالأحد كما حصل له علم
تكون فضله من عدله وأما إثباتها بالمعجز فهو برهان الإنّ قال المصنف وهذا المسلك قريب من مسلك الحكماء إذ حاصله أن الناس
في معاشهم ومعادهم محتاجون إلى مرشد من عند الله يصلح لهم قانونا يسعدهم في الدارين والعلم المذكور بعثته عليه السلام خاصة
قوم ما نصرها القادحون في نبوته كالنصارى وقدحوا فيه لغاية توقع بمقالتهم وثانيهما اليهود إلا العيسوية منهم
فإنهم سلموا بعثته إلى العرب خاصة لا إلى الخلق كافة وأصحاب اليهود أنكروا نبوته من الأول وأن نبوته تقتضي نسخ دين
من قبله إذ قد خالفهم في كثير من الأحكام الشرعية العملية بالاتفاق منكم لكن النسخ محال لأنه يدل على الجهل أو البداء
وكلاهما محال على الله تعالى وجوابه أنه لا بد لكل حكم الصادر عنه تعالى من حكمة على مصلحة لكن لا يلزم الترجيح بلا مرجح ولو كان
فيه أي الحكم المنسوخ مصلحة لا يعلمها أي لا يعلم زوالها بنسخ فلذلك نسخه فالجهل وإن كان يعلمها فزوالها يلزمه رعايتها

أو لا تلزم رعايتها بل الأسباب تتبدل فالبداء أي الندم على ما كان يفعل والجواب أنه لا يجب رعاية المصلحة في الأحكام عندنا
فلا يلزم اشتمال الحكم المنسوخ على مصلحة وإن وجب أن يراعي المصالح في الأحكام فربما حدثت مصلحة لم تكن حاصلة قبل فإن
المصالح تختلف بحسب الأوقات كشربة دواء نافع في وقت دون وقت فربما كانت المصلحة في ثبوت الحكم إلى كمال حد فإذا
تجب رعايته وما دون الأكمل إلى ارتفاعه كالسلطنة بصلح لو رعاية تعدل بعد زوال الأول ومرجوحيتها بعد الثاني فلا يلزم
ما ذكرتم من الجهل أو البداء وكيف لا يجوز ما ذكرناه والحال أنه يعلم يقينا أنه نسخ شرائع من قبلنا بشريعتنا لمن يهود أن تكلف
لأقوام لفرق ما بين لنا والمراد الحكم وعليه على السعادة وما يتعلق بالحكم الثاني من الأفعال من متعلق الحكم المنسوخ
وفي يجوز النسخ في الأحكام المتعلقة بأفعال المكلف أصل الشبهة ما الرواية أن موسى عليه السلام نص على نسخ دينه ولا يجري الاعتراض بصيغة وذكر
نبيا بالاتفاق وقد لا يصح نسخ من بعض نسخه وهو المطلوب أي بيانه أنه نص على نسخ دينه لم يتركه فقوله تمسكوا بالسبت
ما دامت السماوات والأرض وإذا ثبت أنه لم يثبت امتناع نسخه بلفظ صحيح إن سائر الكتابة بل نقول المراد بدوام ما دام
اليهودية كما يتناول الفهم وأيضا فإنه أما لم يكن موسى قد صرح بدوام دينه أو بعدمه دوامه أو سكت عنهما والأخيران
باطلان أما الثاني وهو تصريحه بعدم دوامه فلأنه لو قال ذلك صرح به لتواتر نقله قطعا لكونه من الأمور العظيمة
التي تتوفر الدواعي على نقلها وإشاعتها سيما من الأعداء ومن يدعي نسخ دينه وذلك لأنه أقوى الحجج لمن يدعي فيه أي
في جواز نسخه فلا بد أن ينقل فرد واحد عما نقل لكنه لم يتواتر إجماعا وأما الثالث وهو سكوته عنهما فلأنه يقتضي نسخ
دينه مرة واحدة وعدم تكرره لأن مقتضى الإطلاق يتحقق بالمرة الواحدة وإنه معلوم الانتفاء لتقرره إلى وقت النسخ ما
شريعة عيسى أو بشريعة محمد بالاتفاق بيننا وبينكم والجواب منع تواتر ذلك أي دوام السبت عن موسى فلو كان منقولا
أي متواترا لكان عليه الصلاة به على محمد لو احتج به عليه لنقل ذلك الاحتجاج متواترا لتوفر الدواعي على نقله ولا تواتر
أصلا كيف وقد اشتهر أنه اختلقه ابن الراوندي لليهود وأما الترديد فنختار منه أنه صرح بدوام الإطلاق
على أن نقول لم يقع وإنما لم ينقل ذلك متواترا لقلة الدواعي منهم لأنه لا تغلب فيهم الحجة عليهم لا لهم وأما النقل إنما كثر
في بعض الطبقات العشر وكذا نقلة التواتر لأن اليهود حرت أمورهم ووقائع ردتهم إلى قلة القليل بلا حصر التواتر في نقله
كما تختلف يقربان فإنه قتلهم وأفناهم إلا من شذ منهم وأما العيسوية من اليهود فطريق الرد عليهم أنهم لما سلموا كافة
صحة نبوته بالأدلة القاطعة والمعجز الباهر وجب عليهم أن يعترفوا بما تواتر عنه من دعواه البعثة إلى الأمم كلها إلى الخلق كافة
فإنه قد علم ذلك بالضرورة قطعا وحينئذ ودعواه الرسالة **المقصد** الخامس في عصمة الأنبياء أجمع أهل الملل والشرائع
كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله إلى الخلائق
إذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلا لأدى إلى إبطال دلالة المعجز وهو محال وفي جواز صدوره أي صدور
الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه الأستاذ أبو إسحاق وكثير من الأئمة الأعلام لدلالة المعجز
على صدقهم في تبليغ الأحكام فلو جاز التخلف فيه لكان نقضا لدلالة المعجز وهو ممتنع وجوزه القاضي أبو بكر مصيرا
منه إلى أن ما دل عليه المعجز هو التصديق المقصود بالمعجز فإن المعجز إنما دل على صدقه فيما هو متذكر له عامد إليه وأما ما كان
من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة له على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب فيه نقض لدلالتها وأما سائر الذنوب

كافة

حق بما سوى الكذب في التبليغ فهي اما كفر او غيره اما الكفر فاجمعت الامة على عصمتهم عنه قبل النبوة وبعدها ولا خلاف
لاحد منهم في ذلك غير ان الازارقة من الخوارج جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر فلزمهم تجويز الكفر بل يحكى عنهم انهم
قالوا بجواز بعثة نبي علم الله تعالى انه يكفر بعد نبوته وجوز الشيعة اظهاره اي اظهار الكفر تقية عند خوف الهلاك لان اظهار
الاسلام حينئذ القاء للنفس في التهلكة وذلك باطل قطعا لانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية وترك تبليغ الرسالة اذ اولى الاوقات بالتقية
وقت الدعوة للضعف بسبب قلة الموافق او عدمه وكثرة المخالف وايضا ما ذكروه منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام
في زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك واما غير الكفر فاما كبائر او صغائر وكل منهما اما عمدا او سهوا
فالاقسام اربعة وكل واحد منها اما قبل البعثة او بعدها اما الكبائر اي صدورها عنهم عمدا فمنعه الجمهور من المحققين والائمة ولم يخالف فيه
الا الحشوية والاكثر على امتناعه سمعا قال القاضي والمحققون من الاشاعرة ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا اذ لا دلالة
للمعجزة عليه فامتناع الكبائر عنهم عمدا مستفاد من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين في ذلك وقالت المعتزلة بناء على اصلهم الفاسد
في التحسين والتقبيح العقليين ووجوب رعاية الصلاح والاصلح يمتنع ذلك عقلا لان صدور الكبائر عنهم عمدا يوجب سقوط هيبتهم عن القلوب
وانحطاط رتبتهم في اعين الناس فيؤدي الى النفرة عنهم وعدم الانقياد لهم ويلزم منه افساد الخلائق وترك استصلاحهم
وهو خلاف مقتضى العقل والحكمة واما صدورها عنهم سهوا او على سبيل الخطأ في التأويل فجوزه الاكثرون والمختار خلافه واما
الصغائر عمدا فجوزه الجمهور الا الجبائي فانه منعه مطلقا لا يجوز صدور الصغيرة الا على طريق السهو او الخطأ في التأويل وبعد هذا
يجوزونهم اما سهوا فالنسيان صغائر الخسة مستثناة واما صدور الصغائر سهوا فهو جائز اتفاقا بين اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة الا
الصغائر الخسيسة مما يحكم عليها بالرذالة والسفالة ويحكم على مرتكبها بالخسة ودناءة الهمة كسرقة حبة او لقمة فانه لا يجوز صدورها عنهم عمدا
ولا سهوا والاتفاق الذي ادعاه انما هو في المسح ... وكل شيء ... وقال الجاحظ يجوز ان يصدر عنهم
غير صغائر الخسة بشرط ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه وقد تبعه فيه كثير من المتأخرين من المعتزلة كالنظام والاصم وجعفر بن مبشر
ويقول المحققون من الاشاعرة هذا كله بعد الوحي والاتصاف بالنبوة واما قبله فقال اكثر اصحابنا وجمهور من المعتزلة كالنظام
والاصم لا يمتنع ان يصدر عنهم كبيرة اذ لا دلالة للمعجزة عليه اي على امتناع الكبيرة قبل البعثة ولا حكم للعقل بامتناعها
ولا دلالة سمعية عليه ايضا وقال اكثر المعتزلة يمتنع الكبيرة وان تاب منها لانه اي صدور الكبيرة يوجب النفرة عنه
تمنع عن اتباعه فيفوت مصلحة البعثة ومنهم من منع ما ينفر عنه الطباع وان لم يكن ذنبا
كعهر الامهات والفجور في الاباء ودناءتهم واسترذالهم والصغائر الخسيسة
الروافض لم يجوزوا عليهم صغيرة ولا كبيرة لا عمدا ولا سهوا ولا خطأ في التأويل بل يبرءون عنها باسرها قبل الوحي فكيف
بعد الوحي لنا على ما هو المختار عندنا من عصمة الانبياء عن الكبائر مطلقا وعن الصغائر عمدا بعد البعثة وجوه الاول
لو صدر عنهم الذنب لحرم اتباعهم فيما صدر عنهم ضرورة انه يحرم ارتكاب الذنب والتالي باطل لان اتباعهم في اقوالهم وافعالهم
واجب بالاجماع ولقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله الثاني لو اذنبوا لردت شهادتهم اذ
لا شهادة للفاسق بالاجماع ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واللازم باطل بالاتفاق فان من لا تقبل شهادته في القليل
الزائل سريعا من متاع الدنيا كيف تسمع شهادته في الدين القيم الى يوم القيامة الثالث انه لو صدر عنهم ذنب لوجب

[margin: بما ... انه ... لا ... عن ... ان ... الى ... من ... بعد ... الى ...]

زجرهم وتعنيفهم لعموم وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا شك ان زجرهم ايذاء لهم وايذاؤهم حرام اجماعا ولقوله تعالى ان
الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله وايضا لو اذنبوا لدخلوا تحت قوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وتحت قوله الا لعنة الله
على الظالمين وتحت قوله لم تقولون ما لا تفعلون وقوله اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم فيلزم كونهم مع علو شأنهم
معذبين ملعونين مذمومين وكل ذلك باطل اجماعا الرابع لو كانوا عاصين بصدور الذنب عنهم لكانوا احط حالا من عصاة الامة
اذ يضاعف لهم العذاب لان الانبياء يضاعف لهم العذاب بالذنب اذ الاعلى رتبة في الكرامة يستحق عقلا ونقلا اشد العذاب بمقابلة اعظم النعم
المفاضة عليه بالمعصية ولذلك ضوعف حد الحر وقيل لنساء النبي عليه السلام لستن كاحد من النساء من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف
لها العذاب ومن المعلوم ان النبوة اجل من كل نعمة فحقيق لمن بدلها بالمعصية ان يضاعف العذاب اضعافا مضاعفة ولم يبالوا ايضا
عهد الله لقوله لا ينال عهدي الظالمين والمذنب ظالم لنفسه اي عهد النبوة وانه اعظم من النبوة واجل ولا اقل من عهد النبوة فقد اكد ذلك
على عهد الامامة فبطريق الاولى ان لا ينالوا عهد النبوة اذ لا شك انه ادنى وليس له الادنى السادس ولكانوا لم يكونوا مخلصين لان المذنب قد اغواه الشيطان
وهو لا يغوي المخلصين لقوله تعالى حكاية عنه على سبيل التصديق لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين واللازم باطل لقوله تعالى في حق ابراهيم
واسحق ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي يوسف انه من عبادنا المخلصين وقد ورد على هذا انه لا يدل الا على عدم
صدوره ... السابع قوله تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين فالذين
لم يتبعوه ان كانوا هم الانبياء فذاك مطلوب وان كان غير الانبياء ايضا لم يتبعوه بالطريق الاولى فانهم
او يقول لو كانت ... غير الانبياء لكانوا افضل من الانبياء لقوله ان اكرمكم عند الله اتقاكم وتفضيل غير الانبياء عليهم
باطل بالاجماع فوجب القطع بان الانبياء لم يتبعوه ولم يذنبوا الثامن انه تعالى قسم المكلفين الى حزبين حزب الله وحزب الشيطان فلو اذنبوا
لكانوا من حزب الشيطان وذلك لان المطيع من حزب الله والعاصي فلو كانوا من حزب الشيطان لكانوا من الخاسرين فيكونون اي
الانبياء المذنبون خاسرين لقوله الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون ولا شك ان واحدا من آحاد الامة اذا اطاع كان مفلحا فيكون واحد
من آحاد الامة افضل من خير الانبياء وذلك ما لا يشك في بطلانه التاسع قوله في ابراهيم واسحق ويعقوب والانبياء الذين يجب
ذكرهم انهم كانوا يسارعون في الخيرات فان الخيرات جمع محلى بالالف واللام للعموم فيتناول جميع الخيرات فعل الطاعات والترك وقوله انهم عندنا
لمن المصطفين الاخيار وما يعم قوله المصطفين وقوله الاخيار يتناولان جميع الافعال والتروك بصحة الاستثناء اذ يجوز ان يقال
فلان من المصطفين الا في كذا ومن الاخيار الا في كذا فدل انهم كانوا من المصطفين الاخيار في كل الامور فلا يجوز صدور ذنب
عنهم لا ينافي الاصطفاء والخيرية العاشر صدور الذنب عنهم بدليل قوله ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم
فمنهم المصطفين الظالم والمقتصد والسابق بقي انا نقول الضمير في قوله فمنهم راجع الى العباد لا الى المصطفين لا نعول
على ما ذكرتم من اول قالوا في جواب هذه الوجوه انها لو دلت على العصمة اورد على الامام الرازي الاربعة وعشرون ضابطة قال المص ولنتكلم
انه في الانتهاء محل النزاع وهي عصمتهم عن الكبائر سهوا وعن الصغائر عمدا كما كنا بها للقوة فان الاتباع انما يجب فيما يصدر عنهم
قصدا لا سهوا ويشترط القصد لانها تابعة وبعد انتهائه مبني على الصغائر الذي لا ينافي مع الصغائر
عمدا وفي الكبائر سهوا او لا الزجر فانما يجب في حق المتعمد للكبائر لردع الناس ... والصغائر التي ادعاها عمدا معفو عنه

[margin: اوان لم يكونوا ائمة بل كانوا اتبعوهم فيه]

[margin: المخلص]

سهوا

عن تجنب الكبائر وعليه بناء ما هو في سائر الدلائل واحتج المخالف الذاهب إلى جواز صدور الكبائر عنهم بعد البعثة وجواز الصغائر
عمدا بعدها بقصص للأنبياء نقلت في القرآن أو الأحاديث والآثار وتلك القصص توهم صدور الذنب عنهم في زمان النبوة
والجواب عن تلك القصص إجمالا أن ما كان منها منقولا بالآحاد وجب رده لأن نسبة الخطأ إلى الرواة أهون من نسبة المعاصي
إلى الأنبياء وما ثبت منها تواترا فما دام له محمل آخر حملناه عليه ونصرفه عن ظاهره لدلالة العقل وما لم نجد له محملا حملناه على أنه
كان قبل البعثة أو كان من قبيل ترك الأولى أو من صغائر صدرت عنهم سهوا ولا يبعد في الأنبياء كونه من قبيل ترك الأولى والصغائر
الصادرة سهوا تسميته ذنبا في مثل قوله ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك ولا الاستغفار عنه ولا الاعتراف بكونه ظلما منهم في نفسه
أو حكم ببعض من هذه الأمور الثلاثة لأنه في المجمل الأول [illegible] ذلك لكونه من البشرية والاستغفار والاعتراف لعظيم علمهم
الآثار إن حسنات الأبرار سيئات المقربين فلعلهم يسمون ترك الأولى منهم وكذا ارتكاب الصغيرة سهوا ذنبا ويستغفرون منه ويعترفون
بكونه ظلما أو أن أي وإن قصدوا هضما من أنفسهم وكسرا لها بأنهم ارتكبوا ذنبا [illegible] فيه لا الاستغفار والاعتراف على
سبيل الابتهال والتضرع [illegible] ومن جوز الصغائر عمدا قال [illegible] فسحة من الجواب [illegible]
جانب يكون الصادر عنهم صغيرة [illegible] ولتفصيل ما أجملناه من استدلال المخالف بالقصص المنقولة فجوابه تفصيلا
فمن أمور [illegible] قصة آدم [illegible] الأول قوله وعصى آدم ربه
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
قال الله [illegible] ربه [illegible]
[illegible]
هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها فلما تغشاها حملت حملا خفيفا [illegible]
[illegible] جعلا له شركاء فيما آتاهما [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

وكان اسمه عبد الحارث [illegible] والجواب أن أكثر المفسرين [illegible] الخطاب في خلقكم لقريش [illegible]
كلهم والنفس الواحدة قصي وجعل منها زوجها [illegible] فلما آتاهما [illegible]
بعد [illegible] عبد العزى وعبد مناف [illegible] فتعالى الله عما يشركون [illegible] جعلا لآدم وحواء
وإن صح أنه لآدم وزوجه [illegible] الشرك [illegible] الميل إلى طاعة الشيطان
وقبول وسوسته [illegible] الشيطان في الفعل [illegible] الوسوسة [illegible]
الاختيار فلا يكون معصية وذنبا أو لعله كان قبل النبوة فإن قلت قد تقرر امتناع الكفر على الأنبياء مطلقا قلت
[illegible] القصة [illegible] صدور [illegible]
وقد يقال [illegible] جعلا [illegible] يشركون [illegible] قصة
إبراهيم [illegible] كوكبا [illegible] اعتقاد كان شركا وإلا
كان كذبا والجواب أن [illegible] هذا الكلام صدر عنه [illegible] النظر [illegible]
[illegible] قبل البعثة [illegible]
على سبيل الفرض [illegible] لإرشاد العباد [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

فلا يكون ذلك الاذن حراما بل رخصة قلت لعله اذن بحرم او اراد اظهار معجزته في عصاه وتلقفها ما يأفكون ولا يتم ذلك
الا باظهارية ذلك المقام الا بذلك الاذن وكان واجبا لكونه مقدمة للواجب او اراد القوا ما انتم ملقون لا نكم تحضر
ونحو فالقوا بسوء من شدة قولا ان كنتم صادقين البالية قوله والقى الالواح واخذ براس اخيه يجره اليه وهرون كان نبيا
فان كان له ذنب استحق به اهانة موسى فذاك بوالط والا فايذاؤه بلا استحقاق في نفسه صدر عن موسى الجواب
لم يكن ذلك الجر على سبيل الايذاء بل كان تاديبه اليه ليتفحص عن حقيقة الحال وتلك الواقعة كان خاف هرون ان يعتقد بنو اسرائيل
خلافه اي يعتقدوا انه يؤذيه وذلك لسوء ظنهم بموسى حتى انه لما مات هرون في غيبتهم قالوا ان موسى قتله وقد يجيب
ايضا بان موسى لما راى جزع هرون واضطرابه لما جرى من قومه اخذ براسه ليسكنه وقلقه كما يفعل الواحد منا او اراد
اصلاح غضبا او تسكين معاتبة موسى لما غلب عليه الغم واستيلاء الفكر اخذ باخيه ما اخذ لا على طريق الايذاء بل كما
يفعل الانسان بنفسه من عض يد وشفة وقبضه على اللحية الا انه نزل اخاه منزلة نفسه لانه كان شريكه فيما نابه من ضرر وكرب
قال الله عز وجل الكهف بعد عدة التاويلات في حجة عن ذاق الفعل ان رابع قوله ان قول موسى للخضر لقد جئت شيئا امرا او شيئا
نكرا او كان ذلك الفعل لم يكن منكرا الا انه كلام اللوم حتما وقد عاد الاباء ان فعل الخضر منكرا اذ كان والا كان موسى كاذبا
قلت اراد منكرا بحسب الظاهر بمعنى ان من نظر الى ظاهر هذه الواقعة من غير حقيقتها حكم عليها بانها منكر او اراد
عجبا فانه من راى شيئا عجيبا حكم انه قد يقول هذا الشيء منكر وفعل الخضر لما كان بامر الله لم يكن منكرا في الحقيقة وقصة
داود وهي انه طمع في امراة اوريا فقصد قتله بارساله الى الحرب ثم بعد قتله ونحن في القصة على الوجه الذي اشتهر في
مختلفة مفتراة كما نحو في اول الكتاب او كان الدم يقصه ان المدائح العظام بعض الرنا به في سورة داود فيما قصه
النبي باوصاف كاملة منها انه ذو الايد اي القوة والاواد اي القوى في الدين لان القوة في الدنيا كانت حاصلة للملوك
الكفار ولم يختصوا بالمدح فاول القوة في الدين من العزم الشديد على اداء الواجبات وترك المنكرات فكيف يوصف بها
من لم يملك نفسه من الميل الى الفجور والقتل ومنها انه اواب اي رجاع الى ذكر الله فكيف يتصور من هذه صفته
هو المعاصي او انه يكون مواظبا في القصد الى اعظم الكبائر ومنها انه سخر الجبال يسبحن معه بالعشي والاشراق
وسخر له الطير محشورة كل له اواب فقد قيل انه يحل عند الاشتباه البيت بها وسائل القتل والزنا ومنها انه اوتي
الحكمة وفصل الخطاب والحكمة اسم جامع لكل ما ينبغي علما وعملا فكيف يعقل انه اتصف بالحكمة ثم اصر على ما يستنكف
اخبث الشياطين من مراعاته الزنا وهو المنكر ومدحه ايضا بعد قصة النعجة بانه جعله خليفة في الارض والقران من
اجل المدائح ولو كان الامر كذلك كان لا يليق بحكم هذه القصة على انها اشياء القصة المشهورة في حق داود تكثر
تشريع نوم قصص للانبياء بها قالوا مستنبطا اصرح في احدهم بخصوص الاقتدا في القران وزعموا انهم انما
قصدوا لاجلها الابواب من قتل النفس او سرقة المال ونسبة الكذب الى اللصوص او المنسبة الى الملائكة على هذا
المعنى قولهم انا فتناه اختبرناه وانه حيث اشتد الطلب للصوص مع قدرته عليهم ولم يعاجلهم بالعقوبة او انه
ظلم لم يعاقبهم كان غاية الحكم والاستغفار لا لجنب انه يكون له ذنب بل جاز الخروج طلب العفو له عنهم وان يغفر لهم

بما جلهم

مبالغة

مبالغة في الحكم والشفقة وقوله فغفرنا له اي غفرنا لاجله ذنبهم وبركة شفاعته ذلك الفعل المنكر الذي اتى به اولئك
المتسورون وجه لا احتياج لما نسبه الكذب الى الملكة وحمل النعاج على النسوان وخلط المذنبة البليغة باوصاف
الكمال قال الامام الرازي من انصف علم ان الحق الصريح ما ذكرناه وان تلك القصة كاذبة باطلة على الوجه الذي رواها
اهل الحشو ومنها قصة سليمان والتمسك بها من وجهين الاول التمسك بقوله اذ عرض عليه بالعشي اي بعد
الزوال الصافنات الجياد لانه ظاهر يدل على ان اشتغاله بعد الصافنات الهاه عن ذكر الله حتى روي انه فاتته
صلوة العصر الجواب ان لا دلالة على فوت الصلوة مع انه اذا كان يحبونها بالمنساة لم يكن ذنبا وقوله احببت حب الخير
مبالغة في حب فان الانسان قد يحب شيئا ولكن لا يحب ان يحبه فاذا احبه واحب ان يحبه فذلك هو الكامل في المحبة وقوله عن ذكر
ربي اي بسببه كما يقال سقاه عن الغيم اي لاجله فالمعنى ان ذلك الحب الشديد انما حصل بسبب ذكر الله لا بالشهوة وطلب الدنيا ذكر ربي
وذلك لان رباط الخيل مندوب اليه في ديننا وهو مندوب اليه وقوله فطفق مسحا معناه يمسح سوقها واعناقها
اكراما لها واظهار الشفقة عليها لكونها من اعظم الاعوان في دفع العدو وحماية الدين وقطعها كما ذهب اليه طائفة حيث
قالوا المعنى انه جعل يمسح السيف بسوقها واعناقها اي يقطعها لما غضب عليها بسبب ما جرى عليه من اجلها وانما
المصدوق بها ضعيف جدا اذ لا دلالة في اللفظ عليه كما في قوله وامسحوا برؤسكم وارجلكم نعم لو قيل مسح السيف برقبته
فهم منه ضرب العنق واما اذا لم يذكر السيف فلم يفهم القطع البتة ورجوع ضمير توارت الى الشمس ابعد لانه لم يجر لها ذكر
الضمير يحتمل ان يعود الى الشمس اذ قد جرى ما يتعلق بها وهو العشي وان يعود الى الصافنات وهذا اولى لانها مذكورة
صريحا وقول النحويين انما ضمير اقرب المذكورين لفظ العشي فالمعنى انه امر باعادتها حتى توارت بالحجاب اي غابت عن بصره
ثم امر بردها فلما وصلت اليه اخذ يمسحها لما مر الثاني التمسك بقوله ولقد فتنا سليمان وقصته انه بلغ سليمان
خبر ملك حصين في جزيرة من جزائر البحر فخرج اليه وقتله واخذ بنته وكانت غاية في الجمال فاصطفاها وكانت لا يرقا لها دمع حزنا على ابيها
فامر سليمان الجن ان يجعلوا لها تمثالا على صورة ابيها فكسته مثل كسوته وكانت تغدو وتروح اليها مع ولائدها يسجدون
له على عادتهم في ملكه فسقط الخاتم من يد سليمان لعصيانه باتخاذ الصنم الذي يسجد له في بيته فقال له آصف انك
مفتون بذنبك فتاب الى الله وتضرع الى قاله وفرض على الدعاء ثانيا الى الله سبحانه الجواب ان هذه الحكاية من الحكايات الخبيثة التي
يرويها الحشوية لكن بلغة صبر اعنها فانه قال النبي عم في تفسير هذا الكلام قال سليمان لاطوفن الليلة على مائة امرأة تلد
كل امرأة منهن غلاما يقاتل في سبيل الله ولم يقل ان شاء الله فطاف عليهن فلم تحمل منهن
الا واحدة فولدت نصف غلام فجيء به على كرسيه فوضع بين يديه والذي نفسي بيده لو قال ان شاء الله لكان كما قال فالابتلاء
المذكور في الاية انما كان لترك الاستثناء لا للمعصية وقيل ابتلاه بان مرضه مرضا حتى صار جسدا ملقى على كرسيه لا يقدر
على [illegible] وقيل ولد له ولد فقالت الشياطين ان عاش لم ننفك من السخرة فسبيلنا ان نقتله او نخبله فعلم سليمان
ذلك وكان يخاف الشيطان ان يهلكه فامر السحاب لترضعه وامر الريح [illegible] فاتى بالولد في السحاب فالقي على كرسيه
فتنبه سليمان على خطائه حيث لم يتوكل على ربه اما ما [illegible] وهو قوله هب لي ملكا لا ينبغي لاحد
من بعدي فانه [illegible] انه ليس حسدا بل [illegible] او كان [illegible] زمانه وكان

احل زمان سليمان هو الملك اي المال والجاه فلا جرم طلب ملكا فانه عمل جميع الممالك ليكون ملكه معجزة له او اراد ان يملك
الدنيا هو ومن شاء نبتغاء من واصطاء الو وطلب حرية بعد ما شغل عن مرضاة الله بحب ملك لا يلتبس الذي لا لاكن في الاشغال فقوله
لا ينبغي لاحد من بعدي اي بعدلا لاكمل ان يشتغل عن الله غيرها او اراد الملك العظيم مع القناعة وذلك ان الاحتراز عن لذات
الدنيا مع القدرة عليها حالا اكمل حالة فطلب الملك العظيم والدنيا مع استغفار بطاعة وعدم التفاته الى ذلك الملك العظيم
ليعلم الناس ان زخارف الدنيا لا تمنع من عبدة المولى ومنه قصة يونس فانه ذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر عليه اي اعرف
بكونه ظالما والغضب ذنب وانه لم يقدر الله لو الظلم ايضا ذنب والجواب انما غضبه كان على قوم لم يعرفوا القوافق الجبابرة
والمكابرة حتى عبدة صنم ولم يبطل العباس حكمه فهذا غضب لله على اعدائه ولا كفر بنا وظن ان لن نضيق عليه فانه مشتق لن يقدر عليه لوم
من القدر كما في قوله يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر لا من … القدرة واني كنت من الظالمين اي للنفس بترك الاولى فاعترافه بالظلم
هضم للنفس واستعظام لما صدر عنه جبالة القدرة الفرج ولا تكن كصاحب الحوت … الصبر على الشدائد وتلحق ان تترك الافضل
الرتبة وليس معناه لا تكن مثله في ارتكاب الذنب ومنه قصة نبينا عم والاحتجاج بها من وجوه الاول وجدك ضالا فهدى
ولا شك ان الضلال عاصم الجواب انه قبل النبوة او اراد ضالة امور الدنيا وبحمل على هذا القول … وما عو
اذ المراد به نفي الضلالة والغواية في امور الدين بلا شبهة فوجه التوفيق بينهما ماذكرنا الثاني ما روي انه عم لما اشتد عليه اعراض
قومه عن دينه تمنى ان يانيهم من الله ما يقربهم اليه ويتم لم قلوبهم فانزل الله عليه سورة والنجم فلما اشتغل بقراءتها قرا بعد قوله افرايتم
اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى فلما سمعه قريش فرحوا به وقالوا اذ ذكر
آلهتنا بالحسن والذكر فاتاه جبرئيل بعدما امسى وقال له تلوت على الناس ما لم اتل عليك فحزن النبي عم لذلك حزنا شديدا
وخاف من الله خوفا عظيما فنزل لتسليته وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى الاية والجواب انه بتقدير صحة القراءة هو انه من القاء
الشيطان يعني ان الشيطان قرا هذه العبارات المنقولة وخلط صوته بصوت النبي عم حتى ظن انه عم قراها والاظهر وان لم يكن
من القائه بل كان النبي عم قارئا لها كان ذلك كفرا صادرا عنه وليس بجائز اجماعا وايضا ربما كان ماذكر من العبارات قرانا ويكون
الاشارة بتلك الغرانيق الى الملائكة فنسخ تلاوته للايهام اي لايهام المشركين ان المراد به آلهتهم او المراد على تقدير صحة التمني
تمني القلب وتعلق بما تمنيه بوسوسة الشيطان ويكون المعنى ان النبي عم اذا تمنى شيئا وسوس اليه الشيطان ودعاه
الى ما لا ينبغي ثم ان الله يبطل ذلك ويهديه الى ترك الالتفات الى وسوسته وعلى هذا يكون الرواية المذكورة من مفتريات الملاحدة
او نقول على التقدير الاول ايضا سواء قرانا تلك الغرانيق لا الغرض كان من القران وايهما الغرانيق الاصنام وكلمه … على سبيل
الانكار حذف منه اداة الاستفهام فالمعنى ان منع المستحق اليست … تدعونها وترجون الشفاعة منها الثالث قصة زيد وزينب
الجواب انه اي نكاح زينب كان بامر الله ليرفع ما كان في الجاهلية من تحريم ازواج الادعياء وانما اخفى في نفسه ذلك خوفا من طعن
المنافقين وتوضيحه ان الله لما اراد ان يرفع حكم التحريم اوحى اليه ان زيدا اذا طلق زوجته فتزوجها فلما حضر زيد ليطلقها
خاف ان طلقها لزمه التزوج بها ويكثر بسبب الطعن فيه فقال لزيد امسك عليك زوجك واخفى نكاحها او حاله عزمه
على نكاحها فلذلك عوتب فقيل له وتخشى الناس فالله احق ان تخشاه وقد كانت زينب بنت عمة النبي عم وكان معينة
تزوجها اياها فلما خطبها النبي لزيد شق عليها وعلى والدها فنزل قوله وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله الاية

فانقاد

فانقاد واكرها وطلقت زينب مع ذلك ان يتزوجها النبي بعد خلاصها من قيد نكاح زيد فتشرف على ابعد صبيعتها
فطلقها فتزوجها النبي بامر الله بيانا لذلك الحكم وعلم بهذين القولين لا ذنب للنبي في هذه القصة وما يقال انه اعجبها
حين راها فاحبها حبا عظيما فانه النبي عم سله وانه عم قبل القلب غير مقدور وقد زعم القائلون بمحبته انها منهم من قال انه اعجبها حسن
حالها زوجها وهذا باطل والا لكان امرها باستحكام امرها لزنا وكان وصفها بكونها زوجا له كذبا ومنهم من قال المحرم لكن
وحبها على الزوج تطليقها قالوا وهو ذكر ميل قلبه اليها ولم يفرع عليه ابتلاء الزوج بتطليقها لان النزول عن
الزوجة طلبا لمرضاة الله امر صعب لا ينقاد له الا موفق وابتلاء النبي بالمبالغة في حفظ النظر وصدر لغيرها
في الوجه لا خفاء او التعرض بالطعن من الاعداء الرابع ما كان لنبي ان يكون له اسرى الاية فقوله عذاب عظيم الجواب انه عتاب
على ترك الاولى الذي هو الاثخان فان التحريم اي تحريم الفداء استفاد من هذه الاية فقط انه ليس لهما الا التحريم ومعنى قوله لولا
كتاب من الله سبق انه لا يعذب بحلال الفداء لعذبكم بسبب … هذا الفداء الخامس عفا الله عنك لم اذنت لهم والعفو
يستلزم عن الذنب والجواب انه لمطلق … فخطاب … اي لم لا تحمل … ادبه جعل اليه وعفى لكم … على طاعته الذي
هو انه لا عفا عنه من عاتبه … او هو بطاعته والجهاد سيفوته والا فلا عتاب بعد العفو وعلى هذا فلا دلالة للعفو
على الذنب وان سلم ان هنا عتابا قلنا ذلك العتاب انما كان بترك الاولى فيما يتعلق بالمصالح الدنيوية من تدبير
الحروب ونحوه … اذن لجماعة يتخلفوا اعذارا في التخلف عن غزوة تبوك وترك الافضل في امور الحروب قد يجانب السادس
ووضعنا عنك وزرك الذي انقض ظهرك والوزر هو الذنب وانقاضه الظهر دليل على كبره الجواب ان الوزر المذكور
محمول على ما كان قبل النبوة او هو ترك الاولى والانقاض محمول على استعظام اياه او نقول انه قد جاء
بمعنى الثقل كقولهم وضعت الحرب اوزارها فجاز ان يحمل هنا مستعارا الثقل الذي كان عليه من الغم الشديد بالعزار
قومه على الكفر والشرك … وعدم استطاعته على تنفيذ امر الدين فلما اعلى الله شانه وشد ازره فقد وضع
عنه وزره وثقله ويقوي هذا التاويل قوله ورفعنا لك ذكرك في قوله ان مع العسر يسرا السابع قوله ليغفر لك الله
ما تقدم من ذنبك وما تاخر وقوله واستغفر لذنبك وقوله لقد تاب الله على النبي اذ لا وجود للتوبة الا مع الذنب والجواب
انه قبل النبوة وحمل على ما تقدم النبوة وما تاخر عنها لا دلالة للفظ عليه اذ يجوز ان يصدر عنه قبل النبوة
صغيرة … احدهما متقدم على الاخر او انه ترك الاولى وسمته بالذنب استعظاما لصدوره عنه او نقول نسبت
اليه ذنب قومه فان ذنب العموم قد ينسب اليه مما فعل بعض اتباعه ليعمه ليغفر لاجلك ما تقدم من ذنبهم
وما تاخر منهم واستغفر لذنب امتك وبانه على انه النبي … واتباعه وانما … في النفوس
فالمعنى … يرتكبون من الذنب المنسبة اليك … فلا يخفى ضعفه فان ذكر تاب الله
في الصادر المتقدم … الذنب ليس … ويتعلق … الذنب … الا يقبله ذوق سليم الثامن قوله
عبس وتولى ان جاءه الاعمى الجواب انه ترك الاولى … الخلق العظيم … التاسع قوله ولا تطرد الذين
يدعون ربهم بالغداة والعشي الجواب انه … لا يدل على الوقوع لاحتمال المراد به التنبيه … الزمان الاول

عما كان تعليما للامة العاشر يا ايها النبي اتق الله يا ايها الرسول بلغ الجواب انه من قصد التثبيت والاستمرار
ع ان الامر والنهي من امور اسباب العصمة ستوفر فلا يدل على صدور الذنب الحادي عشر لئن اشركت ليحبطن
عملك الجواب الشرط لا يقتضي تحقق الطرفين كما في قوله ان كان للرحمن ولد او المراد الشرك الخفي وهو الالتفات
الى الناس بل الى ما سوى الله فيكون من قبيل ترك الاولى او المراد بالخطاب غيره على سبيل التوبيخ ويؤيده انه قال ابن عباس
نزل القرآن على اياك اعني واسمعي يا جارة الثاني عشر فان كنت في شك مما انزلنا اليك فاسأل الذين يقرءون الكتاب من قبلك اعنى
لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين الجواب شرطية فلم يوضع مدلولها ان الشك يقتضي شكا بعرض الحجج والامر بالرجوع
الى اهل الكتاب على ذلك التقدير والفائدة في الرجوع الى اهل الكتاب زيادة قوة وطمانينة او هو كتقبيح سائر الانبياء
فهو له او في هذا ما ادى الى الانبياء ان الله واية ضربان تامة الفائدتين اما ترتبان على الرجوع ابتداء والاكثر
في الاية هو الرجوع على تقدير الشك لا الكم ونعلم انا انما طولنا في سرد هذه الاي لتعلم ان مثل النبيان
الانبياء وسهوهم صدور الكبائر عنهم وتعميم الصغائر لا قاطع فيه كما بيناه بقولنا سابقا والحق انا نعلم ان دلالتها
في محل النزاع ومن عصمتهم عن الكبائر سهوا او الصغائر عمدا ليست بقوية او انا ما ادي اجاب عبارة المتتبع من قام
الاحتمال العقلي ولو وصل يعتقبه وهو الصدور وعنهم بل منع النبي الدالة بلا شبهة ظهور المعجزة على يد لا دليل فيه
على ذلك بمعنى عدم الصدور وعلم جهة يجب ان ينسخ ذلك لما يقتضي الامكان ولا يجوز على الانبياء باطلاق اللسان ليس
المقصد السادس في حقيقة العصمة اي حقيقتها تتعلق بالتصديق بوجودها لا ان لا بد الحقيقية تتوقف عليها عند الحكما
عندنا على ما يقتضيه اصلنا واستناد الاشياء كلها الى الفاعل المختار ابتداء ان لا يخلق الله فيهم ذنبا ومن عند
بناء على ما ذهبوا اليه من القول بالايجاب واعتبار الاستعداد والقوابل ملكة تمنع الفجور ويحصل بهذه الصفة النفسانية
ابتداء بالعلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات لانه الزاجر عن المعصية والداعي الى الطاعة وتتاكد وتترسخ هذه الصفة فيهم
بتتابع الوحي بالاوامر الداعية الى ما ينبغي والنواهي الزاجرة عما لا ينبغي والاعتراض على ما يصدر عنهم من الصغائر سهوا او عمدا
عند من يجوز تعمدها ومن ترك الاولى فان الصفات النفسانية تكون في ابتداء حصولها احوالا اي غير راسخة ثم تصير ملكات
الى الرسوخ محالها بالتدريج وقال قوم العصمة تكون خاصية في نفس الشخص او في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه ويكذبه
انه لو كان صدور الذنب ممتنعا لما استحق المدح على ترك الذنب اذ لا مدح ولا ثواب على ترك ما هو
ممتنع لانه ليس مقدورا داخلا تحت الاختيار وايضا فالاجماع منعقد على انهم اي الانبياء مكلفون بترك الذنوب مثابون
به ولو كان الذنب ممتنعا عنهم لما كان الامر كذلك اذ لا تكليف بترك الممتنع ولا ثواب عليه كما عرفت آنفا وايضا فقوله
قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي يدل على مماثلتهم لسائر الناس فيما يرجع الى البشرية والامتياز بالوحي لا غير فلا يمتنع صدور
الذنب عنهم كما في سائر البشر المقصد السابع في عصمة الملائكة وقد اختلف فيها فللمانع وجوه الاول انه
قالوا عنهم من قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك والاعتراض على الله من اربعة
اوجه اذ فيه غيبة لمن يجعله الله خليفة بذكر مثالبه وفيه ايضا العجب وتزكية النفس بذكر مناقبها وفيه ايضا انهم قالوا ما قالوا

مرتبة الافادة والتنكير جوابا لقطن اذ لا يليق بالحكيم الله مع ارادة اعزاز بني آدم ان يطلع اعداءهم على عيوبهم واتباع
الطبع مثله غير جائز بقوله ولا تقف ما ليس لك به علم وفيه ايضا انكار على الله فيما يفعله وهو من اعظم المعاصي الخامس
الثالث ابليس عاصي ترك السجود حين امر به متكبرا وا طعنوا وهو من الملائكة بدليل استثنائهم في قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون
الا ابليس وبدليل ان قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا قد تناوله والا لما استحق الذم ولما قيل له ما منعك الا تسجد
اذ امرتك والجواب عن الوجه الاول انه اي قولهم اتجعل استفسار عن الحكمة الداعية الى خلقهم لا انكار على الله وطلبهم
اظهار شانه المعنى فقولهم انما نقصد به الانكار والله سبحانه عليم بحقيقة الاشياء اما ظاهرها وما بطن فلا غيبة هناك و
كذلك التزكية اظهار مما في النفس فلا يقصد به الا لنسبة الى الله سبحانه ولا رجم بالظن وقد علموا ذلك بتعليمه اياهم او قد يكون فيه
حكم لا نعرفها وبعض ذلك تم ذلك تعريض للقدح والجواب عن الوجه الثاني ان ابليس كان من الجن بقوله تعالى كان من
الجن ففسق عن امر ربه وصح الاستثناء ومتناول الامر للعلة اي لتغليب الاكثر على القليل في اطلاق الاسم كما عرفت او يوصف
وكون طائفة من الملائكة من يسمى بالجن على ما قيل فلا يلزم كونه من الجن منافيا لكونه من الملائكة خلافا لما ظن لان المتبادر من لفظ
الجن المقابل للملائكة وذكرهم اي ذكر كونه من الجن في موضع التعليل لاستكباره وعصيانه كما ينبئ عنه نظم الآية
يابى ان يكون من الملائكة لان طبيعة الملائكة لا تقتضي المعصية ويابى كون الجن اسما لطائفة من الملائكة وللعلماء في اثبات
عصمتهم نحو قوله لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون فقد علم منه
انهم لا يعصون والاحتمالات الفنوية التنبيه وقوله يخافون ربهم من فوقهم اي فلا يعصونه ويفعلون ما يؤمرون
والجواب ان ذلك لا يستدل به لكون الآيات اذا انبعث عموم للاعيان والازمان ومتى خص عن جنب فهي انها جميعهم
منزهون عن جميع المعاصي في جميع الازمنة ولا قاطع فيه اي في هذه المسئلة لا نفيا ولا اثباتا بل المراد منه ظنية اي
الظن لا يغني في مثل هذه المسائل لانها مطلوب فيها العلم واليقين في تحقيق سببا المقصد الثامن في تفضيل الانبياء
على الملائكة لا نزاع في انهم افضل من الملائكة السفلية الارضية انما النزاع في الملائكة العلوية السماوية فقال اكثر اصحابنا
الانبياء افضل وعليه الشيعة واكثر اهل الملة وقالت المعتزلة وابو عبد الله الحليمي والقاضي ابو بكر منا
الملائكة افضل وعليه الفلاسفة احتج اصحابنا بوجوه الاول قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم
فقد امروا بالسجود لآدم والادنى بالسجود للافضل هو الاسابق الى الفهم وعكسه على خلاف الحكمة لان السجود
اعظم انواع الخدمة واخدام الافضل للمفضول لا يقبله العقول واذا كان آدم افضل منهم كان غيره من الانبياء
كذلك اذ لا قائل بالفصل لا يقال السجود يقع على الجنازة فلعله بمعنى سجود تعظيم له اذ يجوز ان يكون سجودهم لله وآدم كالقبلة
لهم وجعله قبلة تكرمة لآدم جاز لكونه وحكمة في السجود كونه قائما مقام السلام كما عرفت فلا يكون غاية في التواضع والخدمة
لانا نقول فيه يجوز اختلافها باختلاف الازمنة وايضا جاز ان يكون امرهم بالسجود ابتلاء لهم ليتميز المطيع منهم من العاصي فلا
يدل على تفضيله عليهم لانا نقول هذه الاحتمالات لا تنافي قول ابليس هذا الذي كرمت علي وانا خير منه خلقتني من نار
وخلقته من طين يدل على ان السجود للتكرمة والتفضيل وايضا يرد سائر الاحتمالات اذ لم يتقدم هناك ما يصرف الآية الكريمة عن صور

الامر بالسجود الثاني قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الى قوله قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا فانه يدل على ان آدم
علم الاسماء كلها ولم يعلموها والعالم افضل من غيره لان الآية سيقت لذلك ولقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون
الثالث ان للبشر عوائق عن العبادة من شهوة وغضب وحاجة الى غذاء وقاية وليس للملائكة شيء من ذلك ولا شك
ان العبادة مع هذه العوائق ادخل في الاخلاص واشق فيكون افضل لقوله عليه السلام افضل الاعمال احمزها اي اشقها فيكون
صاحبها اكثر ثوابا عليها الرابع ان الانسان تركيب بين الملك الذي له عقل بلا شهوة والبهيمة التي لها شهوة
بلا عقل فبعقله الحظ من الملائكة وبطبيعته الحظ من البهيمة ثم ان غلب طبيعته عقله فهو شر من البهائم لقوله تعالى كالانعام
بل هم اضل وقوله ان شر الدواب عند الله الآية وذلك يقتضي بطريق قياس احد الجانبين على الآخر ان يكون من غلب عقله طبيعته
خيرا من الملائكة احتج الحكماء على تفضيل الملائكة بوجوه عقلية ونقلية اما العقلية فمنها ان الملائكة ارواح مجردة عن علائق
المادة وتوابعها فلم يمنع شيء من وصولها بالفعل الى كمالاتها فكمالاتها كلها بالفعل في مبدأ الفطرة بخلاف النفوس الناطقة
الانسانية فانها في مبدأ الفطرة خالية عن كمالاتها وانما يحصل لها ما يحصل بسبيل التدريج والانتقال من القوة الى
الفعل والتام [illegible] ومنها ان الملائكة روحانيات متعلقة بالهياكل العلوية الشريفة المبرأة عن الفساد وهي الافلاك والكواكب المدبرة
لما في عالمنا هذا باتصالاتها واوضاعها والنفوس الانسانية متعلقة بالاجسام السفلية الكائنة الفاسدة ونسبة النفوس
كنسبة الاجساد [illegible] ومنها ان الروحانيات مبرأة عن الشهوة والغضب اللذين هما مبدأ الشرور والاخلاق الذميمة كلها [illegible] والروحانيات بسيطة
لطيفة لا حجاب فيها عن تجلي الانوار القدسية فلها استعداد تام لقبول تلك الانوار الربانية والجسمانيات مركبة من الظلمات و
الضعف والمادة [illegible] الروحانيات قوية على افعال شاقة كالزلازل والتحجب
فان الزلازل تتوجه بحركاتها والسحب تنقض وتزول بتحريكها والآثار العلوية تحدث بتوسطها وقد نطق الكتاب
الكريم بذلك قال فالمقسمات امرا وقال فالمدبرات امرا الى غير ذلك فقوتها لان قدرتهم على تغيير الاجسام وتقليب الاجرام
ونحوها كما ليس من جنس القوى المزاجية بخلاف الجسمانيات ومنها ان الروحانيات عالمة باحاطتها بما كان
في الاعصر الاول وباسباب [illegible] الازمنة الآتية وبالامور الغائبة لحال علومهم كلية ذاتية لا يتطرق اليهم نسيان
ولا غلط [illegible] عالم الكون والفساد فطرتها حاصلة ابتداء فطرتهم لكونها مجردة بريئة عن النقص
امنة من الغلط والجسمانيات بخلاف ذلك وجوابه بعد ذلك كله مبني على القواعد الفلسفية التي لا نسلمها ولا نقول بها على ان الجزء
من المتكلمين الافضلية بمعنى كثرة الثواب فيد بر واما الوجوه النقلية فمنها الاول قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن
الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فانه كلام من يتواضع ويدل على نفي التعظيم والترفع والتنزه عن ادعاء المرتبة
وكانه قال لا اتجاوز مرتبة فوق البشرية كالالهية والملكية بل ادعي ما يليق بالبشر وهو النبوة والجواب لعلم
انه في موضع التواضع بل ما يليق بما تقدم من الآية وهو قوله والذين كذبوا باياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمراد
قريش استعجلوا بالعذاب تكذيبا وتعنتا فنزلت لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول اني ملك بانزاله
ليس لي انزال العذاب من خزائن الله بغير علمها ولا اعلم الغيب حتى تنزل بكم العذاب فيها ولا انا ملك فيقدر على انزال العذاب

الخامس صح

عليهم كما يحكى ان جبرئيل قلب باحد جناحيه المؤتفكات وهي بلاد قوم لوط فنقول كلم ....
الا انه على ان الملك اقدر واقوى فاين هذا من الافضلية التي هي الكلام في قوله هنا لكن لا يكون كما
عرض الشيخ الا ان تكونا ملكين اي تبقى هنا من عرضها على الاكل من الشجرة لما منعا عنه باب المقصود بالمنع
قصورهما عن درجة الملائكة فظلا كانما يحصل لهما ذلك الشرف فقبلا منه واقدما عليه والجواب انما رأيا الملائكة
احسن صورة واعظم خلقا واكمل قوة منعا فتمنيا مثل ذلك وخيل اليهما ان الكمال الحقيقي والفضيلة المطلقة
الثالث قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون وهو صريح في تفضيل الملائكة على المسيح كما
لا انا اقدر على هذا ولا من هو فوقي في القوة ولا يفارقه ولا من هو دوني وكما يقال لا يستنكف الوزير عن خدمة فلان
ولا السلطان ولا يجوز ان يعكس والجواب ان النصارى استعظموا المسيح لما راوه قادرا على احياء الموتى وكونه
بلا اب فاخرج عن كونه عبدا لله الى حال الالوهية والملائكة فوقه فيهما فانهم قادرون على ما لا يقدر عليه وكونهم
بلا اب وام فاذا لم يستنكفوا من العبودية ولم يصير ذلك سببا لادعائهم الالوهية كان المسيح اولى بذلك وليس ذلك من
الافضلية التي هي بصددها في شيء الرابع قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته والمراد بكونهم عنده قرب الشرف
والمنزلة اذ لا مكان ثمة فدل على قرب الشرف والرتبة والاصطفاء اذ جعل عدم استكبارهم عن عبادته دليلا على هذا
الوجه وهو انهم ادام يستكبرون وانهم اي لا يستكبرون وذلك يدل على افضليتهم من النادر والمفضول لاجل
ذلك لا يستدل والجواب المعارض بقوله تعالى في حق البشر في مقعد صدق عند مليك مقتدر ومنطوقه يدل العندية على
الافضلية لكن الافضلية والمعارضة بقول الرسول كما تجرانه انا عند المنكسرة قلوبهم وكم من يكون عنده اسم وكم
تكون ايضا عنده كما يشهد به الذوق السليم واما الاستدلال بعدم الاستكبار فكونهم اقوى واقدر على الافعال الا انهم
افضل الخامس ان الملائكة معلموا الانبياء قال الله تعالى علمه شديد القوى وقال نزل به الروح الامين على قلبك والمعلم
افضل من المتعلم والجواب انهم المبلغون والمعلم هو الله واسناد التعليم اليهم من باب المجاز السادس
الملائكة رسل الى الانبياء والرسول افضل من الامة لكن لا الرسل لا الرسالة كما ان النبي لا امة فيكون الملائكة افضل
والجواب انه كما تقدم من قاعدة كلهم نبي ان لكل وليس من حاد الناس اذا ارسل ملك الى ملك من الملك بالرسالة
وهو بلا قطعا السابع اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والتقدم له تقدم على ما سبق الاطراد والجواب
ان ذلك التقديم المطرد انما هو بحسب الوجود فان الملائكة متقدمون في الوجود فجعل الوجود اللفظي مطابقا للوجود
الحقيقي او بحسب الايمان فان وجود الملائكة اخفى فالايمان به اقوى فتقديم ذكرهم اولى المقصد التاسع
في كرامات الاولياء وانها جائزة عندنا خلافا لمن منع جواز الخوارق واقعة خلافا للاستاذ ابي اسحق والحليمي
منا ولغير ابي الحسين من المعتزلة قال الامام الرازي الا ان بعض المعتزلة ينكر وقوع كرامات الاولياء ووافقهم الاستاذ ابو
اسحق منا واكثر اصحابنا يثبتونها وبه قال ابو الحسين البصري من المعتزلة لنا انها امر جائز قطعا على اصولنا وهو ان
وجود الممكنات مستند الى قدرته تعالى المطلق جميعها فلا يمتنع شيء منها على قدرته ولا يجب غرض في افعاله ولا يتمكن

افضلية

عاطفة

ان الكرامة امر ممكن اذ ليس يلزم من فرض وقوعها محال لذاته واما وقوعها فلقصة مريم
حيث حبلت بلا ذكر ووجد الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب من النخلة اليابسة وحصول هذه الامور
معجزات لزكريا او ارهاصا لعيسى مما لا يتقدم عليه منصف وقصة آصف ومن احضاره عرش بلقيس من
مسافة بعيدة في طرفة عين ولم يكن ذلك معجزة لسليمان اذ لم يظهر على يده مقارنا بالدعوى النبوة وقصة اصحاب
الكهف ومن لبثهم سنين وتسع ابقائهم ثلثمائة سنة وازديادا تسعا احياء بلا آفة ولم يكونوا انبياء اجماعا
وشبهها اي شبه هذه الامور الخارقة الواقعة في تلك القصص لم يكن معجزة لفقد شرطها كما اشرنا اليه وهو مقارنته
الدعوى والتحدي احتج من لم يجوز الخوارق اصلا بامر جوابه ومن جوزها وانكر الكرامة احتج بانها لا تتميز عن المعجزة
فلا تكون المعجزة دالة على النبوة ويشتبه النبي بالولي والجواب انها تتميز بالتحدي اي بادعاء النبوة في المعجزة وعدمه
اي عدم التحدي وذلك بالادعاء في الكرامة **المرصد** السابع في المعاد وفيه مقاصد المقصد الاول في
اعادة المعدوم فان المعاد الجسماني يتوقف عليها عند من يقول باعدام الاجسام دون من يقول انها تعدم
عن تفرق اجزائها واختلاط بعضها ببعض كما دل عليه قصة ابراهيم في احياء الطيور ومن جازها عندنا وعند بعض
المعتزلة لكن عندهم المعدوم شيء فاذا عدم الوجود بقي ذاته المخصوصة فاذا تعلق به ذلك اي الوجود يعاد وعندنا ينتفي
بالكلية مع امكان الاعادة خلافا للفلاسفة والتناسخية المنكرين للمعاد الجسماني وبعض الكرامية وابي الحسين
البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة فانهم وان كانوا اسلميين معترفين بالمعاد الجسماني انكروا اعادة المعدوم وقالوا
اعادة الاجسام بتاليف اجزائها المتفرقة كما نبهنا عليه لنا في جواز الاعادة انه لو امتنع وجوده لذاته والا لم جمع م
يوجد ابتداء بل كان من قبيل الممتنعات لانه مقتضى ذاته اي لوازمها لا تختلف باختلاف الازمنة واذا لم يمتنع
ذلك كان ممكنا بالنظر لذاته وهو المطلوب فان قيل العود كونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم نفس من الوجود
المطلق ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص ولا امتناع الاخص امتناع الاعم فجاز ان يمتنع وجوده بعد عدمه
اما لذاته او لازمه ولا يمتنع وجوده مطلقا قلنا الوجود امر واحد في ذاته لا يختلف ذلك الواحد ابتداء واعادة
بحسب حقيقته وذاته بل يختلف بالاضافة الى امر خارج عن ماهيته هو الزمان وكذا الايجاد امر واحد لا يختلف ابتداء واعادة
الا بحسب الاضافة فاذن بها الى زمان اي الوجود ان المبتدا والمعاد وكذا الايجادان امكانا ووجوبا وامتناعا لان تلك
الاشياء المتوافقة الماهية يجب اشتراكها في هذه الامور المتنوعة لماهياتها ولو جوزنا كون الشيء الواحد ممكنا في زمان
كزمان الابتداء ممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة مطلقا اي لكان الممكن بالوجود في الزمان الثاني نفس من الوجود
مطلقا ومغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو اعم منه واشياع
ذلك المغاير لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي مطلقا بان الوجود في زمان نفس من الوجود المطلق
ومغاير للوجود في زمان آخر فجاز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق او المغاير واجبا وفيه اي وفي التجويز
اللازم للتجويز الاول مخالفة لبديهة العقل الحاكمة بان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي

وجوده لذاته في زمان آخر لان اقتضاء الذات من حيث هي لا يتصور انفكاكه عنها وفيه اعتنا بحواد العدم المحدث للجواز
ان يكون ممتنعا لذاته في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا تحتاج الى صانع
يحدثها بل توجد وانها لا حاجة في حدوثها وفيه سد لباب اثبات الصانع بالاستدلال عليه بمصنوعاته لانه يمكن اسناد
الحوادث ويمكن اثباته بوجه الاعادة اي بحال الاعادة اهون من الابتداء كما ورد في الكلام المجيد وله المثل الاعلى لا انه ان ذلك
المعدوم استفاد بالوجود الاول الذي كان قد اتصف به ملكة الاتصاف بالوجود فيقبل الوجود اسرع ودا اشار
بالقياس قوله وله المثل الاعلى الى ان تلك الاهونية انما هي بالقياس الى القدرة الحادثة التي تتفاوت
مقدوراتها صعوبة اليها واما القدرة القديمة فجميع مقدوراتها عندها على السوية لا يتصور هناك تفاوت
بالاهونية والخصم منع القدرة في ثان وبلغ الى الاستدلال الاخر انما الفرق فقالوا لتخلل العدم بين الشيء ونفسه
بالفرق اذ لا بد للتخلل من طرفين متغايرين فيكون في الوجود بعد العدم عين الوجود قبله حتى يتصور تخلل العدم بينهما
وعلى هذا فلا يكون المعاد هو المبتدا بعينه لان كلا منهما موجود بوجود يغاير الوجود صاحبه فهما موجودان متغايران فلا
يكون الموجود الاول بعينه معادا بعد عدمه والجواب انه لا يعني بتخلل العدم بينهما سواه الا انه موجود في زمان ثم زال
عنه ذلك الوجود في زمان ثم لم يتصف به في زمان ثالث وبهذا يتبين ان التخلل الحقيقي انما هو لزمان العدم بين زماني
الوجود الواحد واذا اعتبر بسببه هذا التخلل للعدم مجازا كما في اعتبار المعاقبة الوجود الواحد على سبيل الاحوال
القرون في حكم لا غير تجوز من العقلاء ثم نمضيه واما الاستدلال فبوجوه الاول انه لو كان المعاد معادا بعينه لزم ان
اعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت الذي كان فيه مبتدا فيلزم ان يعاد في وقت الاول وكل ما وقع في وقت الاول فهو مبتدا فيكون
مبتدا من حيث انه معاد هف والجواب منع الملازمة فان اعادة الشيء بعينه اعادة عوارضه المشخصة والوقت ليس من ضرورة التشخص
الموجود في حين ان الشخص موجود بعينه الموجود قبلها بحسب الامر الخارجي لا بحسب الامر المعتبر ووجوده في الخارج لا تفاوت فيه
ذلك فلو كان الوقت من المشخصات للعين ووجوده خارجا كالزمان ... قطعا وما يقال انا نعلم
بالضرورة ان الموجود في قبل كونه في هذا الزمان عين الموجود في قبل كونه في هذا الزمان فان زيدا عمرو والتغاير الذي يحكم به
في هذه الصورة انما هو بحسب الوقت الذي لا اعتبار به في الخارج وبحال ان وقع هذا التجوز لا بسبب احد ... وكان ذلك
الثابتة بحصراته التغاير بحسب الخارج ثابتا بعد تبديل الوقت وعدم العوارض المشخصة فقال اي ... لكان الامر على ما زعم فلا
يلزم من الجواب انه غير متناقض واشتغال ... فيهما التسلسل وعاد الحق واعترف بعدم التغاير الواقع
وبان الوقت ليس من المشخصات نعم سلمنا ان الوقت اي اجزاء العوارض المشخصة وان المعدوم معاد بوقته الاول فلم قلتم
ان الواقع في وقته الاول يكون مبتدا مطلقا بل حينئذ يلزم كونه مبتدا او معادا ... فانه لم يكن في وقته ايضا معادا
وبعبارة اخرى الواقع في وقته الاول انما يكون مبتدا اذا لم يكن مسبوقا بوجود آخر اما اذا كان نسبه فانه يكون معادا الثاني
لو امكن الاعادة فرضنا اعادته بعينه والله قادر على ايجاد مثله مستانفا بلا شبهة فليفرض ايجاده موجودا
مع ذلك المعاد وح لا يتميز المعاد عن المستانف ويلزم الاثنينية بوقت الاشتباه بين ذلك الشيئين وهو ضروري البطلان

الجواب منع عدم التمايز بين المعاد والمستانف المذكورين بل هما متمايزان بالهوية لا بالعوارض المتشخصة مع الآنات اللاحقة
كما يتمايز مبتدأ عن مبتدأ آخر متماثلان في الحقيقة وكل اثنين منهما متمايزان بالهوية سواء كانا مبتدئين او معادين
او واحد منهما مبتدأ والآخر معادا واي اختصاص لهذا الذي ذكروه من التمايز بالمبتدأ والمعاد بل هو جار في المبتدئين
ايضا فلو صح لزم امتناع وجود المبتدأ بعينه ذلك الدليل فان قيل المراد بالمثل المستانف انه لا يتميز عن المعاد
بوجه من الوجوه قلنا امكانه وجوازه بهذا المعنى ممنوع اذ لا تعدد بلا تمايز في نفس الامر بالمبتدأ اذ او فرض لم يكن كذلك
وارد الثالث الحكم الصحيح بان هذا الذي وجد الآن هو الاول يستدعي تميزه حال العدم وانه اي التميز حال
العدم محال لانه اي التميز فرع الحصول لغيره واما الشرطية فلان صحة ذلك الحكم تستدعي اتصاف ذلك المعدوم
حال عدمه بصحة العود اذ لو لم يتصف بصحة العود لما امكن عوده فلا يصح ذلك الحكم عليه والاتصاف بصحة العود يقتضي
ثبوته والا لم يكن ذلك الاتصاف اولى من غيره الجواب في هذا المعتزلة وهو كون المعدوم شيئا ثابتا
مشهور اظهر ان بطلان الثاني ممنوع وما ذكرتم في بيانه مردود والجواب في اصلنا منع الشرطية لا نمنع
استدعاءه اي استدعاء ذلك الحكم وصحته للتميز في الخارج فان صحة العود صفة اعتبارية من شأنه الوجود بعد زواله
فلا يكون الاتصاف بها مقتضيا للاتصاف في الخارج بل التميز في الخارج انما يحصل حال الاعادة اعني زمان الوجود
الثاني وهو اي التميز الحاصل حال عدمه والاتصاف بصحة العود امر وهمي لا حقيقة له في الخارج كالتميز الحاصل
في الممكنات التي لم توجد بعد فان قيل نحن ندعي لزوم هذا التميز قلنا فبطلانه ممنوع لان مثل
هذا التميز حاصل للمعدومات الصرفة كالممتنعات **المقصد الثاني** في حشر الاجساد
اجمع اهل الملل والشرائع عن آخرهم على جوازه ووقوعه وانكرهما الفلاسفة اما الجواز فلان جمع
الاجزاء على ما كانت عليه واعادة التاليف المخصوص فيها امر ممكن لذاته كما مر وذلك لان الاجزاء المتفرقة
المختلطة بغيرها قابلة للجمع بالذات وان فرض ايضا عدمها جاز اعادتها لما عرفت من جواز اعادة المعدوم
والله سبحانه وتعالى عالم بتلك الاجزاء وانها لاي بدن من الابدان قادر على جمعها وتاليفها لما
بيناه من عموم علمه لجميع المعلومات وقدرته لجميع الممكنات وصحة القبول من القابل والفعل
من الفاعل يوجب الصحة اي صحة الوقوع وجوازه قطعا وذلك هو المطلوب واما الوقوع فلان الصادق
الذي علم صدقه بادلة قاطعة اخبر عنه في مواضع لا تحصى بعبارات لا تقبل التاويل
حتى صار معلوما بالضرورة

كونه

تجمعها واعادة
ذلك التاليف فيها

كونه من الدين القويم والصراط المستقيم فمن اراد تاويلها بالامور الراجعة الى النفوس الناطقة فقط فقد كابر انكار ما هو من
ضروريات ذلك الدين وكذب المخبر الصادق فهو حق احتج المنكر بوجهين الاول لو اكل انسان انسانا بحيث صار جزء
الماكول اي بعضه جزءا منه اي من الآكل فلو اعيد ذلك الانسان بعينه فتلك الاجزاء التي كانت للماكول ثم صارت للآكل
اما ان يعاد فيهما اي في كل واحد منهما وهو محال لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه في آن واحد في شخصين متباينين او يعاد في احدهما
وحده فلا يكون الآخر معادا بعينه والمقصود خلافه فيثبت انه لا يمكن اعادة جميع الابدان باعيانها كما زعمتم الجواب ان المعاد
انما هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية من اول العمر الى آخره لا جميع الاجزاء على الاطلاق وهذه الاجزاء الاصلية التي كانت للانسان
الماكول فضلة في الآكل فانا نعلم ان الانسان باق مدة عمره واجزاء الغذاء تتوارد عليه وتزول عنه واذا كانت فضلة فيه
لم يجب اعادتها فيه بل في الماكول الثاني لو حشر فاما لا لغرض وهو عبث لا يصدر عن الحكيم واما لغرض فاما عائد اليه تعالى
وهو منزه عنه او الى العبد وهو اما الايلام وانه منتف اجماعا من العقلاء وبديهة العقل تشهد بذلك لقبحه وعدم ملاءمته
للحكمة الالهية والعناية الازلية واما الالتذاذ وهو ايضا باطل لان اللذة الجسمانية لا حقيقة لها انما هو دفع الالم بالاستيفاء
وانه لو ترك على حاله ولم يعد لم يكن له الم فهذا الغرض حاصل بدون الاعادة فلا فائدة فيها واما الايلام فلا يدفع ذلك
الالم ثانيا فليتبعه بعده فهو لا يصلح غرضا اذ لا معنى كما يتجه عليه ليعوضه عنه فيلتذ ايجاد ال عدم المرض
الجواب نختار انه لا غرض وحكاية العبث والقبح العقلي قد عرفت جوابه ولئن سلمنا الغرض فهو الايلام قولا للذات
له غرضا آخر لا نعلمه سلمنا ان الغرض ينحصر فيما ذكرتم لكن لم قلتم ان اللذة الجسمانية لا حقيقة لها فانها ما دفع الالم غايته ان دفع
الالم لذة واما انها ليست الا هو اي دفع الالم فلا دليل عليه ولم لا يجوز ان يكون تلك اللذة امرا آخر حاصلا معه اي مع دفع
الالم بانه ووجدنا اثره والدوران شاهد وجود بعض الصور او عدمها في بعض الصور لا ينافي ما ذكرناه سلمنا
ذلك في اللذات الدنيوية فلم قلتم ان اللذات الجسمانية الاخروية كذلك اي دفع الالم ولم لا يجوز ان يكون اللذات الاخروية
مشابهة للدنيوية صورة ومخالفة لها حقيقة فيكون حقيقة هذه الدنيوية دفع الالم بخلاف غيرها وحقيقة تلك الاخروية
امرا آخر وجوديا ولا مجال للوجدان والاستقراء فيها اي في اللذات الاخروية حتى يدرك بهما حقيقتها كما ادركت حقيقة
الدنيوية بهما **تذنيب** زعمكم هل يعدم الله اجزاء البدن ثم يعيدها او يفرقها ويعيد فيها التاليف الحق
انه لم يثبت في ذلك جزم قد نفيا ولا اثباتا لعدم الدليل الدال على شيء من الطرفين وما يحتج به على الاعدام من قوله تعالى كل شيء
هالك الا وجهه ضعيف لان الهلاك يطلق على التفرق ايضا كما يطلق على الاعدام فان تفرق الاجزاء كل شيء خروجه عن صفاته المطلوبة
منه وزوال التاليف الذي به يصلح الاجزاء لافعالها وبه يتم منافعها والتفريق خروج للشيء عن صفاته المطلوبة منه
فيكون هلاكا وهلكة للشيء فيما اعرف فلا يتم الاستدلال بقوله تعالى كل من عليها فان على الاعدام ايضا واعلم ان الاقوال
الممكنة في مسالة المعاد لا تزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة
والثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين
كالحليمي والغزالي والراغب وابي زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور من متأخري الامامية وكثير من الصوفية

بعينه او

وجود او عدم

فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب والبدن يجري
منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدنا يتعلق به
ويتصرف فيه كما كان في الدنيا والرابع عدم ثبوت شيء منهما وهذا قول الحكماء القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف
في هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يتبين لي ان النفس هي المزاج فتعدم عند الموت فيستحيل اعادتها
او هي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ والمص قد اورد مذهب القائلين بالمعاد الجسماني فقط [illegible]

مذهب القائلين بالمعاد الروحاني فقط بقوله

المقصد الثالث في حكاية مذهب الحكماء المنكرين للحشر

الاجساد واثبات المعاد الروحاني الذي هو عندهم عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها واتصالها بالعالم العقلي الذي هو
عالم المجردات وسعادتها وشقاوتها بما اكتسبت من فضائلها النفسانية ورذائلها قالوا النفس الناطقة لا تقبل الفناء
اي العدم بعد وجودها وذلك لانها بسيط كما مر في مباحث النفس وهي موجودة بالفعل فلو قبلت الفناء لكان للبسيط
الذي هو النفس حال كونها موجودة فعل اي وجود وقوة اي قابلية بالنسبة الى بقائها وفسادها وانه محال لان حصول
امرين متنافيين في البسيط محال بل هو مخصوص بالمركبات وتحقيقه ان الموجود بالفعل لا يكون من حيث هو بعينه متصفا بالقابلية
فنائه وفساده لان القابل يجب ان يبقى مع حصول المقبول لا ينفك عنه والموجود مع الفناء والفساد فيمتنع وجود شيء
بالفعل وقابلية فنائه منافاة فلا يجتمعان في بسيط فلو اجتمعا في النفس الناطقة لكانت مركبة يكون احدهما بالفعل وهو
بمنزلة الصورة في الاجسام فانها يقبل ما يحصل لها وجودها والآخر يقابل الوجود ولا يمكن اجتماعهما بمثابة ذكر نوع
ولم يلزم من ذلك تركيبها قلنا لان المتصف بقابلية وجودها هو المادة البدنية كما هو عند حدوثها فلا حاجة الى
بل جوهر النفس بخلاف ما نحن فيه واذا لم يقبل الناطقة الفناء كانت باقية بعد المفارقة ثم انها اما جاهلة جهلا مركبا
واما عالمة اما الجاهلة فتتالم بعد المفارقة ابدا لكنها عندنا وذلك لشعورها بنقصانها نقصانا لا يطيقها
في زواله واما انها لم تتالم قبل المفارقة لانها كانت تشتغل بالمحسوسات شغلها في العلائق البدنية ولم يكن تعقلها
عن الشواغل العادية والظنون والاوهام الكاذبة لم تتنبه لنقصانها وقوة تالمها لانها بدلت بما تحملت اضداد
الكمال كالاعتقادات الباطلة واشتاقت الى الوصول الى معتقداتها واذا فارقت ضعفت تعقلاتها وشعورها
كالاشعور لا يبقى فيه التباس واما العالمة فاما ان يكون لها حجاب رديء يكسبها علائق البدن ومباشرة
الرذائل المقتضاة للطبيعة وميلها الى الشهوات اولا فان كان تخلفت الهيئات الحاصلة لها من كسب ما لها عطلها
واشتاقت الى مشتهياتها التي تعتبر بها اشتياق العاشق المهجور الذي لم يبق له رجاء الوصول
تلك الهيئات باقية فيها لكنها تزول عنها في الآخرة بحسب رسوخها فيها وضعفها لانها امر حاصل لها للركون الى البدن وجزئها
الى ان تنسلخ تلك الهيئات عن النفس بحيث لا يبقى للبدن وذلك بحسب طول المدة وقصرها الى ان ينقطع عنها
بها كالمرض العاشق ... وان لم يكن لها تلك الهيئات للنفس بل كانت خالية لم يترتب عليها الهيئات الردية التي تتعذب بها
فيوصل دائما كذلك ابدا مبتهجة بادراك انها باقية كالمرض التي عنه بالتام لنفوس الساذجة التي غلبت عليها عدم

عنه بسلامة الصدر وقلة الاهتمام بامور الدنيا فلا عذاب لها لعدم شعورها بالكمالات واشتياقها اليها
لكن المتكلمين بهذا ما عليه جمهورهم وقال قوم منهم اي من الفلاسفة وهم اهل التناسخ انها تتجرد عن الابدان النفوس
الكاملة التي اخرجت قوتها الى الفعل ولم يبق شيء من الكمالات ممكنة لها بالقوة فصارت طاهرة عن جميع العلائق الجسمانية
وتخلصت الى عالم القدس واما النفوس الناقصة التي بقي شيء من كمالاتها بالقوة فانها تتردد في الابدان الانسانية وتنتقل
من بدن الى بدن آخر حتى تبلغ النهاية فيما هو كمال لها من علومها واخلاقها فحينئذ تتجرد وتتطهر عن التعلق بالابدان ويسمى
هذا الانتقال نسخا وقيل ربما تنزلت الى الابدان الحيوانية فتنتقل من البدن الانساني الى بدن حيواني يناسبه في الاوصاف
كبدن الاسد للشجاع والارنب للجبان ويسمى مسخا وقيل ربما تنزلت الى الاجسام النباتية ويسمى رسخا وقيل الى
الجمادية كالمعادن والبسائط ويسمى فسخا قالوا وهذه التنزلات المذكورة هي مراتب العقوبات واليها الاشارة
بما ورد من الدركات في صفة جهنم وهذه المنازل واما المتصاعدة من مرتبة الى ما هو اكمل منها فقد تتخلص من الابدان
كلها بالصعود بها كاملة في جميع صفاتها كما مر وقد تتعلق ببعض الاجرام السماوية لبقاء حاجتها الى الكمال او لاجل
ان ذلك كمال جزئي بالنظر اليها على عدم النفوس وقدمها وقد ابطلناها فيما قال الامام الرازي واما القائلون بالمعاد الروحاني
والجسماني معا فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة والشريعة فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح بمعرفة الله تعالى
ومحبته وان سعادة الاجسام في ادراك المحسوسات والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحياة غير ممكن لان الانسان مع استغراقه
في تجلي انوار عالم الغيب لا يمكنه الالتفات الى شيء من اللذات الجسمانية ومع استغراقه في تجلي انوار عالم الحس استغنى بهذه
اللذات لا يمكنه ان يلتفت الى اللذات الروحانية وانما تعذر هذا الجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة في هذا العالم فاذا
فارقت بالموت واستمدت من عالم القدس والطهارة قويت وكملت فاذا اعيدت الى الابدان مرة ثانية كانت قوية
قادرة على الجمع بين الامرين ولا شبهة في ان هذه الحالة هي الغاية القصوى من مراتب السعادات واما المنكرون للمعاد مطلقا
فهم الذين قالوا النفس هي المزاج فاذا مات الانسان فقد عدمت النفس واعادة المعدوم ممتنع وقال الفاضل
المعاد مبني على اركان اربعة وذلك لان الانسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث عن كل منهما
اما عن تخريبه واعماره بعد تخريبه فهذه مطالب اربعة الاول كيفية تخريب العالم الصغير وهو بالموت والثاني انه
كيف يعمر بعد ما خرب وهو انه يعيده بعينه كما كان حيا عاقلا ويوصل اليه الثواب والعقاب والثالث كيف
يخرب هذا العالم الكبير يخرب بتفريق الاجزاء او بالعدم والافناء والرابع انه كيف يعمر بعد تخريبه وهذه امور
الغوامض في شرح احوال النعيم والنار فهذا ضبط مباحث هذا الباب

المقصد الرابع الجنة والنار

هما مخلوقتان الآن اولا ذهب اصحابنا وابو علي الجبائي وبشر بن المعتمر وابو الحسين البصري الى
انهما مخلوقتان وانكره اكثر المعتزلة كعباد الضيمري وضرار بن عمرو وابي هاشم وعبد الجبار وقالوا انهما
يخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة واخراجهما عنها بالزلة على ما نطق به الكتاب
واذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار اذ لا قائل بالفصل الثاني قوله تعالى في صفتهما اعدت للمتقين

وبيان احوال الجنة

اعدت للكافرين بلفظ الماضي وهو صريح في وجودهما ومن تتبع الاحاديث الصحيحة وجد فيها شيئا كثيرا مما
يدل على وجودهما دلالة ظاهرة واما المنكرون فتمسك عباد باستحالة كونهما مخلوقتين وقيناه بدليل
العقل وابو هاشم بدليل السمع اذ ليس عند المعتزلة دلالة على ذلك قال عباد لو وجدتا فاما في عالم الافلاك او
العناصر او في عالم آخر والاقسام الثلاثة باطلة اما الاول فلان الافلاك لا تقبل الخرق والالتئام فلا يحل الطالها
غير الكائنات الفاسدة لا سيما على الوجه الذي يثبتونه مرتبا بما تتكلم وتصفه واما الثاني فلانه قول بالتناسخ
لان النفوس تعلقت بابدان موجودة في العالم بعد ان فارقت ابدانها فيها وانتم لا تقولون به وقد يقال
ايضا بدليله واما الثالث فلان الفلك بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم آخر لكان كريا ايضا فيلزم بينهما
خلاء سواء تماسا او تباينا وانه محال والجواب بعد تسليم ان هذا دليل لمن ينكر وجودهما مطلقا لا وجودهما الآن
لا نم امتناع الخرق على الافلاك وقد نقلنا على ما اختص ولا نم ان وجود عالم آخر يوجب الخلاء وقد نقلنا ابطال تعليله ابو هاشم
بوجهين الاول قوله تعالى اكلها دائم وصف الجنة بدوام الاكل لا يندرج فيما حكم عليه بالهلاك فلم يكن دائما وهو باطل بالآية الاولى فتعين
انها ليست مخلوقة الآن فكذا النار الجواب ان الدوام معناه ان كلما فني منه شيء جيء ببدله فان دوام الكل بعينه غير متصور
لانه اذا اكل فقد فني وذلك ينافي دوام الكل على سبيل البدل لا ينافي هلاكه ونقول المراد بهلاكه كل شيء انه هالك حد
ذاته لضعف الوجود الامكاني فما تحقق اثر الهالك المعدوم او نقول انها اي الجنة والنار تعدمان آنا يتحقق انه هالك دون
اعدامهما ثم تعادان بعينهما وذلك كاف في هلاكهما فكيف لو اريد ذاتها اما في الكبير صفتي النار عرضها كعرض السماء والارض صفة الجنة ايضا
السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فناء السموات والارض لامتناع تداخل الاجسام الجواب ان المراد انها اي عرضها
كعرض السموات والارض امتناع لكن عرضها بعينه لا حال البقاء والحد فلا يثبت فيه حرج وامتحض
بمحل موجود بين ما اذا احدهما موجود والآخر معدوم وللشرع في آية لعل عرضها كعرض السموات في هذا في تلك

المقصد الخامس فرع للمعتزلة على اصلهم في حكم العقل بحسن الافعال
كما قال ابو يوسف ابو حنيفة في شمله ... فيها والاقرب الى الهدى والنظر هنا في الثواب والعقاب الثة امور لو اوجبوها عليه اما الثواب فاوجبه معتزلة
البصرة لان التكليف الشاق لم يثبت الا لنفعنا وهو بالثواب فلو لم يثبه لكان ذلك التكليف ايلاما بلا عوض وهو
قبيح فيستحيل صدوره عنه تعالى واما العوض فاوجبه الله تعالى وهو عبارة عن ذلك النفع بمجرد الانتفاع والتفرد ولا اعتبار
في الدنيا واما اي الاتيان بها شبيه بلا لفظ يرى فان العبادة مشقة وتعب وقطع للنفس عن شهواتها واما في الآخرة
وذلك انما هو تعذيب عليها وهو قبيح جدا او نفعه هو المطلوب والجواب منع وجوب العوض وقد فرع الكبرى واما العقاب
فيوجبان الاول اوجبه المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة اذا مات بلا توبة ولم يجوزوا ان يعفو الله
عنه لوجهين الاول انه تعالى اوعد بالعقاب على الكبائر واخبر به اي بالعقاب عليها فلو لم يعاقب على الكبيرة وعفا لزم
الخلف في وعيده والكذب في خبره وانه محال والجواب غاية وقوع العقاب وجواز الذي كلامنا فيه اذ الخلف
والكذب لا يستلزم خلفا ولا كذبا لانه يستلزم جوازهما وهو ايضا محال لانا نقول المحال انما
في انعدام الوجوب مع الوقوع

ثم كيف وهما من الممكنات التي يشملها قدرته تعالى الثاني انه اذا علم المذنب اي المرتكب للكبيرة انه لا يعاقب على ذنبه
بل يعفى عنه لم يتحرز عن الذنب بل كان ذلك تقريرا له على ذنبه وعدم التوبة عنه وكان اغراء للغير عليه وانه قبيح مناف
لمقصود الدعوة الى الطاعات وترك المنهيات والجواب منع لزومه اي لزوم عدم وجوب العقاب للتقرير والاغراء اذ
يكفي لوعيد وتعريض الكل للعقاب وظن الوفاء بالوعيد فيه من الزجر والردع ما لا يخفى واحتمال العفو عن البعض احتمالا
مرجوحا لا ينافي ذلك يعني لما كان الوعيد عاما مثبتا والكل واحد من المذنبين نظام في الذي يقتضي ظن الوفاء يبقى حتى يحصل
لكل منهم الظن بكونه معاقبا بذنبه وذلك كاف في زجر العاقل واستيقان على ذنبه بعدم التوبة عنه وفي ردع غيره
عن اقترافه واما توهم العفو عن الباقي من عدم وجوب العقاب فاحتمال مرجوح لا يعارض ظن العقاب المقتضي للانزجار
فقد ظهر ان المذنب لا يعلم بانه لا يعاقب بل ولا يظن ذلك ظنا فلا تقرير ولا اغراء المبحث الرابع قالت المعتزلة و
الخوارج صاحب الكبيرة اذا لم يتب عنها مخلد في النار ولا يخرج عنها ابدا وعندنا اهل السنة انه لا دعوى دليل عقلي هو
ان الفاسق يستحق العقاب بفسقه وينتفي استحقاق العقاب بل العقاب مضرة خالصة لا يشوبها ما يجعله لهادم
لا تنقطع ابدا واستحقاق الثواب بل الثواب منفعة خالصة الثواب دائمة ويجتمعهما اي يجمع استحقاقهما محال كالجمع بينهما
ثم فاذا ثبت للفاسق استحقاق العقاب وجب انتفاء عنه استحقاق الثواب فيكون جزاؤه مخلدا والجواب منع الاستحقاق
فان المطيع لا يستحق بطاعته ثوابا والعاصي لا يستحق بمعصيته عقابا اذ قد بينا انه لا يجب على الله شيء وقد اجبنا
عن دليل وجوب العقاب انفا ومنع قيد الدوام لا يعاد الا اذا كان تخفيفه او المنفعة منقطعة اذ لم يكن فالعصمة
لانا نقول ذلك مع جواز ان لا يخلو احد المثاب والمعاقب عن العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل الا او حزن ولا المثاب
فرح على ان قيد الخلوص مما يتطرق اليه المنع ايضا وما تمسك به من انه لا بد من حصول الغم بفوات الدنيا وما فيها
ولا يتفصل الا بالخلوص ضعيف ثم انا بعد تسليمنا ما ذكرتم من صفات الثواب والعقاب نقول انه قد ثبت ان
كلا منهم مبني على المحافظة وجاز ان يثبت الاستحقاقان معا وبدخل صاحب الكبيرة الجنة بفضله كما قال
حكاية عن اهل الجنة الذي احلنا دار المقامة من فضله وكما قال انه يلزم التسوية بين الحاج والمنقضي لجواز ان يخلقها
مرجوح او نقول يترجح جانب الثواب على جانب العقاب لان السيئة لا تجزي الا مثلها والحسنة تجزى بعشر امثالها
الى سبعمائة من الامثال ويضاعف الله لمن يشاء اضعافا مضاعفة بغير حساب ويستحقون بعدا قامة ذلك الدليل
العقلي من النقل بوجهين الاول ايات تشعر بالخلود كقوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون
وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم
خالدا فيها وقالوا والخلود حقيقة الدوام لقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد مع انه تعالى قد جعل لكثير منهم المكث
الطويل فلو كان الخلود على المكث الطويل يلزم بصدق منع الآية والجواب لا نم انه من احاطت به الايمان والطاعات
فقد احاطت به خطيئته بل احاطت خطيئته لا تكون حسنة اصلا ومن كانت له حسنة كانت خطيئته بعض جوانبه لا محيطة
به ولا نم ان من المتتبع كبيرة فقد تعدى حدوده بل تعدى بعض حدوده والمراد بالآية الثالثة من قتل مؤمنا لانه

الاقتران كسب كردن ومنهم بستن

احتلنا

الا ما كولها دائم مع فناء كل شيء اي موجود هالك الا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة وجب هلاك اكلها

لانه نوعين ولا يكون ذلك لتعقاد الا كافرا فالايات المذكورة غير نافية وان صاحب الكبيرة ان سلمنا تناولها اياه لكن الخلود
المذكور فيها هو المكث الطويل وما ذكرتم من انه يستعمل فيه انه حقيقة في الدوام معارض بانه استعمال الشائع في مكث
محدود وقف مخلد وخلد الله ملكه والمراد طول المدة بلا اشتباه فالاولى ان يجعل حقيقة في المكث الطويل سواء كان مع
دوام او لا احترازا عن لزوم المجاز او الاشتراك وان المذكور حملنا على الدوام هو اخذ في المكث الطويل بقرينة حال فلا
يلزم مجاز لان خصوصية ذلك الفرد مستفادة من خارج لا من اللفظ بنفس ثانيا ان المؤمن مؤمنون وان الفجار لفي جحيم اللفظ
يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين لو خرجوا عنها لكانوا غائبين عنها الجواب بعد الاية وصدرها ان لفظ الفجار لا يتناول
الامن هو كامل في الفجور وهو الكافر كما يدل عليه قوله اولئك هم الكفرة الفجرة وانصاف ها هنا يقتضي كون الفجار في جحيم
في الحال ومعلوم انه ليس الامر كذلك فوجب الحمل على استحقاق النار وعدم غيبتهم عن استحقاقها لكن لا يخرجهم عنها برحمته
من اتصافهم بذلك الاستحقاق والجواب عنها وعما قبلها من الايات المذكورة في الوجه الاول المعارضة بالايات الدالة على الوعد
بالثواب نحو قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وقوله ويجزي الذين احسنوا بالحسنى وقوله هل جزاء الاحسان الا الاحسان
فقد ثبت ان صاحب الكبيرة بايمانه وبحسناته يكون من المحسنين استحقاق الثواب وهو عندكم ينافي استحقاق العقاب فضلا
عن كونه مخلدا في العقوبة فلا يكون الايات متناولة له وان سلمنا عمومها اياه فيجب تخصيصها بالايات الدالة على
اختصاص العذاب بالكفار نحو قوله انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى وقوله ان الخزي اليوم والسوء
على الكافرين وقوله كلما القي فيها فوج الى قوله فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء اعلم ان اختصاص العذاب مطلقا
بالكفار مذهب مقاتل بن سليمان من المرجئة ومذهب المرجئة الا بطال من هذه الايات لكنا نخصصها بالعذاب المؤبد جمعا
بينها وبين الادلة وعند الفاق **المقصد** السادس في تحرير مذهب اصحابنا في الثواب والعقاب
وما يتعلق بها وفيه مباحث الاول قالوا الثواب فضل من الله والعقاب عدل منه فبغير وجوب لان الخلف في الوعد نقص
تعالى عنه واما عدم الوجوب فلما مر مرارا والعقاب عدل من الله لان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه كما يشاء وله العفو
عنه لانه فضل ولا يعد خلفا في الوعيد نقصا بل يمدح به عند العقلاء المبحث الثاني اجمع المسلمون على ان الكفار
مخلدون في النار ابدا لا ينقطع عذابهم سواء بالغوا في الاجتهاد في النظر في معجزة الانبياء ولم يهتدوا او علموا
نبوتهم وعاندوا او تكاسلوا واتكل اي تخليد من العارف حكمه خارجة عن الملة الاسلامية لوجوه الاول ان العقوبة لحكمة
كما تقدم فيستلزم العبث والمنع فلابد من فائدتها واذا تقررت في الجميع ما يتبعها من الحسن والحكم سواء كان للمعصية
عذاب من التسبب بعينها حادثة في انقطاع نعيم اهل الجنة لجواز تمتع لنا بنهايتها وقد عرف ذا ما يتمسك به في ابطال
ذلك التمام التسلسل من ذلك الوجه دوام الاحراق مع بقاء الحياة خروج عن قضية العقل الجواب هذا بناء على اعتبار
شرط البنية واعتدال المزاج في الحياة ونحن لا نقول به بل هي الى الحق يخلق فيهم ما يتحملونها دائما ابدا او يخلق
في الجحيم في الاخر بعد كونه متاذيا بها كما خلقها في السمندر مع عدم التاذي بها وهو حيوان في داخل النار
الثالث منها النار يجب افناؤها الرطوبة بالتبخر قليلا قليلا فتنتهي الحال بالاخرة الى عدمها لكونها متناهية

وفي تحققها لاجزاء التي كانت تتماسك بتلك الرطوبة فلا يبقى الحيوان فلا يدوم العقاب الجواب ان الرطوبة بالنار غير واجب
عندنا بل هو بافناء الله تعالى اياها بقدرته وقد لا يفنيها او يفنيها ويخلق بدلها مثلها فلا تتفتت الاجزاء بل يدوم الحس
قال الجاحظ وعبد الله بن الحسن العنبري هذا الذي ذكرناه من دوام العذاب انما هو في حق الكافر المعاند والمقصر واما
المبالغ في اجتهاده اذا لم يهتد للاسلام ولم يلح له دلائل الحق فمعذور وعذابه منقطع وكيف يكلف مثل هذا الشخص
بما ليس في وسعه من تصديق النبي وكيف يعذب بما لم يقع منه تقصير وقبلهم وادعاء ان الكتاب والسنة والاجماع
المنعقد قبل ظهور المخالف يبطل ذلك ما بين تقول وهو مخالف القطعي من الدين ضرورة اذ نعلم قطعا ان كفار عهد الرسول
الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا معاندين بل منهم من يعتقد الكفر بعد بذل المجهود ومنهم
من بقي على الشك بعد افراغ الوسع لكن ختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام فلم يهتدوا الى حقيقته
ولم ينقل عن احد قبل المخالف الفرق الذي ذكره الجاحظ والعنبري المبحث الثالث عفو الكفار عن المعاصي من
الكبائر لا خلود له في النار لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك ان مرتكب الكبيرة قد عمل خيرا هو ايمانه فاما ان يكون
ذلك اي رؤيته للخير قبل دخول النار وهو باطل بالاجماع او بعد خروجه منها وفيه المطلوب وهو خروجه عن النار وعدم خلوده
فيها **المقصد** السابع في الاحباط ذهب المعتزلة على استحقاق العقاب ينافي استحقاق الثواب واستحقاقه احباط
الطاعات حتى ان من عبد الله تعالى طول عمره ثم شرب جرعة من الخمر فهو كمن لم يعبد الله ابدا ولا يخفى فساده لانه الغاء للطاعات بالكلية
ومناف للعمومات الدالة على ثواب الايمان والعمل الصالح قال الاشعري اذا اجتمع في المؤمن طاعات وزلات فاجماع اهل الحق
من الاشاعرة وغيرهم انه لا يجب على الله ثوابه ولا عقابه فان اثابه فبفضله وان عاقبه فبعدله بل ان اثاب العاصي وعاقب
المطيع ايضا وذهب الجبائي الى ان الايمان يحبط الزلات فالعقاب على الزلات الى الايمان كما ان الثواب على الطاعات يحبط بالكفر وقالت
المعتزلة ان الكبيرة واحدة تحبط ثواب جميع الطاعات وايد بالزلة زلته وذهب الجبائي وابنه الى رعاية الكثرة في الحبط وزعما
ان من زادت طاعاته على زلاته احبطت عقاب زلاته ولو بقليل ومن زادت زلاته على طاعاته احبطت ثواب طاعاته ثم اختلفا
فقال الجبائي اذا زادت الطاعات احبطت الزلات بتمامها من غير ان ينقص من ثواب الطاعات شيء واذا زادت الزلات احبطت
الطاعات برمتها من غير ان ينقص من عقاب الزلات شيء وقال الامام ابو هاشم ابن الجبائي ان الطارئ من الطاعة والمعصية
يبقى بحاله ويسقط من السابق بقدره ويحبط ثوابه بمقابل اجزاء الثواب باجزاء العقاب فيسقط المتساويان ويبقى من غير ان
ينقص من المعاصي شيء اصلا فان بقي من الطاعات زائد على قدر المعاصي اثيب به والا فلا ولا يخفى ان الحكم ليس ابطال
الطاعات بالمعاصي اي ابطال قدر من الطاعات السابقة عليها وبمعنى المعاصي الطارئة واما العكس لانه ابطال للمتساوي من
الاخر بل الحكم فيه على اول المتساويين الحسنة تجزى بعشر امثالها والسيئة لا تجزى الا مثلها وقال ابو هاشم بل يوازن بين طاعاته
ومعاصيه فايهما رجح احبط الاخر ويحبط الراجح ايضا ما يساوي مقدار المرجوح ويبقى الزائد فكانه قد احبط
المرجوح على هذا الوجه الذي لا يستلزم ترجيح احد المتساويين والاخر وما ابطلناه الاصل الذي هو استحقاق العقاب
والثواب بالمعصية والطاعة بطلان هذا النوع الذي خلينا هو الاحباط مطلقا سواء كان بطريق الموازنة او غيرها ثم نقول

الراجح

لم اى لم يبق شيء من كل واحد من الاستحقاقين لتساويهما او بطل الاخر واما معا فيكون الشيء موجودا حال كونه معدوما لان وجود
كل منهما ينافي عدم الاخر فيلزم عدمهما معا حال وجودهما معا ولا معا بل بتقدم احدهما فيبطل الاخر قبله فيبطله وانه
باطل لانه كان قاصرا عن ابطاله قبل صيرورته مغلوبا فكيف لا يكون قاصرا عنه اذا صار مغلوبا وقد يجاب بان كل واحد
من العملين يؤثر في الاستحقاق الناشي من الاخر حتى لا يبقى من احد الاستحقاقين شيء بحكم الموازنة فليس الكاسر والمنكسر واحدا كما لم يتحدا
في المزاج ايضا تذنيب قد اتفق المعتزلة الجبائيان واتباعهما على انه لا يتساوى الثواب والعقاب لانه لو تساوى
الطاعات والزلات والآثام تساقطا اذ لا يجوز ترجيحا وحينئذ لا يخلو من الثواب والعقاب ومن استحقاقهما ايضا ولا يجوز
اسقاط احدهما بالاخر لتساويهما فرضا واذا تساقطا معا فلا يكون له ثواب ولا عقاب وذلك باطل عقلا لان ابطال كل
منهما اما معا او على التعاقب وكلاهما ممتنع لما عرفت وعند ابي هاشم ان الفعل المؤدي الى امتناع التساوي اذ ما من مرتبة من مراتب
الطاعات الا ويجوز الفعل بلوغ المعاصي اليها وبالعكس ولا امتناع من جهة العقل في تساقطهما ايضا لان كل واحد منهما يعدم العمل
يؤثر في استحقاق الاخر كما مر وانما امتناعه للاجماع على انه لا خروج للمكلف عنهما بل كل مكلف اما من اهل الجنة او النار ولا بد له
من الخلود في احدهما ولا يتصور وقوع احد الخلودين مع التساوي في الموجب واما قدماء المعتزلة قبل الجبائيين واتباعهما فالسلف
من جمهورهم ذهبوا الى احباط جميع الطاعات بمعصية واحدة فاحباط المعصية للطاعة المساوية لها اولى عندهم
اولى والجواب انه لا يجوز على تقدير تساوي الطاعات والمعاصي ان يثاب بما يقابل الثواب الزائد فان الحسنة تجزى بعشر
امثالها والسيئة لا تجزى الا بمثلها وايضا على تقدير التساوي والتساقط معا لا يلزم خلو المكلف عن الثواب والعقاب
لجواز التفضل بالثواب عندنا ويجوز ايضا ان لا يثاب ولا يعاقب ولا يكون من اهل الجنة ولا النار بل يكون من تساوت طاعاته
ومعاصيه من اهل الاعراف كما ورد به الحديث الصحيح ويجوز ايضا ان يجمع له بين الثواب والعقاب كما مر آنفا
مرجحة لقوى ... كذلك لا يخلص لاحدهما في حيرة الدنيا والاسلم الخلوص من خبط الثواب والعقاب

المقصد الثامن في ان الله تعالى يعفو عن الكبائر الاجماع منعقد على انه تعالى عفو وان عفوه ليس في حق الكافر بل
في حق المؤمن فقالت المعتزلة هو عفو عن الصغائر قبل التوبة وعن الكبائر بعدها وقالت المرجئة عفو عن الصغائر و
الكبائر مطلقا لما عرفت من مذهبهم وذهب جمهور اصحابنا الى انه يعفو عن بعض الكبائر مطلقا ويعذب ببعضها الا انه
لا علم لنا الآن بشيء من بعض بعينه وقال كثير منهم لا نقطع بعفوه عن الكبائر بلا توبة بل نجوزه وعلى الاختيار جمهورنا
وجهان الاول ان العفو هو ترك عقوبة من يستحقها في الذنب ان استحق اي استحقاق العذاب ولا تقولون بمعنى المعتزلة به
اي بذلك الاستحقاق فهو غير صورة النزاع اذ لا استحقاق في الصغائر من اصحابها ولا في الكبائر بعد التوبة فلم يبق الا الكبائر
قبلها فهو يعفو عنها كما ذهبنا اليه الثاني الآيات الدالة على العفو عن الكبيرة قبل التوبة نحو قوله ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء فان ما عدا الشرك داخل فيه ولا يمكن التقييد بالتوبة لان الكفر مغفور معها فيلزم تساويهما وانه ينافي
الغفران وما ابتنى وذكر على الابلتين بكلام عام فظاهره كلام الله وقوله ان الله يغفر الذنوب جميعا قال
فلا يخرج عنه الا ما اجمع عليه وقوله ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم والتقريب ما ذكرناه انفا

بمرتبة الاخرى

للنام

المقصد التاسع في شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم اجمعت الامة على ثبوت اصل الشفاعة المقبولة
له عليه السلام ولكن هي عندنا لاهل الكبائر من الامة في اسقاط العقاب عنهم لقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر
من امتي فانه حديث صحيح ولقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات الآية وذنب المؤمن لولا التوبة السابقة
وهي ذكر الذنب سابقا حجة بان ضمنه الايمان ان مرتكب الكبيرة مؤمن وطلب المغفرة لذنب المؤمن شفاعة له في
اسقاط عقابه عنه وقالت المعتزلة انما هي لزيادة الثواب لا لدرء العقاب لقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا
ولا يقبل منها شفاعة وهو عام في شفاعة النبي وغيره والجواب انه لا عموم له في الاعيان لان الضمير للقوم معين هم اليهود فلا يلزم
ان لا تنفعها الشفاعة غيرهم ولا عموم له في الازمان ايضا لانه لوقت مخصوص هو اليوم المذكور فيه فلا يلزم عدم نفعها في غير
ذلك الوقت فيه تخصيص الآية العمومية قوله ولا ينفعها راجع الى النفس الثانية وهي نكرة في سياق النفي فيكون عامة وانكار نشأ
وارد على سبيل ... والامام الرازي بعد ما اورد شبهة المعتزلة في اثبات ما ادعوه قال والجواب عنها اجمالا انها
دالة على نفي الشفاعة فلا تخصيص لانه جميع الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا واما الاجوبة المفصلة
فمذكورة في التفسير الكبير

المقصد العاشر في التوبة وفيه بحثان الاول في حقيقتها وهي في اللغة الرجوع
قال تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا اي رجع عليهم بالتفضل والانعام ليرجعوا الى الطاعة والانقياد وفي الشرع الندم
على معصية من حيث هي معصية مع عزم ان لا يعود اليها فقولنا الندم لما ثبت من الحديث وقولنا على معصية لان الندم
على فعل لا يكون معصية بل مباحا او طاعة لا يسمى توبة وقولنا من حيث هي معصية لان من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداع
وخفة العقل اي خفته وطيشه والاخلال بالمال والعرض لا يكون تائبا شرعا وقولنا مع عزم ان لا يعود اليها زيادة تقرير
لما ذكر اولا وذلك لان النادم على الفعل لا يكون الا كذلك ولهذا ورد في الحديث الندم توبة واعترض عليه بان النادم على فعل
الماضي قد يهم به في الحال او الاستقبال فهذا القيد احتراز عنه ولما ورد في الحديث محمول على الندم الكامل وهو ان
يكون مع العزم على عدم العود ابدا ورد بان الندم على المعصية من حيث هي معصية يستلزم ذلك العزم كما لا يخفى وقولنا
اذا قدر لان من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القدرة اليه اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه وفيه
بحث لان قوله اذا قدر معرف لترك الفعل المستفاد من قوله لا يعود واما قيد به لان العزم على ترك الفعل في وقت
انما يتصور ممن قدر على ذلك الفعل وتركه في ذلك الوقت فقام معه هذا القيد ان العزم على الترك ليس مطلقا
حتى يتصور ممن سلب قدرته وانقطع طمعه بل هو مقيد بكونه على تقدير فرض القدرة وثبوتها فيتصور ذلك
العزم من المسلوب ايضا ويؤيد ما ذكرناه قول الآمدي حيث قال وانما قلنا عند كونه اهلا للفعل المستقبل
احترازا عما اذا تاب عن الزنا بعد جبه وكان قد ... فانه لا يتحقق العزم على ترك الفعل في المستقبل غير متصور منه لعدم
تصور الفعل منه ... فانه اذا ندم على ما فعل صحت توبته باجماع السلف وقال ابو هاشم الزاني اذا جب لا تصح الا ان
عاجز عنه وهو ... اذا تاب عن الزنا وغيره وهو في مرض مخوف فان توبته صحيحة بالاجماع وان كان جازما

لا بد ان تكون عامة في الاشخاص والاوقات ودلالتها في اثباتها الا ان تكون خاصة فيهما فلا نثبت الشفاعة صح

الجب قطع الذكر ...

ذلك

لحق في الفعل في المستقبل فهذه عبارة واضحة فقول المصنف لم يكن ذلك توبة منه يدل على انه يختار القول الاكثر
وبنا فيه ما صرح به من ان توبة المجبوب صحيحة عند غير ابي هاشم فتقدير البحث السابق واحكامها الاول الذي
المجبوب اي الذي زنى ثم جب فانه ندم على الزنا وعزم ان لا يعود اليه على تقدير القدرة فلا يكون ذلك توبة منه عند ابي هاشم
وزعم انه لا يتحقق منه حقيقة العزم على عدم الفعل في المستقبل اذ لا اقتدار له على الفعل فيه وقال الآخرون بناء على انه يكفي لتحقق العزم
تقدير القدرة والمأخذ فيه هو القول الذي اختاره كما ذكرناه الكلام في تلك الاحكام فلما لا يقبل ندم المجبوب في زنا غير معصية
لمرض مخيف هل يقبل ذلك منه لوجود التوبة ام لا يقبل لانه ليس باختيار بل لالجاء الخوف اليه فكذلك كلام لا يقال عند الياس في
ظهور حالة البقاء غير مقبول اجماعا والترديد الذي ذكره المصنف في توبة المريض المخيف منشأه لما نقله الآمدي من الاجماع على القبول
كلام الثالث منها شرط المعتزلة فيها اي في التوبة امورا ثلاثة اولها رد المظالم فانهم قالوا شرط صحة التوبة عن مظلمة الخروج عن
تلك المظلمة وثانيها ان لا يعاود ذلك الذنب الذي تاب عنه اي في وقت ما وثالثها ان يستديم الندم على الذنب المتوب عنه في جميع الاوقات
وهي عندنا غير واجبة فيها اي في صحة التوبة اما رد المظالم والخروج عنها برد المال او الاستبراء عنه والاعتذار الى المغتاب واسترضائه
ان بلغه الغيبة ونحو ذلك فواجب برأسه لا مدخل له في الندم على ذنب آخر قال الآمدي اذا اتى بالمظلمة كالقتل والضرب مثلا فقد وجب
عليه امران التوبة والخروج عن المظلمة وهو تسليم نفسه مع الامكان ليقتص منه ومن اتى باحد الواجبين لم تكن صحة ما اتى به متوقفة
على الاتيان بالواجب الآخر كما لو وجب عليه صلاتان فاتى باحدهما دون الاخرى واما ان لا يعاوده فلان
الشخص قد يندم على الامر زمانا ثم يبدو له والله مقلب القلوب من حال الى حال قال الآمدي التوبة مامور بها فتكون عبادة
وليس من شرط صحة العبادة الماتي بها في وقت عدم المعصية في وقت آخر بل غايته انه اذا ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية وجب
عليه توبة اخرى عنه واما استدامة الندم في جميع الازمنة فلان النادم اذا لم يصدر عنه ما ينافي ندمه كان ذلك الندم
في حكم الباقي لان الشارع اقام الحكمي اي الامر الثابت حكما مقام ما هو حاصل بالفعل كما في الايمان فان النائم مؤمن
بالاتفاق ولما في التكليف بها اي باستدامة الندم من الحرج المنفي عن الدين قال الآمدي يلزم من ذلك اختلال الصلوات
وباقي العبادات مع انه لا يكون متقيدا بعدم استدامة الندم وتذكر تائبا والذي يجب عليه اعادة التوبة وهو خلاف الاجماع
قال ومهما صحت التوبة ثم تذكر الذنب هل يجب عليه تجديد التوبة خلاف البعض المعتزلة وذلك لانا نعلم بالضرورة ان
الصحابة ومن اسلم بعد كفره كانوا يتذكرون ما كانوا عليه في الجاهلية من الكفر ولا يجددون الاسلام ولا يؤمرون
به وكذلك الحال في كل ذنب تحققت التوبة عنه الرابع من احكام التوبة انه في التوبة الموقتة مثل ان لا اذنب سنة
وفي التوبة المفصلة كان يتوب عن الزنا دون شرب الخمر خلاف ومبنى على ان الندم اذا كان لكونه ذنبا عم الاوقات
والذنوب جميعا والا لم يعم فذهب بعضهم الى وجوب العموم لانه اذا ندم على ذنب في وقت ولم يندم عليه في
وقت آخر فظهر انه لم يندم عليه لقبحه والا ندم على قبائح كلها لاشتراكها في العلة المقتضية للندم وعدم ايضا
في جميع الاوقات واذا لم يندم لقبحه لم يكن توبة وذهب المعتزلة منهم الى انه لا يجب ذلك العموم كما في الواجبات فانه قد

بان المامور بعضها دون بعض وفي بعض الاوقات دون بعضها ويكون الآتي به صحيحا في نفسه بلا توقف على غيره مع العلم
المفضي الى الاتيان بالواجب في كون الفعل حسنا واجبا فان قيل ان تخصيص مختلفة الافعال في هذا وغيرها اقتضاء لما يجب
الاوقات قلنا ان الاتيان بها كذلك لا الاشاعرة واتفقوا على صحة التوبة من الحسن انهم وجوبا قبول التوبة على الله
بناء على اصلهم الفاسد فقالوا التوبة عن عصيان فعل الوجوب حسنة ومن اتى بالحسنة وجب مجازاته عليها وقد عرفت
بطلانه والمأمول وهو الذي يقبل التوبة عن عباده فلا بد في الوجوب علينا بذلك وليس احد سواه
ذلك السادس مختلف في كون التوبة طاعة قال الآمدي الظاهر ان التوبة طاعة واجبة يثاب عليها لانها مامور بها
قال الله تعالى وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون والامر ظاهر في الوجوب لكنه غير قاطع لجواز ان يكون محمولا على الندب او
قبولها ودفعا للقنوط لقوله تعالى لا تقنطوا من رحمة الله ولا تيأسوا من روح الله ان الله يغفر الذنوب جميعا

المقصد الحادي عشر احياء الموتى في قبورهم

ومسألة منكر ونكير وعذاب القبر للكافر والفاسق كلها حق عندنا واتفق عليه سلف الامة
قبل ظهور الخلاف واتفق عليه الاكثر بعده اي بعد الخلاف وظهوره وانكره مطلقا ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر
المتأخرين من المعتزلة وانكر الجبائي وابنه والبلخي تسمية الملكين منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه
اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين له قلنا الكل حق عندنا وجهان الاول قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا
وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب عطف في هذه الآية عذاب القيامة عليه اي على العذاب الذي هو عرض
النار صباحا ومساء فعلم انه غيره ولا شبهة في كونه قبل الانشار من القبور كما يدل عليه نظم الآية برمتها وما هو كذلك ليس
الا عذاب القبر اتفاقا لان الآية وردت في حق الموتى فهو هو اي بما ذكرنا من الآية ذهب ابو الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر
الى ان الكافر يعذب ما بين النفختين ايضا واذا ثبت التعذيب ثبت الاحياء والمسألة لان كل من قال بعذاب القبر قال بهما واما ما ذهب
اليه الصالحي من المعتزلة وابن جرير الطبري وطائفة من الكرامية من تجويز ذلك التعذيب على الموتى من غير احياء فخروج عن المعقول
لان الجماد لا حس له فكيف يتصور تعذيبه وما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان الآلام تجتمع في اجساد الموتى وتتضاعف من غير
احساس بها فاذا حشروا احسوا بها دفعة واحدة فهو انكار للعذاب قبل الحشر فيبطل بما قررناه من كونه قبل الحشر
الثاني قوله تعالى حكاية على سبيل التصديق ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين وهو اي وما المراد
بالاماتتين والاحيائين الا الاماتة قبل مزار القبور ثم الاحياء في القبر ثم الاماتة فيه بعد مسائلة منكر
ونكير ثم الاحياء للحشر هذا هو الشائع المستفيض بين اصحاب التفسير قالوا والغرض من ذكر الاحيائين انهم عرفوا فيهما
قدرة الله تعالى على البعث ولهذا قالوا فاعترفنا بذنوبنا اي الذنوب التي حصلت بسبب انكار الحشر ولما لم يذكر الدنيا
لانهم لم يكونوا معترفين بها وذهب بعضهم الى ان المراد بالاماتتين ما ذكرنا وبالاحيائين الاحياء في الدنيا و
الاحياء في القبر لان مقصودهم ذكر الامور الماضية واما الحياة الثالثة اعني حياة الحشر فهم فيها فلا حاجة الى ذكرها
وعلى هذا التفسير الاحياء في القبور فالآية دالة على الاحياء فيه واذا ثبت العذاب ايضا فقد ثبت ان الكل حق كما مر

واما حمل الآية الاولى على خلقهم امواتا في اطوار النطفة وحمل الثانية على الاماتة الظاهرة وحمل الاحيائين على احيا الدنيا والاحيا عند الحشر فحينئذ لا يثبت بالآية الاحيا في القبر فقد يورد عليها بان الاماتة انما تكون بعد سابقة الحيوة ولا حيوة في اطوار النطفة بانه قول شذ ودني المفسرين والمعتمد هو قول الاكثرين هذا والاحاديث الصحيحة الدالة عليه اي على عذاب القبر اكثر من ان تحصى بحيث تواتر القدر المشترك وان كان كل واحد منها من قبيل الاحاد ومنها انه عم مر بقبرين فقال انهما يعذبان وما يعذبان في كبيرة بل لان احدهما كان لا يستنزه من البول واما الآخر فكان يمشي بالنميمة ومنها قوله عم استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر من البول ومنها قوله في سعد بن معاذ لقد ضغطته ضغطة اختلفت بها ضلوعه ومنها انه كان يكثر الاستعاذة بالله من عذاب القبر الى غير ذلك من الاحاديث المشتملة بعضها على ملكين يقال لاحدهما منكر وللآخر نكير [illegible] واخبار مر قريبا عن النبي عم احتج المنكر بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو احيوا في القبر لذاقوا موتتين الجواب ان ذلك وصف لاهل الجنة والضمير فيها للجنة اي لا يذوق اهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة في الآية على انتفاء موتة اخرى بعد المسألة وقبل دخول الجنة واما قوله الا الموتة الاولى فهو تاكيد لعدم موتهم في الجنة على سبيل التعليق بالمحال كأنه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى لذاقوا في الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها وقد يقال الا الموتة الاولى للجنس لا للوحدة وان كانت الصيغة صيغة الواحد نحو ان الانسان لفي خسر وليس فيها نفي تعدد الموت لان الجنس يتناول المتعدد ايضا فهذا الذي ذكر من الآية واجيب عنه معارضة بما احتججنا به من الآيات ثم انهم بعد المعارضة قالوا انا نعمل بالظواهر التي تمسكتم بها اذا لم يكن مخالفة للمعقول فاما على تقدير مخالفتها اياه فيجب تأويلها وصرفها عن ظواهرها فلا نسلم لكم وجوب اجرائها على ظواهرها وبيان مخالفتها للمعقول انا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا الى ان تذهب اجزاؤه ولا نشاهد منه احياء ولا مسألة والقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة ظاهرة وابلغ منه من اكلته السباع والطيور وتفرقت اجزاؤه في بطونها وحواصلها وابلغ منه من احرق حتى تفتت وذري اجزاؤه المتفتتة في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا فانا نعلم عدم احيائه ومسألته وعذابه ضرورة [illegible] في صورة المصلوب لا بعد في الاحيا والمسألة مع عدم المشاهدة كما في صاحب السكتة فانه حي مع انا لا نشاهد حياته وكما في رؤية النبي جبريل عم وهو بين اظهر اصحابه مع ستره عنهم وقال بعضهم لا بعد في رد الحيوة الى بعض اجزاء البدن فيختص بالاحيا والمسألة والعذاب وان لم يكن ذلك مشاهدا لنا واما الصورة الاخرى فيعني بها ما يشتمل الثانية والثالثة [illegible] الحكم في ذلك [illegible] اعادة الحيوة الى الاجزاء ذلك اي التمسك بما يبنى على اشتراط البنية في الحيوة وهو ممنوع عندنا كما سلف تقريره المتفرقة او بعضها وان كان خلاف العادة فان خوارق العادات غير ممتنعة

المقصد التاسع عشر في ان جميع ما جاء به الشرع من الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب والحوض المورود وشهادة الاعضاء كلها حق بلا تاويل عند اكثر الامة والمعتزلة [illegible] امكانها في نفسها اذ لا يلزم من فرض وقوعها

الارض ضغطة

والاولى ح بغير التقديم

الكلية ن

مع انه من اخبار الصادق عنها واجمع عليه المسلمون قبل ظهور المخالف ونطق به الكتاب كقوله فاهدوهم الى صراط الجحيم وقفوهم انهم مسئولون وقوله والوزن يومئذ الحق وقوله ونضع الموازين القسط ليوم القيمة [illegible] ذكر الصراط والميزان بل [illegible] ايضا السوال الذي هو من مقدمات الحساب وقوله فسوف يحاسب حسابا يسيرا والاجماع على تسمية يوم القيمة يوم الحساب فهذا الاجماع يؤيد الآية الدالة على ثبوت الحساب وقوله فاما من اوتي كتابه بيمينه وقوله اقرأ كتابك [illegible] قراءة الكتب وقوله يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون فتحقق به شهادة الاعضاء وقوله انا اعطيناك الكوثر فانه يدل على الحوض [illegible] يعني انه نطق بما ذكرناه الكتاب مع السنة ايضا كقوله عم [illegible] لاصحابه وقد قالوا له اين نطلبك يوم المحشر فقال على الصراط او على الميزان او على الحوض الى غير ذلك من الاحاديث التي [illegible] تواتر القدر المشترك [illegible] للمصنف في اثباته واعلم ان الصراط جسر ممدود على ظهر جهنم يعبر عليه جميع الخلائق المؤمن وغير المؤمن وانكره اكثر المعتزلة وتردد قول الجبائي فيه نفيا واثباتا فنفاه تارة واثبته اخرى وذهب ابو الهذيل وبشر بن المعتمر الى جوازه دون الحكم بوقوعه قالوا اي المنكرون لا يمكن ثبوته بالمعنى المذكور ووصفه بانه ادق من الشعر واحد من السيف كما ورد به الحديث والمرور عليه غير ممكن كذلك ولو امكن فلا العبور عليه فان امكن العبور فلا يمكن الا مع مشقة عظيمة ففيه تعذيب المؤمن ولا عذاب عليهم يوم القيمة [illegible] قوله فاهدوهم الى صراط الجحيم على الطريق اليها والجواب ان القادر المختار يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين [illegible] وفي الحديث ان اصناف المجتازين عليه منهم من يجوز كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من تجوز رجلاه وتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه واما الميزان فانكره المعتزلة عن آخرهم لان منهم من احاله عقلا ومنهم من جوزه ولم يحكم بثبوته كالعلاف وابن المعتمر قالوا يجب حمل ما ورد في القرآن من الوزن والميزان على رعاية العدل والانصاف بحيث لا يضيع فيه تفاوت اصلا لا على آلة الوزن الحقيقي وذلك لان الاعمال اعراض ان امكن اعادتها فلا يمكن وزنها اذ لا يوصف الاعراض بالخفة والثقل بل هما مختصان بالجواهر وايضا الوزن للعلم بمقدارها وهي معلومة لله تعالى فلا فائدة فيه فيكون قبيحا يمنع عنه الشرع والجواب انه ورد في الحديث انه سئل النبي عم كيف يوزن الاعمال اي كتب الاعمال وصحفها هي التي توزن وحينئذ [illegible]

المرصد الثالث في الاسماء الشرعية المستعملة في اصول الدين كالايمان والكفر والمؤمن والكافر والمعتزلة يسمونها اسماء دينية لاشرعية ليفرقوا بينها وبين الالفاظ المستعملة في الافعال الشرعية [illegible] الاحكام من ان الايمان هل يزيد وينقص ام لا وهل بين المؤمن والكافر واسطة ام لا وفيه مقاصد

المقصد الاول في حقيقة الايمان اعلم ان الايمان في اللغة هو التصديق مطلقا قال تعالى حكاية عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق فيما حدثناك به وقال عم الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله اي تصدق ويقال فلان يؤمن بكذا اي يصدق به ويعترف به واما في الشرع وهو متعلق بما ذكرنا من الاحكام يعني الشرعية التفاصيل المذكورة فهو عندنا وعليه اتباع الشيخ ابي الحسن وعليه اكثر الائمة كالقاضي والاستاذ ووافقهم على ذلك الصالحي وابن الراوندي من المعتزلة التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة تفصيلا

[illegible]

والعقابه

فيجاءهم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا فهو في الشرع تصديق خاص وقيل الايمان هو المعرفة فقوم بالله وهو مذهب
جهم بن صفوان وقوم بالله وبما جاءت به الرسل اجمالا وهو منقول عن بعض الفقهاء وقالت الكرامية هو كلمة الشهادة
وقالت طائفة هو التصديق مع الكلمتين ويروى هذا عن ابي حنيفة رحمه الله وقال قوم انه اعمال الجوارح فذهب الخوارج والعلاف
وعبد الجبار الى انه الطاعات بأسرها فرضا كانت او نفلا وذهب الجبائي وابنه واكثر المعتزلة البصرية الى انه الطاعات المفترضة
من الافعال والتروك دون النوافل وقال السلف واصحاب الاثر اي المحدثون انه مجموع هذه الثلثة
فهو عندهم تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان ووجه الضبط في هذه المذاهب ان ما يدل عليه الايمان
باجماع المسلمين فعل القلب وفعل الجوارح فهو اما فعل القلب فقط وهو المعرفة على الوجهين والتصديق المذكور واما فعل
الجوارح فقط وهو اما فعل اللسان اي فعله هو الكلمتان او غيره اي غير فعل اللسان وهو العمل بالطاعات المطلقة او المفترضة
واما فعل القلب والجوارح معا والجارح اما اللسان وحده او سائر الجوارح اي جميعها فهذا ضبط هذا التقسيم المراد
كلها لما علم هو المختار عندنا وجه الاول الآيات الدالة على محلية القلب للايمان نحو اولئك كتب في قلوبهم الايمان
ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان ومنها اي مما يدل على محلية القلب للايمان الآيات الدالة على الختم والطبع
على القلوب وكونها في اكنة فانها واردة على سبيل البيان لامتناع الايمان منهم ويؤيده دعاء النبي عم اللهم ثبت قلبي
على دينك وقوله لاسامة هلا شققت قلبه اذا امتنع فعل القلب وحين قتل من قال لا اله الا الله
على التصديق الذي هو ضروري المعرفة وذلك لان الشارع انما خاطب العرب بلغتهم ليفهموا ما هو المقصود بالخطاب
فلو كان لفظ الايمان في الشرع مغيرا عن وضع اللغة لبينه لهم نقله وتغييره بالتوقيف كما بين نقل الصلوة والزكوة
وامثالهما ولاشتهر اشتهار نظائره بل كان يتواتر واينما جاء الايمان مقرونا بالعمل الصالح في غير موضع
من الكتاب نحو الذين آمنوا وعملوا الصالحات فدل على التغاير وعلى ان العمل ليس داخلا فيه لان الشيء لا يعطف على
نفسه ولا الجزء على الكل ثم اثبت الايمان مقرونا بضده العمل الصالح نحو وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاثبت الايمان
مع وجود القتال ومنها ما يدل على كونه مقرونا بضد العمل الصالح نحو قوله الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم
فانه يشعر بتصور اجتماع الايمان مع الظلم والا لم يكن لنفي اللبس فائدة ومن المعلوم ان الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده
والا مع ضد جزئه فثبت ان الايمان ليس فعل الجوارح والمركب منه ومن فعل القلب وكذا ليس التصديق والمعرفة
فثبت بطلانه خلاف الاصل لاستلزامه النقل وقد عرفت بطلانه فان قيل فلم لا تجعلونه التصديق باللسان بزعم
انهم اذا ابتغوا النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم ان تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان كما هو مذهب
الكرامية فان اهل اللغة لا يعلمون من التصديق الا ذلك قلنا لو فرض عدم وضع لفظ صدق لمعنى بل كان مهملا
او فرض وضعه لمعنى غير التصديق لم يكن المتلفظ به على ذلك التقدير مصدقا بحسب اللغة قطعا فالتصديق ما
معنى هذه اللفظة او هذا اللفظ لما انها عبارة عنه وايا ما كان فيجب الجزم بعلم العقلاء من اهل اللغة ضرورة
بالتصديق القلبي فكيف يقال انهم لا يعلمون الا اللساني وبيان ان الايمان ليس فعل اللسان بل فعل القلب قوله

قوله ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين وقوله قالت الاعراب آمنا الآية فقد اثبت
الايمان التصديق اللساني ونفى الايمان فعلم ان المراد به التصديق القلبي وقد احتج الكرامية بانه تواتر من
النبي والرسول والصحابة والتابعين انهم كانوا يقنعون بالكلمة ممن اتى بها ولا يستفسرون عن علمه والتصديق القلبي علم المنافق
كان يقر اقرارا باللسان ويتلفظ بالشهادتين مع معارضة بقوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وحكم
بان يقال الا ترى انه اي التصديق اللساني يسمى ايمانا لغة لدلالته على التصديق القلبي والى انه يترتب عليه في الشرع
الايمان ظاهرا في ان اجراء الاحكام الامور الظاهرة المنضبطة والتصديق القلبي امر خفي لا يطلع عليه
بخلاف الاقرار باللسان فانه مكشوف بلا ستر فنيط به الاحكام الدنيوية واما النزاع فيما بينه وبين الله تعالى
النزاع في الايمان الحقيقي الذي يترتب عليه الاحكام الاخروية ثم تعود اليهم بزعمكم انه صدق بقلبه ثم بالتكلم بالكلمتين
فقط لزم من مات عقيبه كونه مؤمنا وهو خلاف الاجماع احتج المعتزلة بوجوه منها ما يدل على ان
... وهي ما يدل على ابطال مذهب القسم الاول اربعة الاول فعل الواجبات هو الدين والدين الاسلام والاسلام
هو الايمان ففعل الواجبات هو الايمان اما ان فعل الواجبات هو الدين فلقوله تعالى بعد ذكر العبادات واقام الصلوة
وايتاء الزكوة وذلك دين القيمة اذ لا يخفى ان لفظ ذلك اشارة الى جميع ما تقدم من الواجبات مما سمي ذكره الى آخرهم
وهو دين الملة القيمة ففعل الواجبات هو الدين واما ان الدين هو الاسلام فلقوله ان الدين عند الله الاسلام
واما ان الاسلام هو الايمان فلان الايمان لو كان غير الاسلام لما قبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام
دينا فلن يقبل منه والاستثناء المسلمين من المؤمنين في قوله فاخرجنا من كان فيها الآية يعني لو كان غيره لما صح قوله فما وجدنا
فيها غير بيت من المسلمين لانه بصحته على معنى فما وجدنا فيها الا بيتا من المسلمين لا الاخرين
والمراد بالبيت اهل البيت فيجب ان يغاير المستثنى منه على وجه يصح وهو ان يقال فما وجدنا فيها بيتا من المؤمنين
الا بيتا من المسلمين فلما استثنى المسلم من المؤمن فوجب اتحاد الايمان والاسلام قلنا لفظ ذلك اشارة الى
الاخلاص الذي يدل عليه لفظ مخلصين لا الى المذكورات لانه واحد مذكر فلا يصلح لكون اشارة الى الكثير المؤنث
فان اكثر المذكورات مؤنثة وسواء جعله اشارة الى الاخلاص او غيره بل الذي ذكرتم والظاهر انه
الفصول انه خارج تقدير الدين ذكرتم او الدين ذكر اذ هو اي كونه اشارة الى الاخلاص نظرا الى اللغة
على اصلها وكونه اشارة الى المذكور مطلقا ممنوع هذا كما مضى واما المقدمة الثالثة وهي ان
الاسلام هو الايمان فممنوع ونقول المراد والله اعلم لو كان غير الايمان دينا غير الاسلام لا نقول الايمان
على انه لكونه غير الاسلام فانه غير مقبول لا على انه لكونه مغايرا له فغير مقبول فانه دينا غير الاسلام والآية
انما يقتضي الاتحاد اذا ثبت كون الايمان دينا وهو مصادرة لا يخفى لان كون الايمان دينا على الجوارح
الذي هو الاسلام يقتضي كونه غير الاسلام فانا نقول بالحكم بالاسلام حتى يقيد فمن اخذ الظاهر اثباته
ولو اقتصر على منع كونه دينا ذهب وفي اول المسئلة اعني ان الايمان عمل الجوارح لكان اولى واما قصه

انه

لكان غير مقبول

بالعلم ... وتصديق ... الايمان

الاستثناء فانها تدل على ان تصادق المسلم والمؤمن دون الاسلام والايمان الا ترى ان الضاحك يصدق على الباكي وله
لا تصادق بين الضحك والبكاء فضلا عن الاتحاد السادس يدل الوجه قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى
بيت المقدس فان سبب نزول الاية بعد تحويل القبلة دعا لنتم اضاعة صلواتكم التي اليه قلنا بل التصديق بها
اي لا يضيع تصديقكم بوجوب الصلوات التي توجهتم فيها الى بيت المقدس وما يتبع في ذلك التصديق وسوى تلك
الصلوات فلا يلزم تغير اللفظ عن معناه الاصلي وان سلم ان المراد الصلوة جاز ان يكون مجازا وهو اولى من النقل
الذي هو مذهبكم السابع قاطع الطريق ليس بمؤمن واما قلنا هو ليس مسلم لانه يخزى يوم القيمة لقوله فيهم ولهم
في الاخرة عذاب عظيم قال المفسرون اي في الدنيا ولهم في الاخرة عذاب النار فالمذكور في الكتاب يعني لو ان لا نظم في
قوله هو حكاية عن حال التصديق والمذيد بناء الكريم من يدخل النار فقد اخزيته فان هو من القولين على ان ان
قاطع الطريق يخزى يوم القيمة والمؤمن لا يخزى في ذلك اليوم لقوله يوم لا يخزى الله النبي والذين امنوا معه قلنا عدم الاخزاء
لا يتوقف المؤمنين جميعا بل هو مخصوص بالصحابة لما ذكره عليه لعظمهم ولا قاطع طريق فيهم فلا يتم هذا الاستدلال او
ايضا يجوز ان يكون الموصول مبتدأ خبره نورهم يسعى بين ايديهم وح جاز ان يكون المؤمن يخزى يوم القيمة بادخاله
في النار وان كان مآل امره الخروج عنها الدايم نحو قوله لا يزني الزاني وهو مؤمن لا ايمان لمن لا امانة له قلنا ما لغة
على معنى انه يترك الاعمال لكسب الايمان للمؤمن كانه ناف الايمان والاجماع يوجب الحمل على هذا المعنى كيلا يلزم نقل اللفظ
الايمان عن معناه اللغوي ثم انها اي الاحاديث الدالة على اعتبار الاعمال كثيرة كثرة الزنا مسائلة الايمان معارضة بالاحاديث
الدالة على ان مرتكب الزنا مثلا مؤمن وانه يدخل الجنة حتى قال النبي عم لابي ذر لما بالغ في السوال عنه وان زنى وان
سرق على رغم انف ابي ذر الفصل السابع في الوجه الدال على بطلان مذهبكم وهي ثلثة
الاول لو كان الايمان هو التصديق لما كان المرء مؤمنا حين لا يكون مصدقا كالنائم حال نومه والغافل حين غفلته وانه خلاف
الاجماع قلنا المؤمن من ثبت له الحال او في الماضي لا لانه حقيقة فيه وان امكن ان يدعى فيه ذلك كما هو مذهب جماعة
في المشتق بل لان الشارع يعطي الحكمي حكم المحقق والاتي وان لم يكن الامر كما ذكرناه ورد عليهم مثله في
الاعمال فان النائم والغافل ليسا في الاعمال المعتبرة في الايمان فلا يكونان مؤمنين ولا مخلص الا بان الحكمي كالمحقق
الثاني من صدق بما جاء به النبي ومع ذلك سجد للشمس ينبغي ان يكون مؤمنا والاجماع على خلافه قلنا هو دليل
عدم التصديق اي يجعله الشارع علامة على انه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه لان
عدم السجود لغير الله داخل في حقيقة الايمان حتى لو علم انه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الالهية
بل سجد لها وقلبه مطمئن بالتصديق لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله وان اجري عليه حكم الكفر في الظاهر الثالث قوله تعالى
وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون فانه يدل على اجتماع الايمان مع الشرك والتصديق بجميع ما جاء به الرسول
لا يجامع الشرك لان التوحيد مما علم مجيئه به فلا يكون الايمان عبارة عن ذلك التصديق فلا بد من
ذكر الشيء مشترك الالتزام لان الشرك يجامع الايمان اجماعا وفعل الواجبات لانها فلا يكون ايمانا ثم نقول ان الايمان
حكم

حكاية شرح المنهاج والاصفهاني الا بانه

اللغوي في الباب هو التصديق وعلم يتصدى في الاية التصديق بجميع ما علم مجيئه في الدين بل ما يصدق ظاهرا وهو اعتقاد
التصديق لا ينافي الشرك اذ يعلم بوجوده وصفاته الحقيقية لا بالتوحيد الذي هو الصفات السلبية وحاصل الكلام ان الايمان
في اللغة هو التصديق مطلقا وفي الشرع هو التصديق المقيد بامر مخصوص هو جميع ما علم كونه من الدين ضرورة والمذكور
في الاية محمول على معناه اللغوي واعلم ان الامام الرازي قرر في النهاية الوجه الثالث بان المراد بالايمان هنا
التصديق وهو يجامع الشرك فالايمان الذي لا يجامع الشرك وجب ان يكون مغايرا للتصديق ثم اجاب عنه بان ذلك
حجة عليكم لان فعل الواجبات يجامع الشرك والايمان لا يجامعه فيلزم ان فعل الواجبات ليس بايمان وعلى
هذا التقرير يظهر اشكال الالتزام لا على ما في الكتاب بحيث لا فرق القائلون بان الايمان فعل الطاعات
باسرها والقائلون بانه مركب من التصديق والاقرار والعمل جميعا يقولون الايمان بضع وسبعون
شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق والجواب ان المراد شعب الايمان قطعا لا
نفس الايمان فان اماطة الاذى عن الطريق ليس داخلة في اصل الايمان حتى يكون فاقده غير مؤمن بالاجماع فلا بد في
الحديث من تقدير مضاف والمصنف يورد دليل القائلين بان الايمان هو المعرفة والتصديق مع الاقرار
المقصد الثالث
في ان الايمان هل يزيد وينقص اثبته طائفة ونفاه اخرون قال الامام الرازي وكثير من المتكلمين
هو بحث لفظي لانه فرع تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق فلا يقبلهما لان الواجب هو اليقين وانه لا يقبل
التفاوت لا بحسب ذاته لان التفاوت انما هو لاحتمال النقيض وهو اي احتماله ولو بابعد وجه ينافي اليقين
فلا يجامعه ولا بحسب متعلقه لانه جميع ما علم بالضرورة مجيء الرسول به والجميع من حيث هو جميع لا يتصور فيه تعدد
والا لم يكن جميعا وان قلنا هو الاعمال اما وحدها او مع التصديق فيقبلهما وهو ظاهر والحق ان التصديق يقبل
الزيادة والنقصان بوجهين الاول بحسب الذات اي القوة والضعف فان التصديق من الكيفيات
النفسانية المتفاوتة قوة وضعفا والواجب اليقين والتفاوت لا يكون الا لاحتمال النقيض قلت
لا نسلم ان التفاوت لذلك الاحتمال فقط اذ يجوز ان يكون بالقوة والضعف بلا احتمال للنقيض ثم ذلك الذي
ذكرتم يقتضي ان يكون ايمان النبي وآحاد الامة سواء وانه باطل اجماعا ولقول الخليل الذي ذكرتم ليس يصح
لا في صورة المساواة ولقول ابراهيم عم ولكن ليطمئن قلبي فانه يدل على قبول التصديق اليقيني للزيادة
كما سلف تقريره والظاهر ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين في كونه
ايمانا حقيقيا فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل وعلى هذا فكون التصديق الايماني قابلا للزيادة
واضح وضوحا تاما واما الثاني فهو التفاوت الحاصل بحسب المتعلق ان التصديق التفصيلي في افراد
ما علم مجيئه به جزء من الايمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالاجمال يعني لان افرادها جاء به متعددة وداخلة
في التصديق الاجمالي فاذا علم واحد منها بخصوصه وصدقه كان هذا التصديق تفصيليا مغايرا لذلك التصديق
المجمل وجزء من الايمان ولا شك ان التصديقات التفصيلية تقبل الزيادة فكذا الايمان والنصوص كقوله

كقوله تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا والثاني قبوله لها اي قبول الايمان للزيادة والنقصان بالوجه
الثاني كان نص قوله وكل يعلم اولى درية قبوله لها بالوجه الاول **المقصد الثالث** الكفر وهو خلاف
الايمان فهو عندنا عدم تصديق الرسول في بعض ما علم مجيئه به ضرورة فان قيل فشاد الزنار ولابس الغيار
بالاختيار لا يكون كافرا اذا كان مصدقا له في الكل وهو باطل اجماعا قلنا جعلنا الشيء الصادر عنه باختياره علامة
للتكذيب فحكمنا عليه بذلك اي بكونه كافرا غير مصدق ولو علم انه شد الزنار لا لتعظيم دين النصارى واعتقاد حقيته
لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله كما مر في سجود الشمس لا يقال اطفال المؤمنين لا تصديق لهم فيلزم ان يكونوا كفارا
لا مؤمنين وهو باطل لانا نقول هم مصدقون حكما لما علم من الدين ضرورة انه عليه السلام كان يجعل ايمان احد الابوين ايمانا
للاولاد وهو اي بطلان الفاسق الكفر عند كل طائفة تقابل ما فسر به الايمان كما هو عندنا مقابل لما فسرناه به
ثم من قال الايمان هو قال الكفر هو الجهل بالله وبطلانه ظ ومن قال الايمان هو الطاعات كالخوارج وبعض المعتزلة
قال الكفر هو المعصية لكنهم اختلفوا فقال الخوارج كل معصية كفر وقد ابطلناه وقالت المعتزلة المعاصي اقسام
ثلثة اذ منها ما يدل على الجهل بالله ووحدته وما يجوز عليه وما لا يجوز والجهل برسالة الرسول كالقاء المصحف في القاذورات
والتلفظ بكلمة الكفر عمدا والاستخفاف بالرسول والاستخفاف به فهو كفر ومنها ما لا يدل على ذلك وهو قسمان قسم يخرج
مرتكبه ما يستحق به اسم الكفر والايمان على معنى انه لا يجري على صاحبها حكم الكفر ولا حكم الايمان ولا يعطى اسم المؤمن
ولا الايمان لان الايمان عندهم التصديق بل يحكم عليه بالفسق ويعبر عنها اي عن المعاصي المخرجة الى تلك المنزلة بالكبائر
كالقتل بلا عمد العدوان والزنا وشرب الخمر ونظائرها واول من احدث القول بهذا الاخراج واصل بن عطاء وعمرو
بن عبيد ومنها ما لا يخرجه اي قسم لا يخرج كسرقة العشرة والنظر وتسمى الصغائر ولا يوصف صاحبها بالكفر
ولا بالفسق بل بالايمان وسنزيد اي سنزيد ما ذكرناه في هذا المقصد من قول الخوارج والمعتزلة بيانا في المقصد الاول
تذنيب في تفصيل الكفار فنقول الكافر اما معترف بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم او لا والثاني
اما معترف بنبوة في الجملة وهم اليهود والنصارى وغيرهم كالمجوس واما غير معترف بها اصلا وهؤلاء اما معترف بالقادر
المختار وهم البراهمة او لا وهم الدهرية على اختلاف اصنافهم ثم انكارهم للنبوة عليهم اما عن عناد وعذابه مخلد اجماعا
واما عن اجتهاد بلا تقصير فالجاحظ والعنبري على انه معذور وعذابه غير مخلد وقد عرفت ما فيه من مخالفة الاجماع من قبلهما
وهو المعترف بنبوة عليه السلام اما مخطئ في اصل من اصول الدين الاصولية وسنبين في المقصد الخامس انه ليس بكافر ولا يكون مخطئا
في عقائده المتعلقة باصول الدين وهو اما لم يكن اعتقاده عن برهان وهو في الايمان [illegible] تقليده وقد اختلف فيه
ثم قال انه ناج بهذا الاعتقاد التقليدي فلان النبي عليه السلام حكم باسلام من علم بعلانيته ذلك وهم الاكثرون ومن قال
انه غير ناج فلان التصديق بالنبوة يتوقف على العلم بدلالة المعجزة وانما يتوقف العلم بدلالة المعجز على صدق الرسول على العلم
بالله تعالى في ذاته وصفاته وافعاله كما انه مصدق حقيقة كان على حقه لا يكون كله والله عالم بالعلم
الاول ولو ظنيا فان ذلك ليس شرطا والعلم وجوب النظر والتقليد فيما لم يكن مما لا يتعلق به ما دل بها مفصلة والجملة

وكان مكلفا متعلقا بالمعلم لم يكن مصدقا حقيقة فلا يكون ناجيا والعقد الاكثر الذين حكم النبي باسلامهم ونجاتهم كانوا من
العالمين على الاجمال كما قرر في قصة الاعرابي لا من المقلدين تقليدا محضا **المقصد الرابع** ان مرتكب الكبيرة
من اهل الصلوة اي من اهل القبلة مؤمن وقد تقدم بيانه في مسئلة حقيقة الايمان وعرضنا ذكره هنا لنفي
قول مخالفيهم مذهب الخوارج الى انه كافر والحسن البصري الى انه منافق والمعتزلة الى انه لا مؤمن ولا كافر واحتج
الخوارج بوجوه الاول قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون فان كلمة من عامة في كل من لم يحكم بما انزل
الله فيدخل فيه الفاسق المصدق وايضا فقد علل كونهم كفارا بعدم الحكم فكل من لم يحكم بما انزل الله كان كافرا والفاسق
لم يحكم بما انزل قلنا الموصولات لم توضع للعموم بل هي للجنس تحتمل العموم والخصوص فنقول المراد من لم يحكم بشيء
مما انزل الله اصلا ولا نزاع في كونه كافرا او نقول المراد بما انزل الله هو التوراة بقرينة ما قبله وهو انا انزلنا التوراة
فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الآية واسنادها غير متعين بالحكم بها فيختص اليهود فيلزم ان يكونوا كافرين اذا
لم يحكموا بالتوراة ونحن نقول بموجبه الثاني قوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون فانه يدل على ان كل من
فسق ومن فعل ما يخرج من الايمان فيكون كافرا قلنا هو متروك الظاهر لان الحصر في هذه الآية الكفور
وهو متروك قطعا اذ يجازى غير الكفور وهو المتفق عليه لان الجزاء هو الثواب والعقاب وايضا ذلك الحصر متروك لقوله اليوم
تجزى كل نفس بما كسبت فوجب حمل الآية على جزاء مخصوص بالكفار كما يدل عليه سياق الآية فلذلك جزيناهم بما كفروا
فالمعنى وهل نجازي ذلك الجزاء الا الكفور وصاحب الكبيرة جاز ان يجازى بجزاء مغاير لما يختص بالكفار الثالث قوله تعالى
بعد اياس يئس من روح الله فانه نفى عن الفاسق ينقطع رجاؤه قلنا المراد من جحد وجوبه ولا شك انه كافر
الرابع قوله تعالى حكاية عن موسى وهارون انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى فانه يدل على انحصار العذاب
في المكذب وهو كافر ولا شك ان الفاسق معذب لما ورد به من الوعيد قلنا هو ايضا متروك الظاهر ومخصوص بالاتفاق
على عذاب شارب الخمر والزاني مع انه غير مكذب فنحمله على اليهود والنصارى المكذبين انه وربما يلزمهم التكذيب لكن
فرق بين المكذب ومن يلزمه التكذيب الخامس قوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى فانه يدل
على ان كل من يصلى النار فهو كافر والفاسق اي مرتكب الكبيرة يصليها اي النار لان العامة الوعيد بدخولها
قلنا لعل ذلك نارا مخصوصة يعني لم الفجور يصليها عائد الى نارا منكرة فيقيد بكونها للوصف الذي عينه فيكون نارا مخصوصة
لا يصليها الا الكافر السادس قوله تعالى فاما من خفت موازينه فامه هاوية لما اني الا يسبى عليكم فكنتم بها تكذبون وكل
الفاسق خفت موازينه لعظم حسناته وكل من خفت موازينه فهو مكذب بالآية المذكورة وكل مكذب كافر قلنا
لا نسلم ان الفاسق خفت موازينه لرجحان الفاسق بالايمان ولا يبدو لرجحان موازينه السابع قوله تعالى يوم تبيض وجوه وتسود
وجوه فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم والفاسق يكون وجهه اسود لما عصى فيكون كافرا قلنا
لا نسلم ان كل من اسود الوجه يوم القيمة فالآية لا تقتضي ذلك بل تدل على ان بعض الكفار الذين
كفروا بعد ايمانهم لقوله اكفرتم بعد ايمانكم ان السائل ان يكون الكبيرة من اصحاب المشأمة فهو كافر وقلنا سوى ما ذكرتم

وقال تعالى والذين كذبوا باياتنا هم اصحاب
المشأمة فدل على ان كل من كان من اصحابها مكذب

فهو كافر وصاحب الكبيرة منهم بحكم جازى

كذبه

من معنى الآية من باب إيهام العكس فإنه إذا تكلم بكلام كفر كان من أصحاب الشمال وذلك لا ينعكس كليا كما هو [illegible]
وأيضا ينتقض بمسند الكلم بعد الآية [illegible] المقصد قبح ما هو من ضروريات الدين فانهم من أصحاب الشمال
مع عدم تكذيبهم الثامن قوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون وانه يقتضي حصر المبتدأ في الخبر والضمير
المطابق لهما في حصر الخبر في المبتدأ فيصدق ان الكافر فاسق [illegible] قلنا الحصر ممنوع ذكره [illegible] من كونه مستفادا من الاسم
لأن الكافر [illegible] فاسق لغة وان لم يطابق لفظ الفاسق في العرف الطارى على الكافر والحصر الفاسق مطلقا فيجب
كونه بعد ذلك غير المنحصر فيه والفاسق الكامل العاشر قوله تعالى انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون والفاسق
آيس من روح الله أي ثوابه قلنا [illegible] الحادي عشر قوله تعالى انك من تدخل النار
فقد أخزيته مع قوله إن الخزي اليوم والسوء على الكافرين يفيد ان الفاسق يدخل النار [illegible] الموعد وكل من
يدخل النار فهو مخزي بالآية الأولى وكل مخزي كافر بالآية الثانية قلنا المفرد المحلى باللام وهو الخزي هنا لا عموم له عندنا
فلا يلزم انحصار الخزي مطلقا في الكافر أو نقول المراد به على تقدير عمومه الخزي الكامل فيلزم انحصار أفراده في الكافر ولا
انحصار أفراد الخزي مطلقا فيه الثاني عشر قوله تعالى وأما من أوتي كتابه بشماله فيقول يا ليتني لم أوت كتابيه إلى قوله إنه
كان لا يؤمن بالله العظيم والفاسق لا يؤتى كتابه بيمينه [illegible] بشماله إذ لا ثالث [illegible] فيكون كافرا قلنا ذكر قسمين من الفاسق
في ذلك اليوم لمن أوتي كتابه بيمينه ومن يؤتى بشماله لا يدل على عدم القسم الثالث في نفس الأمر فيجوز أن يأخذ بعضهم كتابه بيديه
[illegible] عليهم [illegible] التخصيص [illegible] الانحصار في القسمين قلنا [illegible] إنه كان
لا يؤمن بالله العظيم [illegible] الثالث عشر [illegible] الفاسق ظالم [illegible] أو على نفسه وكل ظالم كافر لقوله تعالى
ألا لعنة الله على الظالمين الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا وهم بالآخرة هم كافرون قلنا [illegible]
كون الأنبياء [illegible] ظلمهم فإن قال آدم وحواء ربنا ظلمنا أنفسنا وقال موسى إني ظلمت نفسي وقال يونس إني
كنت من الظالمين [illegible] بعد الظالمين صفة مخصصة فلا [illegible] الرابع عشر قوله تعالى وأما الذين
فسقوا [illegible] الخامس عشر قوله تعالى يتساءلون عن
المجرمين ما سلككم في سقر إلى قوله وكنا نكذب بيوم الدين [illegible] داخل النار [illegible] ان
الفاسق مجرم يدخل النار قلنا [illegible] مكذبا بيوم [illegible] قطعا
السادس عشر قوله [illegible] الذين كفروا [illegible] الذين اتبعوا [illegible] الجنة
أو كافر باق في النار والجواب [illegible] السابع عشر قوله عليه السلام من
ترك صلاة [illegible] قلنا الآحاد
لا تعارض الاجماع المنعقد قبل حدوث المخالف [illegible] وعداوته [illegible] ولا واسطة بينهما وولايته
انه ايمان فعداوته كفر قلنا لا عدم الواسطة بين كل ضدين فإن السواد والبياض متضادان ولا واسطة
[illegible] وعداوته واسطة [illegible] الكبيرة [illegible] الأولى [illegible] وهو قوله عليه السلام

كتابه [illegible] لأن فساق [illegible] مؤمنون بالله [illegible] فلا [illegible] كان لا يصح

[illegible]

آية المنافق ثلاث إذا وعد أخلف وإذا حدث كذب وإذا اؤتمن خان قلنا هو متروك الظاهر [illegible]
على خلقه [illegible] لم يخرج بذلك عن الايمان الى النفاق اجماعا وقيل معناه ان هذه الخصال الثلاث اذا كانت
معا ملكة للشخص كانت علامة للنفاق وأما بدون كونها ملكة فلا ألا ترى أن إخوة يوسف وعدوا أباهم أن يحفظوه فأ
خلفوا وائتمنهم أبوهم فخانوا وكذبوا في قولهم فأكله الذئب وكانوا أنبياء [illegible] العلامة لا تدل
قطعا [illegible] إذ يجوز تخلف المدلول عنها التاسع عشر [illegible]
[illegible] قلنا [illegible]
[illegible] عقاب الذنب [illegible] اذ يجوز التوبة والعفو [illegible] المعتزلة [illegible] الأول وإن الفاسق
ليس بمؤمن لأن الايمان عبارة عن الطاعات [illegible] الاجماع [illegible] كانوا يقيمون
عليه حد الزنا وشرب الخمر وقذف المحصنات ولا يقتلونه ولا [illegible] في مقابر المسلمين [illegible] اجماعهم
٤ ان الكافر لا يعامل [illegible] وأيضا فيلزم من كون الفاسق كافرا [illegible] المرأة عن زوجها بمجرد رمي الزوج إياها
بالزنا من غير لعان [illegible] لأنه ان صدق الزوج فهي كافرة بارتكاب الزنا [illegible] قذف المحصنة [illegible]
التقديرين قلنا هو مؤمن وقد مر الكلام [illegible] الايمان [illegible] واصل بن عطاء [illegible] عمرو بن عبيد
[illegible] الى مذهبه [illegible] الامة مجتمعة على أن صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا
في كونه مؤمنا أو كافرا [illegible] المختلف فيه [illegible] المتفق عليه قلنا قد مر أنه مؤمن قطعا والخلاف فيه [illegible] قبله
[illegible] قبل على أنه أي المطلق [illegible] مؤمن [illegible] الاجماع المنعقد على الانحصار في
ذلك القسمين [illegible] بلا اشتباه **المقصد الخامس** في أن المخالف للحق من أهل القبلة هل يكفر أم لا جمهور
المتكلمين والفقهاء على انه لا يكفر أحد من أهل القبلة فان الشيخ أبا الحسن قال في أول كتاب مقالات الاسلاميين اختلف
المسلمون بعد نبيهم عليه السلام في أشياء ضلل بعضهم بعضا وتبرأ بعضهم عن بعض فصاروا فرقا متباينين الا أن الاسلام
يجمعهم ويعمهم فهذا مذهبه وعليه أكثر أصحابنا وقد نقل عن الشافعي [illegible] قال لا أرد شهادة أحد من أهل
الأهواء إلا الخطابية فإنهم يعتقدون حل الكذب وحكى الحاكم صاحب المختصر في كتاب المنتقى عن أبي حنيفة أنه لم يكفر
أحدا من أهل القبلة وحكى أبو بكر الرازي مثل ذلك عن الكرخي وغيره والمعتزلة الذين كانوا قبل أبي الحسين [illegible]
[illegible] في أمور [illegible] أمور أخرى [illegible] وقد كفر
المجسمة مخالفوهم من أصحابنا ومن المعتزلة وقال الاستاذ أبو اسحق [illegible] فنحن نكفره والا فلا [illegible]
[illegible] أهل القبلة [illegible] اختلفوا [illegible] ان الله تعالى عالم بعلم أو موجد
لفعل العبد أو غير متحيز ولا في جهة ونحوها [illegible] باسلام [illegible]
ولا [illegible] فيعلم أن صحة دين الاسلام لا تتوقف [illegible] تلك المسائل وان الخطأ فيها ليس قادحا
في حقيقة الاسلام [illegible] وكان الخطأ [illegible] فوجب

وان كذب فهو كافر بارتكاب [illegible]

عرفوهم
ان يبحث عن كيفية اعتقادهم فيها لكن لم يحدث شيء منها في زمانهم ولا في زمان اصلا فان قيل العلماء
ذلك اي كونهم عالمين بجملة لانهم لم يبحثوا عن ذلك كما لم يبحثوا عن علمه بعلمه وقدرته مع وجوب اعتقادهم وعادته ان الاعراب بأنهم عالمون
على طريق الجملة بانه تعالى عالم قادر فكذا الحالة في تلك المسائل قلنا ما ذكرتم ممكن لانا نعلم ان الاعراب الذين جاءوا الى
علمهم ما كانوا كلهم عالمين بانه تعالى عالم بالعلم لا بالذات وانه مرئي في الدار الآخرة وانه ليس بجسم ولا في مكان وجهة وانه موجد
لما باشروه فالقول بانهم كانوا عالمين بها على التفصيل باطل قطعا واما العلم والقدرة فهما مما يتوقف عليه ثبوت نبوة الموقف
دلالة المعجزة عليها فكان الاعتراف والعلم بها الى النبي دليلا لكونهم عالمين بها ولو اجمالا فلذلك لم يبحث عنهما قال الامام الرازي
الاصول التي يتوقف عليها صحة نبوة محمد عليه السلام اتفقوا على تكفير اصحاب الجهل كلها فان من جحد شيئا منها او جهل ما هو جاحد
بعد ان لم يكن لم يرى عنقود عنب قد اسود جميع حباته الا حبة واحدة من تساوي نسبة الماء والهواء وحر الشمس الى الجميع
تلك الحبات فانه يعتقد ان العلم بانه تعالى فاعل مختار وان دلالة الفعل المحكم على علمه امكن العلم بصدق الرسول فيثبت
ان اصول الاسلام جلية وان ادلتها مجملة واضحة فلذلك لم يبحث عنها بخلاف المسائل التي اختلفوا فيها فانها في نهاية الظهور و
الجلاء لمن اتبعت تلك الاصول بل ادلتها مما ورد في الكتاب والسنة يجب المبطل معارضا لها بحجة بالتحقيق فيها وكل واحد
منهما يدعي ان ما قاله مطابق لمذهبه اولى فلا يمكن جعلها مما يتوقف عليه صحة الاسلام فلا يجوز الاقدام على التكفير
اذ فيه خطر عظيم ولنذكر الآن ما كفر به بعض اهل القبلة ولنفصل فيه على سبيل التفصيل وفيه بحثان الاول في كون
المعتزلة في امور الاول نفي الصفات لان حقيقة الله ذات موصوفة واما بنفي الصفات الكمالية التي هي العلم والقدرة
والحياة ونظائرها فلكل حال انكار اتصافه بها جاهل بانه قادر عالم بانه كما قلنا الجاهل بانه يرجع الى الجهل كقولك
ليس احد من اهل القبلة يجهله كذلك فانهم على اختلاف مذاهبهم اعترفوا بانه قديم ازلي عالم قادر خالق السموات والارض
والجاهل بهم من بعض الوجوه لا يضر الا ان تكفير المعتزلة والاشاعرة بعضهم بعضا فيما اختلفوا فيه اي لو كان الجهل بتفاصيل
الصفات قادحا في الايمان لكفر بعض الاشاعرة بعضهم فيما اختلفوا فيه من تفاصيلها صح
وكذا الحال في معتزلة البصرة وبغداد فانهم اختلفوا فيها الثاني من تلك الامور انكارهم ايجاد الله لفعل العبد وانه
لم يخلق ما ولا فانهم جعلوا غير قادر على فعل العبد اما على عينه كالجبائي او اما على مثله كالبلخي والنظام واتباعهم واما على القبيح مطلقا
كالنظام ومتابعيه وجعلوا العبد غير قادر على فعله لو قدموا ثبات الشريك كما هو مذهب المجوس حيث اثبتوا الهين الشريكا
لا يقدر احدهما على مقدور الآخر واما ثانيا فلا لاجماع السلف قبل ظهور الخلاف على التضرع والابتهال الى الله في ان يرزقهم
الايمان ويجنبهم عن الكفر وهم ينكرونه لانهم يقولون قد فعل الله ما في اللطف فالكل واجب عليه واما نفس الايمان
فليس من فعله تعالى بل من فعل العباد فكفروا فالطلب ذلك الابتهال الجاحد عليه قلنا المجوس لم يكفروا بالقول بان الله
لا يقدر على فعل الشيطان بل لقولهم والغير وهو قولهم بتعدد الآلهة ثم لحجر عن دفع الشيطان واضلاله
ما دفعه الى الاستعانة بالملائكة وايضا خرق الاجماع في مطلقا ليس بكفر بل خرق الاجماع القطعي الذي صار من
ضروريات الدين ثم ان سلم انه خرق الاجماع الذي يكفر خرقه قلنا ذلك الخرق ليس بينهم بل غايته
انه لازم منه وتعد به الكفر ولا يعلم به لم قلتم انه كاف والثالث قولهم بخلق القرآن وفي الحديث الصحيح

من قال القرآن مخلوق فهو كافر قلنا احاد فلا يفيد علما او المراد بالمخلوق هو المختلق اي المفترى يقال خلق
الافك واختلقه وخلقه اي افتراه وهذا الكفر بلا خلاف والنزاع في كونه مخلوقا بمعنى انه حادث الرابع قولهم بان الامة
على ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن قد ورد في الحديث انصار وهم ينكرونه يجيب بانهم يعرفون انه قد يشاء الله شيئا ولا يكون وقد لا
يشاء ويكون قلنا نمنع نقل الاجماع وعلى تقدير ثبوته نمنع كون مخالفه كافرا كما عرفت الخامس قولهم المعدوم شيء اي ثابت متقرر
في الازل وانه يصحح مذهب الفلاسفة الهيولى سيما تعالى وبطل الاحوال الذي كانوا قبل ابي هاشم لان ذاته عندهم وجوده بمعنى ان
تلك الاحوال يلزمه القول بان ذات الشيء غير وجوده فكانت الذوات عندهم حاصلة في الازل فكانت وجودها كذلك
ذوات الممكنات موجودة قديمة غير مستندة الى فاعل اصلا وهو اشنع من القول بوجود الهيولى القديمة المستندة الى فاعل
في الجملة قلنا هذا كرتم الزام للمعتزلة عليهم بما ذهبوا اليه والالزام غير الالتزام واللزوم غير القول به كما مر في بحث الصادس الحارم
الرؤية وقد دل القرآن على انه مشركه كافر لانه قال بل هم بلقاء ربهم كافرون قلنا لا فالتفاتهم حقيقة في الانتقال والوصول للمماسة
الشيء وذلك مما حقق في هذه المسئلة الا مجازا فلعل المراد بلقاء ثوابه لا رؤيته فان المفسرين كلهم قالوا المراد به الوصول
الى دار الثواب الملقى من تلك الابحاث تكفير المعتزلة الاصحاب وهو الاول انكاره كون العبد فاعلا للفعل لانه يسد باب اثبات
الصانع اذ طريقه قياس الغائب على الشاهد اي الطريق لا اثبات العالم هو حدوثه الى الفاعل هو قياسه على حاجة افعالنا في صدورها
الينا فاذا لم يتحقق في صدورها الينا لم يمكن القياس فالقول به سد لباب اثبات الصانع للعالم وهو كفر قلنا ليس الطريق الى اضافة
العالم في صدوره الى الفاعل منحصرا في القياس المذكور اذ قد تقدم لنا في اثبات الصانع وجوه غير القياس فيها الى هذا القياس
الثاني تحمل الامور وافعال العبد لانه لانه يلزمه كونه فاعلا للقبائح فيجوز اظهار المعجزة على يد الكاذب اذ غايته انه فعل
قبيح وقد جوزتم صدوره منه تعالى فلا يبقى للمعجزة دلالة على صدق النبي عليه السلام وجاز ايضا الكذب عليه سبحانه فيرتفع الوثوق عن كلامه
في وعده ووعيده وفيه ابطال الشرائع بالكلية قلنا قد اجبنا عنه بان حسن الاشياء وقبحها بالعقل وقد بينا الافعال كلها يحسن
صدورها عنه ومن اظهار المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا صدوره عنه عقلا الا انه معلوم انتفاؤه عادة كسائر العاديات
ما هي بحث عن كيفية دلالة المعجزة الثالث اثبات الصفات قد تقدم انها متعددة وقد كفروا النصارى بالقول
بقدم ثلثة فكيف التسعة او السبعة قلنا قد مر جوابه في بحث القدم واشير اليه في مباحث الصفات الرابع قولهم القرآن قديم
فانه يقتضي عدم كون المسموع قرآنا لحدوثه قطعا اذ هو مركب مما لا يجتمع في الوجود معا بل يتقدم المتقدم عند وجود المتأخر
قلنا ما ذكرتم مشترك الالزام لان الحروف والاصوات تخص المتكلم بها الله تعالى على مذهبكم فما نقف ما يتكلم به حروف واصوات
اخر ما سمعناه ليس كلام الله تعالى فقد لزمكم الكفر ايضا ولا مخلص لكم الا ان تقولوا ما نسمعه وان لم يكن كلامه حقيقة لكنه حكاية
كلام الله تعالى فلا يلزمنا الكفر فنقول نحن مثله فلا يلزمنا ايضا الثالث مساوي ثالث التكفير قد كفروا المجسمة لوجوه الاول ان المجسمة
جاهلة وعدم جوابه هو ان الجهل بالله من بعض الوجوه لا يضر الثاني انه عابد لغير الله فكفر كما كفر عابد الصنم قلنا
ليس المجسم عابدا لغير الله بل هو معتقد بانه الخالق الرازق العالم القادر فلا يكفر بعلمه ما قد جاء به الشرع على ظاهره ولم
يأوله فلا يلزم كفره بخلاف عابد الصنم فانه عابد لغير الله حقيقة الثالث تكفيرا للذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم

وما ذلك الكفر الا انهم جعلوا غير الله الها فلزم الشرك وهؤلاء المجسمة كذلك لانهم جعلوا الجسم الذي هو غير الله الها قلنا هم كفروا
بما تقدم من انهم اعتقدوا انه مما لا يجوز عليه فلم يجعلوا غير الله الها فلم يكن كفرهم كالرابع لكن يمكن ان يجاب عنه بان قد كفر الروافض
والخوارج بوجوه الاول ان القدح في اكابر الصحابة الذين شهد لهم القرآن والاحاديث الصحيحة بالتزكية والايمان تكذيب للقرآن
وللرسول حيث اثنى عليهم وعظمهم فيكون كفرا قلنا لا ثناء عليهم خاصة اي بالتعيين في القرآن على واحد من الصحابة بخصوصه وهؤلاء
قد اعتقدوا ان من قدحوا فيه ليس داخلا في الثناء العام الوارد فيه واليه اشار بقوله ولا هم داخلون فيه عندهم فلا يكون
قدحهم تكذيبا للقرآن واما الاحاديث الواردة في تزكية بعض معين من الصحابة والشهادة لهم بالجنة فمن قبيل الآحاد فلا يكفر المسلم
بانكارها او نقول ذلك الثناء عليهم وتلك الشهادة لهم مقيدان بشرط سلامة العاقبة ولم يوجد عندهم فلا يلزم تكذيبهم للرسول
الثاني الاجماع منعقد من الامة على تكفير من كفر عظماء الصحابة وكل واحد من الفريقين يكفر بعض تلك العظماء فيكون كافرا قلنا
هؤلاء اي من كفر جماعة مخصوصة من الصحابة لا يسلمون كون تلك الجماعة من اكابر الصحابة وعظمائهم فلا يلزم كفرهم الثالث قوله عليه السلام من قال
لاخيه المسلم يا كافر فقد باء به احدهما قلنا آحاد وقد اجمعت الامة على ان انكار الآحاد ليس كفرا ومع ذلك نقول
المراد مع اعتقاد انه مسلم فان من ظن بمسلم انه يهودي او نصراني فقال له يا كافر لم يكن ذلك كفرا بالاجماع واعلم ان عدم تكفير اهل
القبلة موافق لكلام الشيخ الاشعري والفقهاء كما مر لكنا اذا فتشنا عقائد فرق الاسلام وجدنا فيها ما يوجب الكفر قطعا
كالعقائد الراجعة الى وجود اله غير الله سبحانه وتعالى او الى حلوله في بعض اشخاص الناس او الى انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم او الى
ذمه واستخفافه او الى استباحة المحرمات واسقاط الواجبات الشرعية والى الانسان بقوله وسنزيد لك الذي ذكرناه في المقصد
الخامس تحقيقا اذا فصلنا الفرق الاسلامية وبينا عقائدهم في آخر هذا الكتاب ان شاء الله والله الموفق لتحقيق الحق بالحق

المرصد الرابع في الامامة ومباحثها

وليست من اصول الديانات والعقائد خلافا للشيعة
بل هي عندنا من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصب الامام عندنا واجب سمعا على الامة وانما ذكرناها
في علم الكلام تأسيا بمن قبلنا اذ قد جرت العادة من المتكلمين بذكرها في اواخر كتبهم للعقائد المذكورة في صدر الكتاب وفيه مقاصد

المقصد الاول

في وجوب نصب الامام ولا بد من تعريفها اولا فقال قوم من اصحابنا الامامة رياسة عامة في امور الدين
والدنيا لشخص من الاشخاص فقيد العموم احتراز عن القاضي والرئيس وغيرهما والقيد الاخير احتراز عن كل الامة اذا عزلوا الامام
عند فسقه فان الكل ليس شخصا واحدا ونقض هذا التعريف بالنبوة والاولى ان يقال هي خلافة الرسول في اقامة الدين
حفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الامة وبهذا القيد الاخير يخرج من ينصبه الامام في ناحية كالقاضي مثلا ويخرج المجتهد
اذ لا يجب اتباعه على الامة كافة بل على من قلده خاصة ويخرج الامر بالمعروف ايضا فاذا عرفت هذا فنقول قد اختلفوا
ان نصب الامام عندنا واجب علينا سمعا وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا وقال الجاحظ والكعبي وابو الحسين من المعتزلة بل
عقلا وسمعا وقالت الامامية والاسماعيلية لا يجب نصب الامام علينا بل على الله سبحانه الا ان الامامية اوجبوا عليه
لحفظ قوانين الشرع عن التغيير بالزيادة والنقصان والاسماعيلية ليكون معلما لمعرفة الله وصفاته على ما زعموا انه لا بد منه ثم
من طرفهم تعلموا وقالت الخوارج لا يجب نصب الامام اصلا بل هو من الجائزات ثم منهم من قال بعضهم كهشام الفوطي واتباعه
فقط

الاسلامي

الحوزة والحيازة جمع كردن [illegible]

واجبة اولا واختلف القائلون بوجوبه في طريق معرفته كما اشار اليه بقوله نصب الامام

[illegible] الفتنة وسواهم [illegible]

يجب عند الامن دون الفتنة وقال قوم كابي بكر الاصم واتباعه بالعكس اي يجب عند الفتنة دون الامن لنا في اثبات مذهبنا
ان نقول اما عدم وجوبه على الله اصلا وعدم وجوبه علينا عقلا فقد مر لما بينا من انه لا وجوب عليه تعالى ولا حكم للعقل
في مثل ذلك اما وجوبه علينا سمعا فلوجهين الاول انه تواتر اجماع المسلمين في الصدر الاول بعد وفاة النبي عليه السلام على امتناع
خلو الوقت عن خليفة وامام حتى قال ابو بكر رضي الله عنه في خطبته المشهورة حين وفاته عليه السلام الا ان محمدا قد مات ولا بد لهذا الدين
ممن يقوم به فبادر الكل الى قبوله ولم يقل احد لا حاجة الى ذلك بل اتفقوا عليه وقالوا ننظر في هذا الامر وبكروا الى سقيفة
بني ساعدة وتركوا له اهم الاشياء وهو دفن رسول الله عليه السلام واختلافهم في التعيين لا يقدح في ذلك الاتفاق ولم يزل الناس بعدهم
على ذلك في كل عصر الى زماننا هذا من نصب امام متبع وبيان ذلك اي لم يزل الناس على نصب الامام متبع في كل عصر فان قيل لا بد للاجماع
المذكور من مستند كما علمت من مذهبهم ولو كان لنقل ذلك المستند نقلا متواترا لتوفر الدواعي اليه قلنا استغني عن نقله بالاجماع
فلا تتوفر الدواعي او نقول كان مستنده من قبيل ما لا يمكن نقله من قرائن الاحوال التي لا يمكن معرفتها الا لمن شاهدها
والعيان لمن كان في زمن النبي عليه السلام الثاني ان فيه اي في نصب الامام دفع ضرر مظنون وانه اي دفع الضرر المظنون
واجب على العباد اذا قدروا عليه اجماعا بيانه اي بيان ان في نصب الامام دفع ذلك الضرر انا نعلم علما يقارب الضرورة ان مقصود
الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد والحدود والمقاصات واظهار شعار الشرع في الاعياد والجمعات انما هو
مصالح عائدة الى الخلق معاشا ومعادا وذلك المقصود لا يتم الا بامام يكون من قبل الشارع يرجعون اليه فيما يعن لهم فانهم
مع اختلاف الاهواء وتشتت الآراء وما بينهم من الشحناء قلما ينقاد بعضهم لبعض فيفضي ذلك الى التنازع والتواثب وربما
ادى الى هلاكهم جميعا ويشهد له التجربة والفتن القائمة عند موت الولاة الى نصب آخر بحيث لو تمادى لعطلت المعايش وصار كل
احد مشغولا بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه وذلك يؤدي الى رفع الدين وهلاك جميع المسلمين ففي نصب الامام دفع مضرة لا مضرة
اعظم منها بل نقول نصب الامام من اتم مصالح المسلمين واعظم مقاصد الدين فيكون واجبا سمعا فان قيل على سبيل المعارضة
في المقدمة وفيه اضرار ايضا وانه منفي بقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام بيانه اي بيان ان فيه اضرارا من ثلاثة اوجه
الاول تولية الانسان على من هو مثله ليحكم عليه فيما يهتدي اليه وفيما لا يهتدي اضرار به لا محالة الثاني انه قد يستنكف عنه
بعضهم كما جرت به العادة فيما سلف من الاعصار فيفضي الى الاختلاف والفتنة وهو اضرار بالناس الثالث انه لا يجب عصمته
كما سيأتي تقريره فيتصور منه الكفر والفسوق فان لم يعزل اضر بالامة بكفره وفسقه وان عزل ادى ذلك الى الفتنة اذ يحتاج
في عزله الى محاربته قلنا الاضرار اللازم من تركه اي ترك نصبه اكثر بكثير من الاضرار اللازم من نصبه ودفع الضرر الاعظم
عند التعارض واجب احتج القائلون بعدم وجوب نصبه بوجوه عارض بها دليلنا على وجوبه علينا الاول ان في الناس [illegible] مصالحهم
الدنيوية وتجاوزهم على اشغالهم للتنبيه على خلط طباعهم وادبانهم ولا حاجة بهم الى نصبه يحكم عليهم فيما يتنازعون
فيه ويدل عليه اي على ما ذكرناه من عدم الحاجة انتظام احوال العربان والبوادي الخارجين عن حكم السلطان الثاني الانتفاع
بالامام انما يكون بالوصول اليه ولا يخفى تعذر وصول آحاد الرعية اليه في كل ما يعن لهم من الامور الدنيوية عادة فلا فائدة
في نصبه للعامة فلا يكون واجبا بل جائزا الثالث للامامة شروط قلما توجد في كل عصر وعند ذلك فاما ان اقاموا من نصبه

السقيفة الصفة

الشحناء العداوة والمخاصمة

التواثب بهم بر جستن [illegible]

اى الناس فانهم عصاة باتركوا الواجب عليهم بل بعض والا بعضهم والاثم يعمهم والثاني فقد تركوا الواجب وهو وجوب نصب
يستلزم احد الامرين الممتنعين فيكون ممتنعا والجواب ان الاولاة وان كان ممكنا عقلا فممتنع عادة لما نرى في زماننا
خلافا فانهم يعتمدون الولاة ولذلك صار قبائل العربان والبوادي كالذئاب الضارية والاسود الضارية لا يبقي بعضهم على بعض
ولا يحافظون في الغالب على سنة ولا فرض وقد احتال بعضهم في دفع جائرهم وذبهم بلبس شوكتهم اي تطلعهم لا العقل بوجوبه
فيهم بحيث يغنيهم عن رياسة السلطان عليهم ولذلك قيل لا بد من السلطان اي يكفي ان في الزمان وقيل ايضا السيف والسنان
يفعلان ما لا يفعل البرهان والجواب عن الثالث ان الانتفاع بالامام انما يكون بالوصول اليه فقط بل ويكون ايضا بالوصول
احكامه وسياسته اليهم ونصبه عنهم وعن الرابع ان تركهم نصبه لتعذره وعدم شرط الامامة ليس بتركهم للواجب اذ لا
وجوب عليهم على ذلك التقدير انما الوجوب اذا وجد الجامع لشرائطها فلا يعد ورود ذلك الترك بعد قيل الموجبون لنصب الامام على الامام
عقلا ان اصلا في المضرة واجب بحكم العقل قطعا فكذا المضرة المظنونة يجب دفعها عقلا وذلك لان الاجتناب المظنونة
المندرجة تحت اصل قطعي انما يكون راجحا في حكم قطعا مثل ان تركها موقوف على ان العقل العربي يقتضي بوجوب اجتنابه
وكذا من علم ان الحائط الساقط لا يجوز الوقوف تحته يقتضي بعد الحائط سقط والعقل الصريح يقتضي بوجوب ان لا يقف تحته
والجواب منع حكم العقل بالوجوب فانه بدعي لا نستفاد الا من الشرع احتج الموجب لنصب الامام على الله بانه لطف لكون
العبد معه اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية واللطف واجب عليه تعالى والجواب بعد منع وجوب اللطف ان اللطف الذي ذكرتم
انما يحصل بامام ظاهر قاهر يرجى ثوابه ويخشى عقابه يدعو الناس الى الطاعات ويزجرهم عن المعاصي ويقيم الحدود والقصاص وينصف
المظلوم من الظالم وانتم لا توجبون على الله ذلك في هذا الزمان الذي نحن فيه فالذي توجبونه وهو الامام المعصوم المختفي ليس بلطف
اذ لا يتصور منه الاختفاء تقريب الناس الى الصلاح وتبعيدهم عن الفساد والذي هو لطف لا توجبونه عليه فلا يلزم كونه تعالى
في زماننا هذا تاركا للواجب بسبب عدم خلو الزمان عن وجوب مطلقا اي نصب حجر الفضلاء ان الاموال تختلف فيختص كل قوم امام
تحفظ مصالحهم ودفع الاذى فيقع التشاجر والتناحر والفتن شائعة بذلك لو ان اختيار الامة نصب عدد من العلماء ليتقلدوا امرهم
ويرتب جيوشهم ويحوطهم كان لهم ذلك ... عند الشرع وان خبر ... على عدم جواز نصب الامام
ادل على عدم وجوبه والجواب انه يجب خلافه نصب ... فقد ترجح بتقديم الاعلم فان تساويا فالاورع
فان تساويا فالاسن ... ولكن يفرق الفتنة التي تخالف المفارقون لهم بعضهم قالوا لا يجب نصب الامام حال الفتنة
يجوز ما ذاك فيلزم لاشتكار الفتنة طاعة فلا يجب وانما ... في حال العدل والامن فيجب نصبه لدفعوا ... لاظهار شعار الاسلام
وقالوا ... وهو حال الامن والانصاف بين الناس لعدم الحاجة اليه وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن واعلم ان بعض الكتب
قد ذكر انه مذهب اولاد علي ... انه الفاضل المنفصل عن الخوارج وهو هؤلاء عبارة في الابكار والنهاية المقصد
الثالث في شروط الامامة الجمهور على ان اهل الامامة ومستحقها من هو مجتهد في الاصول والفروع ليقوم بامور الدين
متمكنا من اقامة الحجج وحل الشبه في العقائد الدينية مستقلا بالفتوى في النوازل والاحكام والوقائع نصا واستنباطا
لان اهم مقاصد الامامة حفظ العقائد وفصل الحكومات ورفع المخاصمات ولن يتم ذلك بدون هذا الشرط ذو رأي وبصارة

بحث اجتنابه ثم نظن ان هذا الكلام مسموم صح

بتدبير الحرب والسلم وترتيب الجيوش وحفظ الثغور ليقوم بامر الملك شجاع قوي القلب ليقوى على الذب عن الحوزة والحفظ
لبيضة الاسلام بالثبات في المعارك كما روي انه عليه السلام وقف بعد انهزام المسلمين في الصف قائلا انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب
ولا يهوله ايضا اقامة الحدود وضرب الرقاب وقيل لا يشترط في الامامة هذه الصفات الثلاث لانها لا توجد الآن مجتمعة واذا لم توجد
كذلك فاما ان يجب نصب فاقدها فلم يشترط اعتبارها لتحقق الامامة بدونها او يجب نصب واجدها فيلزم تكليف ما لا يطاق ولا يجب نصب احد
ولا ذاك فيلزم مفاسد لا يمكن دفعها بنصب فاقدها فلا يكون بعد الا واجد فيه فتعين ان يجب
نصب عالم بالحكم بالرجوع الى غيره ... فان الفاسق ربما يصرف الاموال في اغراض نفسه فيضيع الحقوق ... وقيل يصلح للنصب فانه بالشرع
بالغ لقصور عقل الصبي ذكرا اذ النساء ناقصات عقل ودين ... لا يشغله عن خدمة السيد عن وظائف الامامة ولئلا
يحتقر فيعصي فان الاحرار يستنكفون عن طاعة العبيد فهذه الصفات الثماني او التسع شرط معتبرة في الامامة
بالاجماع وفي هذا الاجماع اشارة الى انه لا يقول بعدم اشتراط الثلاث الاول الا المتغلب في ... مردود بان المختار
عدم الوجوب مطلقا لكن للامة ان ينصبوا فاقدها دفعا للمفاسد التي يتوقع في نصبه وههنا صفات اخرى في اشتراطها
خلاف الاول ان يكون قرشيا اشترطه الاشاعرة والجبائيان ومنعه الخوارج وبعض المعتزلة لنا قوله عليه السلام الائمة من قريش ثم ان
الصحابة عملوا بمضمون هذا الحديث فان ابا بكر رضي الله عنه استدل به يوم السقيفة على الانصار حين نازعوه الامامة بمحضر الصحابة
فقبلوه واجمعوا عليه فصار دليلا قاطعا يفيد اليقين باشتراط القرشية احتجوا اي المانعون من اشتراطها بقوله عليه السلام اسمعوا
واطيعوا ولو عبدا حبشيا فانه يدل على ان الامام قد لا يكون قرشيا قلنا ذلك الحديث فيمن امره الامام اي جعله اميرا على سرية
او غيرها كما جرى ... وجب حمله على هذا دفعا للتعارض بينه وبين ما قدمنا او نقول هو مبالغة على سبيل الفرض ويدل عليه انه لا يجوز
الامام عبدا اجماعا الثاني من تلك الصفات ان يكون هاشميا شرطه الشيعة الثالث ان يكون عالما بجميع مسائل الدين اصولها وفروعها
بالفعل لا بالقوة وقد شرطه الامامية الرابع ظهور المعجز على يديه اذ به يعلم صدقه في دعوى الامامة والعصمة وبه قال الغلاة
ويبطل هذه الثلاثة اشتراطها في الامام انا ندل على خلافة ابي بكر وكونه اماما حقا ولا يثبت شيء مما ذكر من هذه الامور
فان كونه هاشميا منتف والامران الاخيران لا يجب ان لا جماعة الخامسة ان يكون معصوما شرطها الامامية والاسماعيلية ويبطله ان
ابا بكر لا تجب عصمته اتفاقا احتجوا على اشتراط العصمة لوجهين الاول ان الحاجة الى الامام انما هي للانتفاع
اي لتعليم الناس المعارف الالهية كما ذهب اليه الملاحدة ولو جاز جهله وعدم عصمته لم يفد تعليم البعض لجواز خطائه
فيما علمه واما لجواز الخطاء على غيره في الاحكام كما ذهب اليه الامامية فلو جاز الخطاء عليه ايضا لم يحصل الغرض منه
بل احتاج الى آخر ويتسلسل الجواب منع كون الحاجة اليه لاحدهما بل لما تقدم من دفع الضرر المظنون الثاني انه حافظ للشرع
لا يحيط بجميع الاحكام ... الثاني ... الكتاب والسنة والاجماع فلا بد ... حكم الامام ان يكون معصوما
المقصد الثالث في ان الامامة تثبت بالنص من الرسول او من الامام السابق بالاجماع وتثبت ايضا ببيعة اهل الحل والعقد عند اهل السنة والجماعة
في ان الشخص بمجرد صلوحه للامامة وجمعه لشرائطها لا يصير اماما بل لا بد في ذلك من امر آخر
والامام المعصوم ... يثبت بنصب ... العلماء عدم التوبة الامامة

والمعتزلة والصالحية من الزيدية خلافا للشيعة اي اكثرهم فانهم قالوا لا طريق الا النص لنا ثبوت امامة ابي بكر بالبيعة كما سياتي
احتجوا على عدم انعقادها بالبيعة بوجوه الاول الامامة نيابة الله والرسول فلا تثبت بقول الغير الذي هو اهل البيعة اذ لو ثبتت
بقوله لكان الامام خليفة عن الغير لا عن الله ورسوله قلنا ذلك اي اختيار اهل البيعة للامام دليل ان النيابة عن الله والرسول نصباه
علامة لحكمهما بها اي بتلك النيابة كعلامات سائر الاحكام وتخصيص تلك البيعة بعينها للامامة حتى يتم ما ذكرتم بل هي علامة نصبها
اي كالاقيسة والاجماعات الدالة على الاحكام الشرعية الثاني ان الناس لا يتصرفون في حقهم فلا يتصرفون في غيرهم فكيف يجعلون حاكما على من عداهم اي
انهم لا يملكون التصرف بانفسهم في امور المسلمين فكيف يملكون ذلك في غيرهم قلنا لما كان نصبهم وبيعتهم اماما منصوبة بلكم
من جهة الله ورسوله دالا على حكمهما بامامة من بويع سقط هذا الكلام اذ يصير حينئذ حجة على المسلمين يجب عليهم اتباعها وايضا فينتقض
ما ذكرتم بان يجعل المحكم حكما اذ يجب اتباعه بما يحكم به الشارع ثم لما دليلا على حكم الله الذي يجب اتباعه مع انه كان لا يتصرف لهم اي للشهود
عليه والمحكوم عليه بزيد بان يجعل لمن لا يتصرف في الدعوى عليه مع ذلك يجعل القاضي متصرفا فيه بالحكم عليه وكذلك القاضي ليس حق
الاستنابة ومع ذلك يجعل الذي يستخلف له كذلك الثالث ان القضاء وكذا الحسبة امر جزئي ولا ينعقد بالبيعة فكيف ينعقد بها الامامة
العظمى العامة لجميع المسلمين كافة قلنا لا نسلم عدم انعقاد القضاء والحسبة بالبيعة للخلاف فيه وان سلم عدم انعقادهما بها فذلك عند وجود
الامام لامكان الرجوع اليه في هذا المهم واما عند عدمه فلا بد من القول بانعقاده بالبيعة تحصيلا لمصالح المنوطة به وذلك القضاء
المنوطة به اي دون القضاء الرابع ثبوت الامامة بالبيعة يؤدي الى الفتنة لانه ربما يبايع اقوام على اثر في بلده واخرا وبلاد متعددة
وسعى كل قوم منهم ان الامام الذي اختاره اولى فتقع بينهم وبين الفتنة بعود نقضا اذ جوابه ما مر من الضرر اللازم من تركه
اكثر بكثير من الضرر اللازم من نصبه واو انفاذها وجب دفع اعظمها بالخامس هو متمسك اثباتها مطلقا في العظم العلم بجميع ما للامام
الدين على التفصيل يجب بكمالها حاضر عنده بلا احتياج الى النظر واستدلال وعدم الكفر شرط في الامامة ولا يعلمها اهل البيعة
فلا يثبت الامامة ببيعتهم وقد مر جوابه اي جواب الرابع كما قررناه وجواب الخامس مع منع ان البيعة امارة دالة على حكم الله ورسوله بامامة
صاحب البيعة واذا ثبت حصول الامامة بالاختيار والبيعة فاعلم ان ذلك الحصول لا يفتقر الى الاجماع من جميع اهل الحل والعقد اذ لم
يقم عليه اي على هذا الافتقار دليل من العقل او السمع بل الواحد والاثنان من اهل الحل والعقد كاف في ثبوت الامامة ووجوب اتباع
خمانه الامام على اهل الاسلام وذلك لعلمنا ان الصحابة مع صلابتهم في الدين وشدة محافظتهم على امور الشرع كما هو حقها اكتفوا في
عقد الامامة بذلك المذكور من الواحد والاثنين كعقد عمر لابي بكر وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان ولم يشترطوا في عقدها
اجتماع من في المدينة من اهل الحل والعقد فضلا عن اجماع الامة من علماء امصار الاسلام ومجتهدي جميع اقطارها هذا كما مضى
ولم ينكر عليهم احد وعليه اي على الاكتفاء بالواحد والاثنين في عقد الامامة انطوت الاعصار بعدهم الى وقتنا هذا وقال بعض الاصحاب
يجب كون ذلك العقد من واحد او اثنين بمشهد بينة عادلة كفا للخصام في ادعاء من يزعم عقد الامامة له سرا قبل من عقد له جهرا فانه
اذا لم يشترط البينة العادلة تو ...هم المخاصمة بالعقد سرا واذا اشترطناه فعلا ثبت ذلك العقد سرا صحيح وهذا الذي ذكر
من اعتبار البينة العادلة وعدمه من المسائل الاجتهادية فيجتهد فيها ويعمل بما يؤدي الاجتهاد اليه ثم اذا اتفق التعدد في بلد او بلاد
تفحص عن المتقدم فامضى ولو اخر الاخر لعوم البغاة فيجب ان يخلد حتى يرجع الى امر الله فان لم يعلم سنان المتقدم او كان ولم يعلم
او وجه

وجب ابطال الجميع واستيناف العقد لمن وقع عليه الاختيار ولا يجوز العقد لامامين في صقع اي جانب متضايق الاقطار لاداءه
الى وقوع الفتنة واختلال النظام اما في متسعها اي اما العقد لامامين في صقع متسع الاقطار بحيث لا يسع الواحد تدبيرا فهو محل
الاجتهاد ولو فرعه خلاف وللامة خلع الامام وعزله بسبب يوجبه مثل ان يوجد منه ما يوجب اختلال احوال المسلمين وانتكاس امور الدين
مذنب كما كان لهم نصبه واقامته لانتظامها واعلائها وان ادى خلعه الى الفتنة احتمل ادنى المضرتين قالت الجارودية من الزيدية الامامة
شورى في اولاد الحسن والحسين فكل فاطمي خرج بالسيف داعيا الى الحق وكان عالما بامور الدين شجاعا فهو امام تجب طاعته
فلذلك جوزوا تعدد الائمة في صقع متضايق الاقطار وهو خلاف الاجماع المنعقد من السلف قبل ظهورهم ولذلك ايضا جعلوا
الدعوة طريقا لثبوت الامامة قال الامام الرازي انفقت الامة على انه لا تقتضي لثبوتها الا احد امور ثلاثة النص والاختيار و
الدعوة وهي ان يباين الظلمة من هو اهل للامامة ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو الناس الى اتباعه والاقرار لا حد لها الا النص
طريق الامامة المنصوص عليه واما الطريقان الاخران فنفاهما الامامية واثبتهما ومعهم المعتزلة والخوارج والصالحية من
الزيدية بالاختيار طريقا اليها ايضا وذهب سائر الزيدية الى ان الدعوة ايضا طريق اليها ولم يوافقهم على ذلك سوى الجبائي
المقصد الرابع في الامام الحق بعد رسول الله عليه السلام وهو عندنا ابو بكر وعند الشيعة علي لنا وجهان الاول ان
عبرة طريقه اما النص او الاجماع بالبيعة اما النص فلم يوجد لما سيأتي واما الاجماع فلم يوجد على غير ابي بكر اتفاقا من الامة الثاني الاجماع
انتظام منعقد على حقية امامة احد الثلاثة ابي بكر وعلي والعباس ثم انهما لم ينازعا ابا بكر ولو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع علي
معاوية لان العادة تقتضي بالمنازعة في مثل ذلك ولان ترك المنازعة مع امكانها يخل بالعصمة اذ هو معصية كبيرة توجب انحلال
العصمة وانتم توجبونها في الامام وتجعلونها شرطا للصحة اما انه لا يخل بالامر لا امكان اي الامكان في منازعتهما ابا بكر لانا
نعلم ان عليا في غاية الشجاعة والنصلب في الامور الدينية وان فاطمة مع علو منصبها زوجة وابن الحسن والحسين مع كونهما سبطي رسول الله صلى الله عليه
ولدانا وان العباس مع علو منصبه معهم فانه روي انه قال لعلي امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله ابن عمه فلا
يختلف فيك اثنان وان الزبير مع شجاعته كان معهم حتى قيل انه سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وقال ابو سفيان ارضيتم
يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيم والله لاملان الوادي خيلا ورجلا وكرهت الانصار خلافة ابي بكر فقالوا منا امير
ومنكم امير فدفعهم ابو بكر بما روي من قوله عليه السلام الائمة من قريش ولو كان نص على امامة علي لكان اولى لما ذكره الشيعة
ضعيف واتقى ولا يمكن المنازعة ممن مرت ... وابو بكر عندهم اي عند الشيعة شيخ جبان لا ماله ولا رجال ولا شوكة اي ممن
امتناع المنازعة عنهم وكلام الشيعة اثبات الامامة على يدور على امور احدها ان الامام يجب ان يكون معصوما بامام
وابو بكر لم يكن معصوما اتفاقا ولما سنذكره وكذا العباس فتعينت امامة علي والجواب منع وجوب العصمة وقد تقدم ثانيها
البيعة لا تصلح طريقا الى اثبات الامامة وامامة ابي بكر انما ثبتت بها اتفاقا والجواب ما مر من ان البيعة طريق صحيح الى اثبات
الامامة ثالثها انهم افضل الخلائق بعد رسول الله ولا يجوز امامة المفضول مع وجود الفاضل وسيأتي ذلك بجوابه وجوابه
رابعها ان ابا بكر لم يكن اهلا للامامة ظالما لكونه كافرا قبل البعثة وقال تعالى لا ينال عهدي الظالمين بيان كونه ظالما انه كان
كافرا قبل البعثة وقال تعالى والكافرون هم الظالمون فيحكم الظلم الكامل الذي هو الكفر وايضا فقد ظلم ابو بكر فاطمة ارثها

لفدك وهي قرية بخيبر كانت للنبي عم ومانعها وقد كانت فاطمة مستحقة لنصفها لانه قال تعالى وان كانت واحدة فلها النصف
وايضا فاطمة معصومة لقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت عوض الاسنان والتعظيم فوجب ان ينتفي
عنهم الرجس بالكلية لان انتفاء بعضه بادلة من خارج ثم ولقوله عم فاطمة بضعة مني وانه عم معصوم فكذا بضعته فتكون
صادقة في دعواها الارث لان الكذب عمدا رجس مناف للعصمة وكذلك الخطأ فيه قلنا شرائط الامامة ما تقدم وكان ابو بكر
مستجمعا لها بدليل كتب السير والتواريخ ولعدم كونه ظالما قوله كان كافرا قبل البعثة تقدم الكلام فيه حيث قلنا الظالم
من ارتكب معصية تسقط العدالة بلا توبة واصلاح ثم من آمن بعد البعثة واصلح حاله لا يكون ظالما قوله خالف الاية في منع الارث
قلنا لمعارضتها بقوله عم نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة فان قيل لا بد لكم من بيان تخصيص هذا الحديث الذي
من قبيل الاحاد ومن بيان ترجيحه على الاية قلنا تخصيص خبر الواحد والترجيح فلا حاجة بنا اليهما لانه رضي عنه كان سمعه
من رسول الله فكان انشاء عنده في سنده وعلم ايضا ولانه عمل على علم المعنى لا تشتغل الاحتمالات التي تحتملها على تطرقها
اليه بوجه فكان قطعيا عنده دليلا قطعيا مخصصا للعمومات الواردة في باب الارث قوله فاطمة معصومة قلنا لا نم لان
اهل البيت يتناول ازواجه واولاده بكارة الفعال فانه نقل ياسين عن النبي عم انه قال صح ان عائشة من اهل بيتي
الذين اذهب الله عنهم الرجس لقد خص الله بهذه الاية فاطمة وزينب ورقية وام كلثوم والحسن والحسين وجعفر والازواج
مجردا واولاده ولم يكونوا معصومين بالاتفاق وقوله عم بضعة مني مجاز قطعا لا حقيقة فلا يلزم عصمتها وايضا بعض النبي
قد تقدم ما فيه ولا يجب ايضا مساواة البعض للكل في جميع الاحكام فلعل المراد بها كبضعة مني فيما يرجع الى الحنو والشفقة
قالت فدك اعطاها فاطمة انه عم نحلها اي اعطاها فدك نحلة وعطية وشهد علي والحسن والحسين وام كلثوم والصحيح
ام ايمن وهي امراة اعتقها رسول الله عم وكانت حاضنته زوجها من زيد فولدت له اسامة فرد ابو بكر شهادتهم
فيكون ظالما قلنا اما الحسن والحسين فللفرعية لان شهادة الولد لا تقبل لاحد ابويه واجداده عند اكثر اهل العلم وايضا
كانا صغيرين اذ ذاك الوقت واما علي وام كلثوم فلقصورهما عن نصاب البينة وهو رجلان او رجل وامرأتان ولعله
اي ابا بكر لم ير الحكم بشاهد ويمين لانه مذهب كثير من العلماء وايضا فيه يعصم الى ترجيح احد الدعوتين على الاخرى بغير قبوله
السابع الوجه انه لا يولي على ابي بكر الامامة انه لم يوله النبي عم شيئا من الاعمال المتعلقة باقامة قوانين الشرع والسياسة
العامة لحجج كثيرة حيث وجه بعثه الى مكة ليقرأ سورة البراءة على اهلها في موسم الحج عزله عنها بانفاذ علي وقال لا يبلغ
عني الا رجل مني ولم يره اهلا لتبليغ ذلك فكيف يكون اهلا للامامة العظمى والرياسة العامة الشاملة لكل الامة قلنا لا نم
انه لم يوله شيئا بل امره على الحجيج سنة تسع من الهجرة بعد فتح مكة في رمضان سنة ثمان وامره بالصلاة بالناس في مرضه
الذي توفي فيه واما انفاذ علي بعد خروجه من المدينة لان العادة عند العرب في اخذ العهود ونبذها ان يتولاها
او احد من بني عمه ولم يعزله عما ولاه من امر الحجيج وقولهم في امر الصلاة كذب وما نقل فيه مختلف والروايات الصحيحة
شاهدة على ذلك فقد روي عن ابن عباس انه قال لم يصل النبي خلف احد من امته الا خلف ابي بكر وصلى خلف عبد الرحمن
بن عوف في سفر ركعة واحدة وروي عن رافع بن عمرو بن عبيد عن ابيه انه قال لما ثقل النبي عم عن الخروج امر ابا بكر ان يقوم مقامه

غيره

بسبب عدم اعطائه

وعلياه

وكان يصلي بالناس وربما خرج النبي عم بعد ما دخل ابو بكر في الصلوة فيصلي خلفه ولم يصل خلف احد غيره الا انه صلى
خلف عبد الرحمن ركعة واحدة في سفر وروى البخاري باسناده عن انس بن مالك ان ابا بكر كان يصلي بهم في مرض موته
حتى اذا كان يوم الاثنين وهم صفوف في الصلوة فكشف النبي عم ستر الحجرة ينظر الينا وهو قائم كان وجهه ورقة
مصحف ثم تبسم يضحك فكدنا ان نفتتن من الفرح فنكص ابو بكر على عقبيه وظن ان النبي عم خارج الى الصلوة فاشار الينا
ان اتموا صلوتكم وارخى الستر وتوفي في يومه وفي رواية وارخى الحجاب فلم يقدر عليه حتى مات وما روى البخاري باسناده
عن عروة عن ابيه عن عائشة انه عم امر ابا بكر ان يصلي بصلوة رسول الله والناس يصلون بصلوة ابي بكر اي يكبر بتكبيره فلما كان
في وقت الثالث ان تلك الوجه شرط الامامة لعدم علم الامر بعالم بجميع الاحكام كما قطع ابو بكر يسار السارق واحرق الفجاءة
السلمي بالنار وكان يقول الاسلام وقطع يسار السارق وهو خلاف الشرع وقال لجدة سألته عن ميراثها لا اجد لك
في كتاب الله وسنة رسوله شيئا ارجعي حتى اسأل الناس فاخبره المغيرة ان رسول الله اعطاها السدس قلنا الاصل ان يكون الامام
عالما بجميع الاحكام وانما الواجب الاجتهاد ولا يقتضي علم جميع الاحكام بالفعل اي حاضرا عنده بحيث لا يحتاج المجتهد الى نظر
وتأمل وانه اي ابا بكر مجتهد اذ ما من مسئلة في الغالب الا وله فيها قول مشهود عند اهل العلم واحراق الفجاءة انما كان
لعدم قبول توبته لانه زنديق ولا تقبل توبة الزنديق في الاصح واما قطع اليسار فلعله من غلط الجلاد او رأه في المرة
الثالثة من السرقة وهو رأي الاكثر من العلماء وتوقفه في مسألة الجدة ورجوعه الى الصحابة في ذلك لانه شأن المجتهد البحث
عن مدارك الاحكام التاسع من الوجوه انه ما قبله الصلوة طائفة حتى صرح انه حميم وما ضح ولكل العهد اي عهد الامام من قبله فلذلك
حين سمع ان عبد الرحمن بن ابي بكر في الخطبة للناس فقال اذ وقته شهيد هو خير منه والمراد اي انكر عمر عليه اي على ابي بكر عدم
قتل خالد بن الوليد حين قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا في امراته لجمالها ولذلك تزوج بزوجته من ليلته وضاجعها
حيلها فاشار عليه عمر بقتله قصاصا فقال ابو بكر لا اغمد سيفا شهره الله على الكفار وقال عمر لخالد لئن وليت الامر لاقيدنك به
وليت الامر لاقيدنك به وقال عمر ايضا ان بيعة ابي بكر كانت فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه قلنا
شبهة القدح ليست الا كان ذنبا لعارفه فان عمر صرح كما نقله وقبل حتى قبل ضمه من لم يجد واو
من ان يجده وقد كان امامته بعهد ابي بكر الى الخ ابي بكر قد صحة امامته كيف يتصور منه ذلك وانكار عمر
قتل خالد لعدم قتله انكار المجتهد بعضهم على بعض فيما ادى اليه اجتهاده فانه نقل ان خالدا انما قتله لانه
ارتد ورد على قومه صدقاتهم لما بلغه وفاة رسول الله وخاطب خالدا بانه صاحبك فعلم خالد فصدق انه ليس
صاحبا له فتيقن ردته واما تزوج امراته فلعلها كانت مطلقة انقضت عدتها الا انها كانت محبوسة عنده
واما قوله ان بيعة ابي بكر فلتة فمعناه انها الاقدام على مثلها بلا مشاورة الغير وتحصيل الاتفاق مظنة للفتنة العظيمة فلا
يقدمن عليه احد على انه قد سلمت وقعت الامر بلا فتنة ثم اتفقوا على انه افضل وهو الوجه فيسلكوا لها على الاتفاق
ضلالة لتعارض الاجماع على امامته المستلزم للاجماع على اهليته للامامة وخامسها الامور التي عليها مدار
كلام هؤلاء الطائفة على دعواه النص على امامة علي اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فقالوا نحن نعلم قطعا ويقينا وجود نص

بالناس في مرضه فكان يصلي بهم قال عروة فوجد رسول الله من نفسه خفة فخرج الى الحجاب فكان ابو بكر يصلي بصلوته

الخامس

المسلم

جاز ان لم يبلغنا بعينه لو جهس الاول ان مخالفة الرسول فتمضي باستخلافه على الامة عند غيبته عنهم في حال حيوته كما كان
يستخلف على المدينة بوضعه للغزوات لا يجاز بذلك البتة ولا يترك اهل البلد فوضى اي بتا وبين الارش فكيف يجوز ان يترك
الامة باجمعها عند الفتنة الكبرى التي لا رجوع بعدها بلا امام يعتقدونه ويرجعون اليه في مصالحهم وانحاسمه
على الامة معلومة مكشوفة لا يستتر بها احد قال الله بهم مثل الوالد لولده وعليهم امر ضبيبين [illegible] فانى ادابه
فكيف لا يعين لهم من يقوم حالهم به معاشا ومعادا او من اليقين انه لا نص في ابي بكر والعباس فتعين ان يكون في حق
على الجواب انما علم النبي عم ان الصحابة يقومون بذلك التعيين ولا يخلون به لم يفعل ذلك لعدم الحاجة اليه كما انه
عم لم ينص على كثير من الاحكام الشرعية بل وكلها الى ارا المجتهدين الذين هم حماة الدين واعلام الشرع ثم عدم
النص الجلي معلوم قطعا لانه لو وجد لتواتر ولم يكن شرع عادة اذ هو مما يتوفر الدواعي الى نقله وايضا لو وجد نص
جلي على امامة علي لمنع به غيره [illegible] اماما كما منع ابو بكر الانصار بقوله عم الائمة من قريش مع كونه خبر واحد فاطاعوه
وتركوا الامامة لاجله فكيف يتصور ان يوجد نص جلي متواتر في علي وهو بمحضر منهم لا ينقضون خبر الواحد في ترك الامامة
وشانهم في الصلابة في الدين انهم لم يبذلوا الاموال والانفس وهاجروا الاهل والوطن وقتلوا الاولاد والاباء والاقارب
في نصرة الدين ثم لا ينبه على علمهم بذلك النص الجلي بل ولا يقول احد منهم عند طول التراجع في امر الامامة ما بالكم تتفاوضون
فيها والنص قد عين فلانا لها ولو زعم زاعم انه اي عليا فعل ذلك فلم يتفق كان ذلك الزاعم مباهتا منكرا للمعروف
فلا يلتفت الى زعمه ولا يبالي بشانه واما التفصيل فالكتاب والسنة اما الكتاب فوجهين الاول قوله تعالى واولوا
الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله والاية عامة في الامور كلها لصحة الاستثناء اذ يجوز ان يقال اولوا الا
[illegible] في كذا ومنها اي من الامور التي تعمها الاية الامامة والخلافة وعلي من اولي الارحام دون ابي بكر والجواب منع العموم
وصحة الاستثناء معارض بصحة التقسيم اذ يجوز ان يقال في الاولوية اما في الخلافة او الارث او القطع او النفقة او غير
ذلك من المحتملات فلا يكون عاما لان العام [illegible] والجميع بالنسبة الى احدها فقط وتخريج انها مطلقة فاذا استثني كان
تقديرا لكلام اولى من كل الوجوه [illegible] الثاني قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين
يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون والولي اما المتصرف اي الاولى والاحق بالتصرف كولي الصبي
والمرأة واما المحب والناصر تقليلا للاشتراك لفظ الولي وابطالا [illegible] في المعنيين [illegible] والناصر غير مراد في
هذه الاية لعموم النصرة [illegible] للمؤمنين قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض اي بعضهم
محب بعض وناصره فلا يصح حصرها [illegible] الموصوفين بالصفة المذكورة في الاية هو المتصرف [illegible]
في الاية هو الامام وقد اجمع ائمة التفسير على ان المراد بالذين يقيمون الصلوة الى قوله وهم راكعون علي فانه كان في
الصلوة راكعا فسأله سائل فاعطاه خاتمه فنزلت الاية وللاجماع على ان غيره كابي بكر مثلا غير مراد فتعين انه
المراد فتكون الاية نصا في امامته والجواب ان المراد هو الناصر [illegible] الاية على امامته وكونه اولى بالتصرف حال حيوة
الرسول ولا شبهة في بطلانه ولان [illegible] صيغة الجمع كيف يحمل على الواحد وكونه نازلا في حقه لا ينافي شمولها لغيره

بعينه فيجوز اشتراكهم في تلك الصفة ولانه ذكر في محل النزول في الاية على الولي والاحق بالتصرف عن ما سبق قبلها وهو قوله
يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض فان الاولياء ههنا بمعنى الانصار لا بمعنى
الاحقين بالتصرف وعن ما سبق بعدها وهو قوله ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا فان حزب الله هم الغالبون فان
التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون التصرف فوجب ان يحمل ما بينهما على النصرة ايضا ليتلائم اجزاء الكلام واما السنة
فمن وجهين الاول خبر الغدير وهو انه عم [illegible] القوم بعد رجوعه عن حجة الوداع بغدير خم وهو موضع بين مكة والمدينة بالجحفة
وامر بجمع الرحال فصعد عليها فقال الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه
وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وجه الاستدلال ان المراد بالمولى ههنا هو الاولى ليطابق مقدمة الحديث
ولانه اي لفظ المولى يقال للمعتق وابن العم والجار والحليف والناصر والاولى بالتصرف والثلاثة الاول غير مرادة ههنا قطعا
فان كونه معتقا وجارا وابن العم يؤدي الى الكذب والنبي عم لم يكن معتقا ولا حليفا لاحد وتولي المؤمنين بعضهم
لبعض معلوم [illegible] وجعل اللفظ حقيقة في هذا القدر المشترك دفعا للاشتراك اللفظي والجواب منع صحة الحديث
ودعوى الضرورة في العلم بصحته لكونه متواترا مكابرة كيف وقد قدح في صحته كثير من ائمة الحديث كالبخاري ومسلم
واضرابهما وقد طعن بعضهم فيه كابي داود السجستاني وابي حاتم الرازي [illegible] وغيرهما من ائمة الحديث ولان عليا
لم يكن يوم الغدير مع النبي عم فانه كان باليمن ورد هذا بان غيبته لا تنافي صحة الحديث الا ان يروى بعد اخذ
بيد علي [illegible] وقال وان سلم ان هذا الحديث صحيح فرواته اكثرهم لم يرووا مقدمة الحديث وهي الست اولى
بكم من انفسكم فلا يمكن التمسك بها في ان المولى بمعنى الاولى فالمراد بالمولى هو الناصر بدليل اخر الحديث وهو قوله اللهم
وال من والاه [illegible] ان مفعلا بمعنى افعل لم يذكره احد من ائمة العربية [illegible] وما ورد في كلام العرب وهي مولاكم اي ماواكم وما اليه
[illegible] وبئس المصير فقد [illegible] المراد ههنا ايضا الناصر [illegible] على النصرة
[illegible] والاستعمال ايضا يدل على ان المولى ليس بمعنى الاولى لجواز ان يقال هو اولى من كذا دون
مولى من كذا [illegible] اولى الرجلين والرجال دون مولى الرجلين او الرجال وان سلم ان المولى بمعنى الاولى فاين
الدليل على ان المراد الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز ان يراد الاولى في امر من الامور كما قال ان اولى الناس بابراهيم
للذين اتبعوه واراد الاولوية في الاتباع والاختصاص به والتقرب منه لا في التصرف فيه ويقول التلامذة نحن اولى
باستاذنا ويقول الاتباع نحن اولى بسلطاننا ولا يريدون الاولوية في التدبير والتصرف في امرهما ولصحة الاستفسار
اذ يجوز ان يقال في اي شيء هو اولى به في نصرته او محبته او التصرف فيه ولصحة التقسيم بان يقال كون فلان اولى بزيد
اما في نصرته واما في ضبط امواله واما في تدبيره والتصرف فيه وح لا يدل الحديث على امامته الثاني من وجهي السنة
قوله عم لعلي حين خرج الى غزوة تبوك واستخلفه على المدينة انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي فانه
يدل على ان جميع المنازل الثابتة لهارون من موسى سوى النبوة ثابتة لعلي من النبي عم اذ لو لم يكن اللفظ محمولا على كل المنازل
لما صح الاستثناء ومن المنازل الثابتة لهارون من موسى استخلافه للقيام مقامه بعد وفاته لو عاش بعده وذلك لانه

لظهور الناصر [illegible] فان كل احد يعلم من دينه [illegible]

لظهور الاولى بالتصرف [illegible] ولانها اي المعاني المذكورة تشترك في الولاية فيجب [illegible]

كان خليفة لموسى في حياته بدليل قوله اخلفني في قومي ولا معنى للخلافة الا القيام مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات
فوجب ان يكون له خليفة بعد موته على تقدير بقائه والا كان عزله موجبا للنقصة والنفرة عنه وذلك غير جائز على الانبياء
الا ان ذلك القيام مقام موسى كان له لكونه شريكا في النبوة واستثني منها ... الاستثناء قال الآمدي الوجه الثاني
من وجهي الاستدلال بهذا الحديث هو انه جعله بمنزلة هارون بالنسبة الى موسى انه كان شريكا له في الرسالة ومن لوازمه استحقاق
الطاعة بعد وفاة موسى لو بقي فوجب ان يثبت ذلك لعلي الا انه امتنع الشركة في الرسالة فوجب ان يبقى مفترض الطاعة على
الامة بعد النبي عملا بالدليل باقصى ما يمكن الجواب منع صحة الحديث كما منعه الآمدي وعند المحدثين انه صحيح وان كان من قبيل
الآحاد او نقول لا عموم له في المنازل بل المراد استخلافه على قومه في قوله اخلفني في قومي لاستخلافه على
المدينة اي المراد من الحديث ان عليا خليفته على المدينة في غزوة تبوك كما ان هارون كان خليفة لموسى في قومه حال غيبته
ولا يلزم دوامه اي دوام استخلاف موسى بعد وفاته فان قوله اخلفني لا عموم له بحيث يقتضي الخلافة في كل زمان بل المتبادر
استخلافه مدة غيبته ولا يكون حينئذ عدم دوامه بعد وفاته نقصا لانه للفظ ... للاستخلاف فيه عزلا له كما لو صرح بالاستخلاف
في بعض التصرفات دون بعضها ولا عزلا اذا انتقل الامر الى اعلى منه وهو الاستقلال بالنبوة ... وان سلمنا تناول
اللفظ لما بعد الموت فان عدم بقائها خلافة بعد عزله لا يكون ذلك العزل منفرا عنه وموجبا لنقصانه في الاعين بل لانه
وان عزل عن خلافة موسى فقد صار بعد العزل مستقلا بالرسالة والتصرف عن الله تعالى وذلك اشرف واعلى من كونه
مستخلف موسى مع الشركة في الرسالة ... وان فرض ان الحديث يعم المنازل كلها كان عاما مخصوصا
لان من منازل هارون كونه اخا نسبا ونبيا والعام المخصوص ليس حجة في الباقي او حجة ضعيفة ولو ترك قوله ونبيا
لكان اولى ثم شرع في الجواب عن الوجه الثاني بقوله ... ونفاذ امر هارون بعد وفاة موسى لنبوته لا للخلافة عن موسى
كان ... في هذا الوجه وقد نفي النبوة ههنا لاستحالة كون علي نبيا فيلزم نفي مسببه الذي هو افتراض الطاعة ونفاذ
الامر الثالث من وجوه السنة قوله عم سلموا على علي بامرة المؤمنين ... الجواب منع صحة الحديث القاطع
المتقدم لدلالته على عدم النص الجلي وكذا قوله انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال وقوله انه
سيد المسلمين وامام المتقين وقائد الغر المحجلين وبعد الاجوبة المفصلة على الوجوه التي ذكرتموها نقول معنا النصوص التي
تمسكوا بها في امامة علي كرم الله وجهه معارضة بالنصوص الدالة على امامة ابي بكر رضي الله عنه وهي من وجوه الاول قوله
تعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم
الذي ارتضى لهم والخطاب للصحابة واقل الجمع ثلاثة ووعد الله حق فوجب ان يوجد في جماعة منهم خلافة يتمكن بها الدين
ولم يوجد على هذه الصفة الا خلافة الخلفاء الاربعة فهي التي وعد الله بها الثاني قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون
الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون ليس الداعي لهؤلاء القوم لطلب الاسلام محمدا ... بقوله تعالى سيقول المخلفون
الى قوله قل لن تتبعونا كذلكم قال الله من قبل فقد علم النبي عم من هذه الاية انهم لا يتبعونه ابدا فكيف يدعوهم
الى القتال وايضا فان المخلفين لم يدعوا الى محاربة في حياته ... لانهم لم يتبعوه ... في ايام خلافته ...

لطلب

لطلب الاسلام بل لطلب الامامة ورعاية حقوقها ولا من بعده من الولاة والحكام لانهم عندنا ظلمة وعندهم كفار فلا يليق
بهم قوله فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا الاية ... الداعي ... الاجر الحسنى ... يكون احد الخلفاء
الثلاثة ويلزم خلافة ابي بكر لعدم القائل بالفصل بل الظاهر انه ابو بكر وان القوم المذكورين بنو حنيفة اصحاب مسيلمة
الكذاب لو كان امامة ابي بكر باطلا لما كان ابو بكر معظما ممدوحا عند الله لكنه معظم وافضل الخلق عندنا بعد رسول الله
وستريد لها شرحا وبيانا في مسألة الافضلية الرابع كانت الصحابة ... يقولون لابي بكر يا خليفة رسول الله وقد قال تعالى في حقهم اولئك
هم الصادقون فيكون خلافته حقا الخامس لو كانت الامامة حق علي ولم يطلبها كما يزعمون لكانوا تاركين للامام والمهم
خير الامم يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر ... السادس قوله عم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر
واقل مراتب الامر الجواز ... خبر واحد فلا يجوز ان يعارض ... البغيض ...
الذي يستدلون به على الافضلية ... ولا من خبر ... النواتر ... الاحاد
محلا فلا يكون ذلك الادعاء مقبولا السابع قوله عم الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا فقد حكم بالخلافة
بالامر مدة ثلثين سنة بعده موصوفة بالخلافة ... في امر الدين واعلاء كلمة الله وان الخلافة بعدها ... موصوفين
بانهم ملوكا وذلك يدل على صحة خلافة الخلفاء الاربعة الثامن انه عم استخلف ابا بكر في الصلاة حال مرضه واقتدى به
وما عزله ... فيبقى بعده اماما فيها فكذا في غيرها اذ لا قائل بالفصل ولذلك قال علي قدمك رسول الله في امر ديننا
افلا نقدمك في امر دنيانا **تذنيب** امامة الائمة الثلاثة ... بعض الوجوه المذكورة ... ذكرناه انما كان
لاثبات امامة ابي بكر واما امامة الائمة الثلاثة الباقية فاثبتت ... او بعضها يمكن اثباتها ببعض الوجوه السابقة مثل
قوله وعد الله الذين امنوا الاية وقوله عم الخلافة بعدي ثلثون وقوله اقتدوا باللذين من بعدي الى غير ذلك
المعول ... عمر بنص ابي بكر وذلك انه دعا في مرضه عثمان بن عفان وامره ان يكتب هذا ما عهد ابو بكر بن ابي قحافة الى المسلمين عند
... بالدنيا واول عهده بالعقبى في الحالة التي يبر فيها الفاجر ويؤمن فيها الكافر اني استخلفت عليكم عمر بن الخطاب فان احسن السيرة فذلك
ظني به والخير اردت وان بدل ... وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون وعثمان وعلي ... لم ينص على
احد بل جعل الامامة شورى بين ستة هم عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص وقال
لو كان ابو عبيدة بن الجراح حيا لما تردد فيه وانما جعلها شورى بينهم لانه راهم افضل ممن عداهم فانه لا يصلح للامامة
غيرهم وقال في حقهم مات رسول الله عم وهو عنهم راض ولم يترجح في نظره واحد منهم فاراد ان يستظهر براي غيره في
التعيين ولذلك قال ان انقسموا اثنين واربعة فكونوا مع الاربعة ... الى الاكثر لان رايهم اقرب الى الصواب وان تساووا
فكونوا في الحزب الذي فيه عبد الرحمن ولم يعين احدا منهم ... بالصلوة عليه ... صهيب
ثلاث ... ثم اتفقوا على عثمان وتابعه عبد الرحمن ... ولما استشهد عثمان اتفق الناس على بيعة علي **المقصد**
الخامس في افضل الناس بعد رسول الله هو عندنا وعند اكثر قدماء المعتزلة ابو بكر وعند الشيعة واكثر متاخري المعتزلة علي
لنا وجوه الاول قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى قال اكثر المفسرين واعتمد عليه العلماء انها نزلت في ابي بكر

فهو اتقى ومن هو اتقى فهو اكرم عند الله لقوله ان اكرمكم عند الله اتقيكم وهو اي الاكرم عند الله هو الافضل فابو بكر
افضل ممن عداه من الامة وايضا فقوله ولا احد عنده من نعمة تجزى نكرة في سياق النفي فعم الكل فلا يصدق على علي اذ للنبي عم عنده نعمة تربية
عليا وهي نعمة تجزى اذ لم يكن علي [illegible] ابو بكر للاجماع على ان الاتقى هو احدهما لا غيرهما الثاني قوله عم اقتدوا باللذين امام
من بعدي ابي بكر وعمر امر بالاقتداء بهما [illegible] والخطاب عام وهو يشعر بالافضلية اذ لا يؤمر الافضل ولا المساوي بالاقتداء
سيما عندهم اذ لا يجوزون امامة المفضول اصلا كما مر الثالث قوله عم لابي الدرداء والله ما طلعت الشمس ولا غربت
بعد النبيين والمرسلين على رجل افضل من ابي بكر الرابع قوله عم لابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين
والمرسلين الخامس قوله عم ما ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره السادس تقديمه في الصلوة مع انها افضل
العبادات فقوله يأبى الله ورسوله الا ابا بكر [illegible] وذلك ان بلالا اذن بالصلوة في
ايام مرضه فقال النبي عم لعبد الله بن زمعة اخرج وقل لابي بكر يصلي بالناس فخرج فلم يجد على الباب الا عمر في جماعة ليس فيهم
ابو بكر فقال يا عمر صل بالناس فلما كبر وكان رجلا صيتا وسمع عليه السلام صوته [illegible] السابع قوله عم خير امتي ابو بكر
ثم عمر الثامن قوله عم لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا ولكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجبت
له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي التاسع قوله عم وقد ذكر عنده ابو بكر وابن مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن بي
وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف العاشر قول علي خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم
وقوله او قيل له الا توصي [illegible] رسول الله اوصى ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم
على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم [illegible] الشيعة [illegible] فيه بيان فضيلة علي [illegible] الاول [illegible] على كونه
افضل اجمالا [illegible] الاول آية المباهلة من قوله تعالى ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم
وظاهر ان قوله وانفسنا لم يرد به نفس النبي لانه لا يدعو نفسه بل المراد به علي دلت عليه الاخبار الصحيحة والروايات
الثابتة عند اهل النقل انه عليه السلام دعا عليا الى ذلك المقام وليس نفس علي نفس محمد حقيقة فالمراد المساواة في الفضل والكمال
ترك العمل به في فضيلة النبوة [illegible] في فضيلة [illegible] النبوة فيكون افضل من الامة وقد يمنع ان
المراد بانفسنا علي وحده بل جميع قرابته وخدمه النازلون عرفا منزلة نفسه [illegible] عليه صيغة الجمع
ياد خبر الطير وهو قوله عم اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي هذا الطير فجاء علي واكل معه الطير والمحبة
من الله كثرة الثواب والتعظيم فيكون هو افضل واكثر ثوابا والجواب انه لا يفيد كونه احب اليه في كل شيء لصحة التقسيم وادخال لفظ
الكل والبعض [illegible] او في بعض الاشياء [illegible] جاز ان يكون [illegible]
لو قلنا يدل على الافضلية [illegible] الثالث قوله عم في [illegible] خير الخلق [illegible] من الامة [illegible]
واجيب [illegible] من اصحاب [illegible] سائر الخلق [illegible] الاجماع وايضا مخصوص بالنبي
اي هو خارج من الخلق المذكورين في الحديث [illegible]
عليا خير [illegible] افضل الخلق [illegible] الثلاثة الرابع [illegible]

وخير من اترك بعدي يقضي ديني وينجز موعدي علي بن ابي طالب والجواب انه لا دلالة للاخوة والوزارة على الافضلية
خير واما باقي الكلام فانه مدح لعلي [illegible] وذلك لان قوله [illegible] نكرا وحال [illegible]
[illegible] الخامس قوله عم لفاطمة اما ترضين اني زوجتك خير امتي والجواب انه لا يلزم منه كونه خيرا من كل وجه
ولعل المراد خيرها باعتبار القرابة والشفقة ورعاية الموافقة السادس قوله عم خير من اترك بعدي علي والجواب انه لا يلزم
كونه خيرا من كل وجه بل جاز ان يكون ذلك في فضائل الدين وانجاز الوعد السابع قوله عم انا سيد العالمين وعلي سيد العرب قالت
امام عائشة كنت عند النبي عم اذ اقبل علي فقال هذا سيد العرب فقلت بابي انت وامي الست سيد العرب فقال انا سيد العالمين وعلي سيد العرب والجواب
انه [illegible] الافضلية [illegible] فهو كالخبر لا عموم له فلا يلزم كونه سيدا لكل احد بل [illegible] الثامن قوله عم
لفاطمة ان الله اطلع على اهل الارض فاختار منهم اباك فاتخذه نبيا ثم اطلع ثانية فاختار منهم بعلك والجواب انه لا عموم فيه
فلعله اختاره للجهاد او [illegible] لفاطمة [illegible] الصحابة [illegible] وذلك علي [illegible] و
افضلية [illegible] اذ لعل ذلك [illegible] للقرابة [illegible] العاشر
الله قوله عم بعد ما بعث ابا بكر وعمر الى خيبر فرجعا منهزمين لاعطين الراية اليوم رجلا يحبه الله ورسوله ويحب الله ورسوله
كرارا غير فرار واعطاها عليا فانه روي انه عم بعث ابا بكر اولا فرجع منهزما وبعث عمر ثانيا فرجع كذلك فغضب
التعزاب ومن ابغض النبي عم لذلك فلما اصبح خرج الى الناس ومعه راية فقال لاعطين [illegible] فتعرض له المهاجرون والانصار فقال
عليه ابن علي فقيل انه ارمد العينين فتفل في عينيه ثم دفع اليه الراية [illegible]
ويلزم منه ان يكون افضل ممن عداه فقيل [illegible] لا يجب [illegible] بل يجوز [illegible] كونه كرارا غير
كرارا فرار ولا يلزم [illegible] الافضلية مطلقا بل [illegible] الحادي عشر قوله [illegible]
[illegible]
يدل على انه افضل منهم لان [illegible] من افضل العبادات وايضا [illegible]
[illegible] على المراد [illegible] الاكثر [illegible]
وعيسى من المراد ابو بكر وعمر الثاني عشر قوله عم من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم
في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب فقد ساواه النبي عم بالانبياء المذكورين وهم افضل
من سائر الصحابة اجماعا فكذا من ساواهم والجواب انه تشبيه لعلي بكل واحد من تلك الانبياء في فضيلة واحدة ولا يدل على المساواة
في كل فضيلة لكل واحد منهم والا لكان علي افضل من الانبياء المذكورين لمشاركته ومساواته لكل منهم في فضيلته واختصاصه
بفضيلة اخرى والاجماع منعقد قبل ظهور المخالف على ان الانبياء افضل من الاولياء [illegible]
ما دل عليه [illegible] فضل تفصيلا [illegible] وقد [illegible]
[illegible] الفرق في الصحابة وهي امور الاول العلم وعلي اعلم الصحابة لانه كان في غاية الذكاء والحرص
على التعلم ومحمد صلى الله عليه وسلم اعلم الناس واحرصهم على ارشاده وكان في صغره في حجره وفي كبره

ومن كثرة قتله الابطال وقهره الفرسان وقد ذكرناه من صفاته وصفات مهمة يقتضي بلوغه في العلم كل مبلغ واما الزهد فاتصاله بهم منه كثير وكان يصل الى اليوم من اوس بقول العزم اقضاكم علي والقضاء يحتاج الى جميع العلوم فيكون اعلمهم جميعا فلا يعارضه نحو اقرؤكم زيد وافرضكم ابي لانهما يدلان على التفضيل في علم الفرائض وعلم القراءة فقط ولقوله انه ونحوهما اذن واعية حافظة واكثر المفسرين على انه علي ومقام المدح يقتضي الاختصاص بما مدح به ولانه ابى عليا لما عمر رجم من ولد لستة اشهر ونبهه على انه ولد والوالد انه في صغر والاذهن حولين كاملين مع قوله وحمله وفصاله ثلاثون شهرا فدل على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر ونبهه ابضا عمر رجم الى امرأة انى اوضح عنده بالزنا قال ان كان لك سلطان عليها فما سلطانك على ما في بطنها فقال عمر كل واحد افقه من عمر لولا علي لهلك عمر ولقوله لو كسرت لي الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين اهل التوراة بتوراتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والمقصود انه علم بما في هذه الكتب الاربعة لا جواز الحكم بما نسخ منها فلا يتجه عليه اعتراض لبعضهم بان التوراة منسوخة فكيف يجوز الحكم بها وبدل على ما ذكرناه قوله والله ما من اية نزلت في بر او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا وانا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت ومعلوم ان اول كلامه يشتمل على الوضع والتقدير وليس بلازم جواز الحكم كما يتوهم اذ الفطرة السليمة ولان عليا ذكر في خطبه من اسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء والقدر ما لم يقع مثله في كلام سائر الصحابة فدل على انه اعلم ولان جميع الفرق ينتسبون اليه في الاصول الكلامية والفروع الفقهية وكذا المتصوفة في علم تصفية الباطن فان خرقة المشايخ تنتهي اليه وابن عباس رئيس المفسرين تلميذه وكان في الفقه والفصاحة في الدرجة القصوى وعلم النحو انما ظهر منه وهو الذي نكلم فيه اولا وامر ابا الاسود الدؤلي بتدوينه كما هو المشهور وكذا علم الشجاعة وممارسة الاسلحة وكذا علم الفتوة والاخلاق فانه كان اعلم بها من غيره من الصحابة من تلك الاصول الذي اشتهر عنه انه مع اتساع ابواب الدنيا عليه ترك التنعم وتقشف في المأكل والملابس ولم يلتفت الى اللذات حتى قال للدنيا طلقتك ثلاثا واما الكرم فقد اشتهر عنه انه كان يؤثر المحاويج والمساكين على نفسه واهله وكان ذلك عادة منه حتى تصدق في الصلوة بخاتمه ونزل في شأنه انما وليكم الله الى قوله وهم راكعون وتصدق ايضا في ليالي صيامه المنذور بما كان يفطرون ونزل فيه ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا الرابع الشجاعة تواتر مكافحته للحروب ولقاء الابطال وقتل اكابر الجن كما نقل عنه يوم الاحزاب لضربة علي خير من عبادة الثقلين وتواتر قلعه باب خيبر وغيره الخامس حسن خلقه وقد اشتهر ذلك فان عمر مع جلالة قدره اخفى وجه ... حتى نسبه الى الدعابة وقد قال علم حسن الخلق من الايمان السادس عزيز قوته حتى قلع باب خيبر وقال ما قلعته بقوة جسمانية لكن بقوة الهية السابع نسبه وقربه من رسول الله ومصاهرته ... وعباس وانه عم النبي لكن كان اخا عبد الله ابيه لامه واسلم ابو طالب الذي كان من الله ... الناس بعد الاسلام في ... واولاده سادة ... العالم ... الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة كما ورد في الحديث ... الثامن اتفق الانام على فضلهم على العالمين كان ابو يزيد مع علو طبقته سقاء في دار جعفر الصادق وكان معروف الكرخي بواب دار علي بن موسى الرضا وهذا كمال لا ينبغي ان معروفا كان صبيا نصرانيا فاسلم على يدي علي بن موسى

لحائم
المكافئة المضادة للفناء العدو ...

الرضا وكان يخدمه واما صاحب ابو يزيد فلم يدرك جعفرا بل هو متأخر عن معروف والكلام بستقيص من ان ذا جعفر فلذلك اشتهر انتسابه اليه واذا اجتمعت هذه الصفات المذكورة في علي وجب ان يكون افضل من غيره والجواب عن الكل انه يدل على الفضيلة واما الافضلية فلا كيف ومرجعها الى مرجع الافضلية التي نحن بصدد ها هنا كثرة الثواب والكرامة عند الله وذلك يعود الى الاكتساب للطاعات والاخلاص فيها وما يعود الى نصرة الاسلام وما يترتب عليه من تقوية بالدين ونشر العلوم وقد يقال ان ابا بكر لما اسلم اشتغل بالدعوة الى الله فاسلم على يده عثمان بن عفان وطلحة بن عبيد الله والزبير وسعد بن ابي وقاص وعثمان بن مظعون فتقوى بهم الاسلام وكان ذابا عنه مانعا للكفار واعلاء دين الله في حيوة النبي وبعد وفاته واعلم ان مسئلة الافضلية لا مطمع فيها في الجزم واليقين اذ لا دلالة للعقل بطريق الاستقلال على الافضلية بمعنى الكثرة في الثواب بل مستندها النقل وليست هذه المسئلة يتعلق بها عمل فيكتفى فيها بالظن الذي هو كاف في الاحكام العملية بل هي مسئلة علمية يطلب فيها اليقين والنصوص المذكورة من الطرفين بعد تعارضها لا تفيد القطع على ما لا يخفى على منصف لانها باسرها احاد وظنية الدلالة مع كونها متعارضة ايضا وليس الاختصاص بكثرة اسباب الثواب موجبا لزيادة قطعا بل ظنا لان الثواب تفضل من الله كما عرفته فيما سلف فله ان لا يثيب المطيع ويثيب غيره وثبوت الامامة وان كان قطعيا لا يفيد القطع بالافضلية بل غايته الظن كيف ولا قطع بان امامة المفضول لا تصح مع وجود الفاضل لكنا وجدنا السلف قالوا بان الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وحسن ظننا بهم يقتضي بانهم لو لم يعرفوا ذلك لما اطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم في ذلك القول وتفويض ما هو الحق فيه الى الله قال الآمدي وقد يراد بالتفضيل اختصاص احد الشخصين عن الاخر اما باصل الفضيلة لا وجود لها في الاخر كالعالم والجاهل واما بزيادة فيها لكونه اعلم مثلا وذلك ايضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة تبين اختصاصها بواحد منهم الا ويمكن بيان مشاركة غيره له فيها وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الاخر بفضيلة اخرى ولا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان تكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل كثيرة اما لزيادة شرفها في نفسها او لزيادة كميتها فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا

المقصد السادس في امامة المفضول مع وجود الافضل منعه قوم كالامامية لانه قبيح عقلا في نظر الذين اثبتوا في حضور درس بعض الحاد الفقهاء والعلماء يفتونه عند تعصبهما فاصبا بمن فضله العقلاء بجوزه الاكثرون وقالوا جعل المفضول رئيسا وتقديمه فيما هو مفضول فيه كما في المثال المذكور مستقبح واما في غيره كما نحن بصدده فلا اذ لعله اصلح للامامة من الفاضل اذ المعتبر في ولاية كل امر والقيام به معرفة مصالحه ومفاسده وقوة القيام بلوازمه ورب مفضول في علمه وعمله هو بالزعامة واليه اعرف وبشرائطها اقوم وعلى تحمل اعبائها اقدر وفصل قوم في هذه المسئلة فقالوا نصب الافضل ان اثار فتنة لم يجب كما اذا فرض ان العسكر والرعايا لا ينقادون للفاضل بل للمفضول والا وجب

المقصد السابع في تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم لان الله سبحانه وتعالى عظمهم واثنى عليهم في غير موضع من كتابه كقوله والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار وقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه نورهم يسعى بين ايديهم وقوله والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تريهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا وقوله لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الى غير ذلك من الايات الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم

ثم الذين يلونهم

عند الله والرسول قد اختارهم واثنى عليهم في احاديث كثيرة منها قوله خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ومنها قوله عم
لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه ومنها قوله الله الله في اصحابي
لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله ومن اذاني
فيوشك ان ياخذه الى غير ذلك من الاحاديث المشهورة في الكتب الصحاح ثم ان من تامل سيرتهم ووقف على مآثرهم وجدهم في الدين
وبذلهم اموالهم وانفسهم في نصرة الله ورسوله لم يتخالجه شك في عظم شانهم وبراءتهم عما ينسب اليهم المبطلون من المطاعن ومنعه
ذلك عن الطعن فيهم ورأى ذلك مجانبا للايمان ونحن لا نلوث كتابنا بامثال ذلك وهي مذكورة في المطولات مع
التفصي عنها فارجع اليها ان اردت الوقوف عليها واما الفتن والحروب الواقعة بين الصحابة فالهشامية من المعتزلة انكروا وقوعها
ولا شك انه مكابرة للتواتر في قتل عثمان وواقعة الجمل وصفين والمعترفون بوقوعها منهم من سكت عن الكلام فيها بتخطئة او
تصويب وهم طائفة من اهل السنة فان ارادوا انه اشتغال بما لا يعني فلا باس به اذ قال الشافعي وغيره من السلف تلك دماء طهر
الله عنها ايدينا فلنطهر عنها السنتنا وان ارادوا انا لا نعلم او نعلم فسلم له فيما لم نتوقعها قطعا وانه خبر بان الحق كان
من التزوير بيان الاعتزال في ... واتفق العمرية اصحاب عمرو بن عبيد والواصلية اصحاب واصل بن عطاء على رد شهادة
الفريقين قالوا لو شهد الجميع بباقة بقل لم نقبلها اما العمرية فلانهم يرون فسق الجميع من الفريقين واما الواصلية فلانهم يفسقون
احد الفريقين لا بعينه فلا يعلم عدالة شيء منهما والذي عليه الجمهور من الامة هو ان المخطئ قتلة عثمان ومحاربوا علي لانه امام
فيحرم القتل والمخالفة قطعا الا ان بعضهم كالقاضي ابي بكر ذهب الى ان هذه التخطئة لا تبلغ الى حد التفسيق ومنهم من ذهب الى
التفسيق كالشيعة وكثير من اصحابنا خاتمة في المقصد الرابع في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اوجبه قوم ومنعه
الروافض والحق انه تابع للمامور به والمنهي عنه فيكون الامر بالواجب واجبا وبالمندوب مندوبا والنهي عن الحرام واجبا وعن المكروه
مندوبا ثم انه فرض كفاية لا فرض عين فاذا قام به قوم سقط عن الآخرين لان غرضه يحصل بذلك واذا ظن كل طائفة
انه لم يقم به الآخر اثم الكل بتركه وهو عندنا من الفروع وعند المعتزلة من الاصول قال الآمدي ذهب بعض الروافض الى
انه لا يجب بل لا يجوز الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا بنصب الامام واستنابته كما في اقامة الحدود وذهب من عداهم الى وجوبه
مطلقا ثم اختلفوا فذهب اهل السنة الى وجوبه شرعا والجبائي وابنه الى وجوبه عقلا ثم اختلفا فقال الجبائي يجب مطلقا
فيما يدرك حسنه وقبحه عقلا وقال ابو هاشم ان تضمن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر دفع ضرر عن الناس والآمر ولا يندفع
عنه الا بذلك وجب والا فلا والذي يدل على وجوبه عندنا الاجماع فان العلماء قبلنا كانوا قائلين بوجوبه مطلقا وقائلين
بوجوبه باستنابة الامام فقد اتفق الكل على وجوبه في الجملة والكتاب كقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون
بالمعروف وينهون عن المنكر والسنة كقوله عم لتامرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله شراركم على
خياركم فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم واما عدم توقف جوازه على استنابة الامام فيدل عليه انكار واحد من آحاد الصحابة
كانوا يشتغلون بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر بلا استنابة واذن من الامام وكان ذلك شائعا ذائعا فيما بينهم ولم ينكر
وكان اجماعا على جوازه ولوجوبه بعد علمه بان ما يامر به معروف وان ما ينهى عنه منكر وان ذلك ليس من المسائل الاجتهادية

التي اختلف فيها اعتقاد الآمر والمامور والناهي والمنهي وشرطان احدهما ان يظن انه لا يصير موجبا لثوران فتنة والا لم يجب
وكذا لا يجب اذا ظن انه لا يفضي الى المقصود بل ينبغي في اظهار شعار الاسلام فوجوبه اذا ما تجاوز الى حصول المقصود بلا
اثارة فتنة وثانيهما عدم التجسس والتفتيش عن احوال الناس للكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولا تجسسوا وقوله ان
الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا الاية فانه يدل على ذم السعي في اظهار الفاحشة ولا شك ان التجسس سعي
في اظهارها واما السنة فقوله عم من تتبع عورة اخيه تتبع الله عورته ومن تتبع الله عورته يفضحه على رؤوس الاشهاد الاولين
والآخرين وقوله عم من اتى من هذه القاذورات شيئا فليستتر بستر الله فان من ابدى لنا صفحته اقمنا عليه حد الله وايضا المسلم
قد علم من سيرته عم انه كان لا يتجسس عن المنكرات بل يسترها ويكره اظهارها جعلنا الله من اهل الهدى واتقياء رسول
الله واصحابه والصالحين عباده اولي الهداية والتوفيق والحمد لله رب العالمين والصلوة على نبيه محمد وآله واصحابه
اجمعين والتابعين لهم باحسان الى يوم الدين تذنيب للكتاب في ذكر الفرق التي اشار اليها رسول الله عليه
بقوله ستفترق امتي ثلاثا وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة وهي ما انا عليه واصحابي وكان ذلك من
معجزاته حيث وقع ما اخبر به قال الآمدي كان المسلمون عند وفاة النبي عم على عقيدة واحدة وطريقة واحدة الا من
كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق ثم نشأ الخلاف فيما بينهم اولا في امور اجتهادية لا توجب ايمانا ولا كفرا وكان غرضهم
منها اقامة مراسم الدين وادامة مناهج الشرع القويم وذلك كاختلافهم عند قول النبي عم في مرض موته ائتوني بقرطاس
اكتب لكم كتابا لا تضلوا بعدي حتى قال عمر ان النبي عم قد غلب عليه الوجع حسبنا كتاب الله وكثر اللغط في ذلك حتى
قال النبي قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع وكاختلافهم بعد ذلك في التخلف عن جيش اسامة فقال قوم بوجوب
الاتباع لقوله عم جهزوا جيش اسامة لعن الله من تخلف عنه وقال قوم بالتخلف انتظارا لما يكون من رسول الله عم في
مرضه وكاختلافهم بعد ذلك في موته حتى قال عمر من قال ان محمدا قد مات علوته بسيفي وانما رفع الى السماء كما رفع عيسى
بن مريم وقال ابو بكر من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد اله محمد فانه حي لا يموت وتلا قوله تعالى وما
محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل الآية فرجع القوم الى قوله وقال عمر كاني ما سمعت هذه الآية الا الآن وكاختلافهم
بعد ذلك في موضع دفنه بمكة او المدينة او القدس حتى سمعوا ما روي عنه ان الانبياء يدفنون حيث يموتون وكاختلافهم
في الامامة وثبوت الارث عن النبي عم وكاختلافهم في قتال مانعي الزكوة حتى قال عمر كيف نقاتلهم وقد قال عم امرت ان اقاتل الناس
حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم فقال ابو بكر اليس قد قال الا بحقها ومن حقها عصموا
اقامة الصلوة وايتاء الزكوة ولو منعوني عقالا مما ادوه الى النبي لقاتلتهم عليه ثم اختلفوا بعد ذلك في
تنصيص ابي بكر على عمر بالخلافة ثم في امر الشورى ثم استقر الامر على عثمان ثم اختلفوا في قتله ثم في خلافة علي
ومعاوية وما جرى في وقعة الجمل وصفين ثم اختلفوا في بعض الاحكام الفرعية كاختلافهم في الكلالة وميراث
الجد مع الاخوة وعقل الاصابع وديات الاسنان لا يجب ذكر هذه الاحكام وكان الخلاف يتدرج ويترقى شيئا
فشيئا الى اواخر ايام الصحابة حتى ظهر معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الاسواري وخالفوا في القدر

واسناد جميع الاشياء الى تقدير الله ولم يزل الخلاف يتشعب والآراء تتفرق حتى تفرق اهل الاسلام وارباب المقالات
الى ثلث وسبعين فرقة ولما عرفت هذا فنقول اعلم ان كبار الفرق الاسلامية ثمانية المعتزلة والشيعة والخوارج
والمرجئة والنجارية والجبرية والمشبهة والناجية الفرقة الاولى المعتزلة اصحاب واصل بن عطاء الغزال اعتزل عن
مجلس الحسن البصري وذلك انه دخل على الحسن رجل فقال يا امام الدين ظهر في زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبيرة يعني وعيدية
الخوارج وجماعة يرجئون الكبائر ويقولون لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة فكيف تحكم لنا ان نعتقد في ذلك
فتفكر الحسن فيه وقبل ان يجيب قال واصل انا لا اقول ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق ثم قام الى اسطوانة من اسطوانات
المسجد واخذ يقرر على جماعة من اصحاب الحسن ما اجاب به من ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين قائلا
ان المؤمن اسم مدح والفاسق لا يستحق المدح فلا يكون مؤمنا وليس بكافر ايضا لاقراره بالشهادتين ولوجود سائر اعمال الخير فيه
فاذا مات بلا توبة خلد في النار اذ ليس في الآخرة الا فريقان فريق في الجنة وفريق في السعير لكن يخفف عليه ويكون دركته فوق دركات
الكفار فقال الحسن قد اعتزل عنا واصل فلذلك سمي هو واصحابه معتزلة ويلقبون بالقدرية لاسنادهم افعال العباد الى قدرتهم
وانكارهم القدر فيها وانهم قالوا ان من يقول بالقدر خيره وشره من الله اولى باسم القدرية منا وذلك لان مثبت القدر احق بان ينسب واختيارهم
اليه من نافيه فيقول الكل يصح نسبته منفيا البعض نسبة النافي ايضا اذا بالغ في نفيه لانه ملتبس به ولا يمكن حمل القدرية على المثبت لانه
يرد قوله عم القدرية مجوس هذه الامة فانه يقتضي مشاركتهم للمجوس فيما اشتهروا به من اثبات خالق للخير قولهم بان الله خلق سائر
ثم انكره والنافون لهم المشاركون لهم في تلك الصفة المشهورة حيث يجعلون العبد خالقا لافعاله وينسبون القبائح والشرور اليه
دون ربه تعالى ويرضى به ايضا قولهم في حق القدرية خصماء الله في القدر ولا خصومة للقائل بتفويض الامور كلها اليه انما الخصومة
لمن يعتقد انه يقدر على ما لا يريده الله بل يكرهه والمعتزلة لقبوا انفسهم باصحاب العدل والتوحيد وذلك لقولهم بوجوب الاصلح ونفي الصفات
القديمة يعني انهم قالوا يجب على الله ما هو الاصلح لعباده ويجب ايضا ثواب المطيع فهو لا يجوز بامر واجب عليه اصلا وجعلوا
هذا عدلا وقالوا ايضا بنفي الصفات الحقيقية القديمة القائمة بذاته احترازا عن اثبات قدماء متعددة وجعلوا هذا توحيدا وقالوا
اي المعتزلة جميعا بان القدم اخص وصف الله تعالى لا يشاركه فيه ذاته اخص صفة ونفي الصفات الزائدة على الذات وان كلامه مخلوق محدث
مركب من الحروف والاصوات وانه تعالى غير مرئي في الآخرة بالابصار وبان الحسن والقبح عقليان ويجب عليه رعاية الحكمة والمصلحة في افعاله
وثواب المطيع والتائب وعقاب صاحب الكبيرة ثم انهم بعد اتفاقهم على هذه الامور المذكورة افترقوا عشرين فرقة يكفر بعضهم
بعضا منهم الواصلية اصحاب ابي حذيفة واصل بن عطاء قالوا بنفي الصفات قال الشهرستاني شرعت اصحابه فيها بعد ما
طالعوا كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم الى رد جميع الصفات الى كونه عالما قادرا ثم حكموا بانهما صفتان ذاتيتان اعتباريتان
للذات القديمة كما قال الجبائي او حالان كما قال ابو هاشم وقالوا بالقدر اي اسناد افعال العباد الى قدرتهم واستحالة
اضافة الشر الى الله وقالوا بالمنزلة بين المنزلتين لما مر تفصيله وذهبوا الى الحكم بتخطئة احد الفريقين من عثمان وقاتليه
وجوزوا ان يكون عثمان لا مؤمنا ولا كافرا وان يخلد في النار وكذا علي ومقاتلوه وحكموا بان عليا وطلحة والزبير
بعد وقعة الجمل لو شهدوا على باقة بقل لم تقبل شهادتهم كشهادة المتلاعنين اي الزوجة والزوج فان

فان احدهما فاسق لا بعينه الثانية العمروية اي مثل الواصلية فيما ذكر من مذهبهم الا انهم فسقوا الفريقين في قصة عثمان
وعلي وهم منسوبون الى عمرو بن عبيد وكان من رواة الحديث معروفا بالزهد تابع واصل بن عطاء في القواعد المذكورة
وزاد عليه تعميم التفسيق الثالثة الهذيلية اصحاب ابي الهذيل بن حمدان العلاف شيخ المعتزلة ومقدم طائفتهم اخذ الاعتزال عن عثمان
بن خالد الطويل عن واصل قالوا بفناء مقدورات الله تعالى وهذا قريب من مذهب جهم حيث ذهب الى ان الجنة والنار تفنيان وقالوا
ان حركات اهل الجنة والنار ضرورية مخلوقة لله تعالى اذ لو كانت مخلوقة لهم لكانوا مكلفين ولا تكليف في الآخرة قال اهل الخلدين
ينقطع حركاتهم ويصيرون الى خمود دائم وسكون ويجتمع في ذلك السكون اللذات لاهل الجنة والآلام لاهل النار وانما ارتكب ابو الهذيل
هذا القول لانه التزم في مسألة حدوث العالم انه لا فرق بين حوادث لا اول لها وحوادث لا آخر لها فقال لا اقول ايضا بحركات لا تتناهى اولا وانما
بل يصيرون الى سكون وتوهم انه لزمه في ذلك لا يلزمه في الحركة ولذلك سمى المعتزلة ابا الهذيل جهمي الآخرة وقبل انه قدري الاول جهمي
الآخر وقالوا ان الله عالم بعلم هو ذاته قادر بقدرة هي ذاته حي بحياة هي ذاته واخذ هذا القول من الفلاسفة الذين يعتقدون ان ذاته
واحد من جميع جهاته لا تعدد فيها اصلا بل جميع صفاته راجعة الى السلوب والاضافات وقالوا بارادة حادثة لا في محل
واول من احدث هذه المقالة هو العلاف وقالوا بعض كلامه لا في محل وهو كن وبعضه في محل كالامر والنهي والخبر والاستخبار
وذلك لان تكوين الاشياء بكلمة كن فلا يتصور لها محل وقالوا الارادة غير المراد فقبل الايجاد عبارة عن خلقه الشيء وخلقه للشيء
مغاير له بل الخلق عندهم قول لا في محل اعني كلمة كن فقالوا الحجة بالتواتر فيما غاب لا تقوم الا بخبر عشرين فيهم واحد من
اهل الجنة او اكثر وقالوا لا تخلو الارض عن اولياء الله وانهم قوم معصومون لا يكذبون ولا يرتكبون شيئا من المعاصي والحجة قولهم لا التواتر
الذي هو كاشف عنه وتوفي العلاف سنة خمس وثلثين ومائة واصحابه ابو يعقوب الشحام الرابعة النظامية اصحاب ابراهيم بن سيار النظام
وهو من شياطين القدرية طالع كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة قالوا لا يقدر الله ان يفعل بعباده في الدنيا ما لا صلاح
لهم فيه ولا يقدر ان يزيد في الآخرة او ينقص من ثواب وعقاب لاهل الجنة والنار وتوهموا ان غاية تنزيهه عن الشرور والقبائح لا يكون
الا بسلب قدرته عليها فهم في ذلك كمن هرب من المطر الى الميزاب وقالوا كونه تعالى مريدا لافعاله انه خالقها على وفق علمه وكونه مريدا
لفعل العبد انه امر به وقالوا الانسان هو الروح والبدن آلتها وقد اخذ النظام من الفلاسفة الا انه مال الى الطبيعيين منهم قالوا
الروح جسم لطيف سار في البدن سريان ماء الورد في الورد والدهن في السمسم وقالوا الاعراض كالالوان والطعوم والروائح
وغيرها اجسام كما هو مذهب هشام بن الحكم فانه حكم بان الاعراض اجسام واحيانا بان الاجسام اعراض وقالوا الجوهر مؤلف
من الاعراض المجتمعة والعلم مثل الجهل المركب والايمان مثل الكفر في تمام الماهية واخذ هذه المقالة من الفلاسفة حيث حكموا
بان حقيقتهما حصول الصورة في النفس العاقلة والامتياز بينهما بامر خارج هو مطابقة تلك الصورة متعلقها وعدم مطابقتها
له وقالوا ان الله خلق الخلق اي المخلوقات دفعة على ما هي عليه الآن معادن ونباتا وحيوانا وانسانا ولم يتقدم خلق آدم
خلق اولاده الا انه تعالى اكمن بعضها في بعض والتقدم والتأخر انما هو في الكمون والظهور وهذه
المقالة ماخوذة من كلام الفلاسفة القائلين بالخليط والكمون والبروز وقالوا نظم القرآن ليس بمعجز انما المعجز اخباره بالغيب
من الامور السالفة والآتية وصرف الله العرب عن الاهتمام بمعارضته حتى لو خلاهم لامكنهم الاتيان بمثله بل بافصح منه

وقالوا التواتر الذي لا يحصى عدده يحتمل الكذب والإجماع والقياس ليس شيء منهما حجة وقالوا بالطفرة ومالوا إلى الرفض
ووجوب النص على الإمام وثبوته أي ثبوت النص من النبي على علي لكن كتمه عمر وقالوا من خان بالسرقة فيما دون نصاب الزكوة
كمائة وتسعة وتسعين درهما أو ظلم أحدا بالغصب والتعدي لا يفسق الأسوارية أصحاب الأسواري
وافقوا النظامية فيما ذهبوا إليه وزادوا عليهم أن الله لا يقدر على ما أخبر بعدمه أو علم عدمه والإنسان قادر عليه لأن قدرة
العبد صالحة للضدين على سواء فإذا قدر على أحدهما قدر على الآخر وتعلق العلم أو الإخبار من الله بأحد الطرفين لا يمنع مقدورية
الآخر للعبد الإسكافية أصحاب أبي جعفر الإسكافي قالوا الله لا يقدر على ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان والمجانين
فإنه يقدر عليه الجعفرية أصحاب جعفرين جعفر بن مبشر وابن حرب وافقوا الإسكافية وزادوا عليهم أن
في فساق الأمة من هو شر من الزنادقة والمجوس والإجماع من الأمة على حد الشرب خطأ لأن المعتبر في الحد هو النص
وسارق الحبة فاسق منخلع من الإيمان البشرية أصحاب بشر بن المعتمر كان من أفاضل علماء المعتزلة وهو الذي أحدث القول
بالتولد قالوا الأعراض من الألوان والطعوم والروائح وغيرها كالإدراكات من السمع والرؤية يجوز أن تحصل
متولدة في الجسم من فعل الغير كما إذا كان أسبابها من فعله وقالوا القدرة والاستطاعة سلامة البنية والجوارح عن الآفات
وقالوا الله قادر على تعذيب الطفل ولو عذبه لكان ظالما لكنه لا يستحسن أن يقال في حقه ولو عذبه لكان الطفل بالغا عاقلا
عاصيا مستحقا للعقاب وفيه تناقض إذ حاصله أن الله يقدر أن يظلم ولو ظلم لكان عادلا المردارية أصحاب أبي موسى
عيسى بن صبيح المردار وهو تلميذ بشر وأخذ العلم منه وتزهد حتى سمي راهب
المعتزلة قال الله قادر على أن يكذب ويظلم ولو فعل لكان إلها كاذبا ظالما تعالى الله عما يقول علوا كبيرا ويجوز أن
يقع فعل من فاعلين تولدا وقال الناس قادرون على مثل القرآن وأحسن منه نظما وبلاغة كما قال النظام و
هو الذي بالغ في حدوث القرآن وكفر القائل بقدمه وقال من لابس السلطان كافر لا يوارث ولا يورث منه
وكذا من قال بخلق الأعمال وبالرؤية كافر أيضا الهشامية هو هشام بن عمرو الفوطي كان مبالغا في القدر أكثر من مبالغة سائر
المعتزلة قالوا لا يطلق اسم الوكيل على الله تعالى مع وروده في القرآن لاستدعائه موكلا ولم يعلموا أن الوكيل في أسمائه بمعنى الحفيظ كما
في قوله وما أنت عليهم بوكيل ولا يقال إن الله يغلق على قلوب الكفار مع أنه خلق الغشاوة على قلوبهم وكذا الله الغشية وقالوا الأعراض
لا تدل على أنه تعالى ورسوله أي لا تدل كونه تعالى خالقا لها ولا أنشأها ولا تدل على صدق مدعي الرسالة إنما الدال هو الأجسام ويلزمهم
على ذلك أن فلق البحر وقلب العصا حية وإحياء الموتى لا يدل على صدق من ظهر على يده وقالوا لا دلالة في القرآن
على حلال وحرام والإمامة لا تنعقد مع الاختلاف بل لابد من الاتفاق التام ومقصوده بهذا الطعن في إمامة أبي بكر إذ
كانت بيعته بلا اتفاق من جميع الصحابة إذ بقي في كل طرف طائفة على خلافه والجنة والنار لم تخلقا بعد إذ لا فائدة في
وجودهما الآن ولم يقتل عثمان ولم يحضر مع كونه متواترا ومن قصد صلوة في تكرها وقد افتتحها أولا بشروطها
فأتم صلوته معصية منهي عنه لكونه نهى الله الاجتماع الصالحية أصحاب الصالحي ومن مذهبهم أنهم جوزوا قيام العلم
والقدرة والإرادة والسمع والبصر بالميت ويلزمهم جواز أن يكون الناس مع اتصافهم بهذه الصفات أمواتا وأن لا يكون البارئ حيا

ذلك لم يكن ... تعالى
الحكم
لإمام

٤

قالوا هم

جبائي ... الحابطية هو أحمد بن حابط من أتباع أبي ... أصحاب النظام قالوا للعالم إلهان
قديم هو الله تعالى ومحدث هو المسيح والمسيح هو الذي يحاسب الناس في الآخرة وهو المراد بقوله وجاء ربك والملك صفا صفا
وهو الذي يأتي في ظلل من الغمام وهو المعني بقوله إن الله خلق آدم على صورته وبقوله يضع الجبار قدمه في النار وإنما سمي
المسيح لأنه ذرع الأجسام وأحدثها الحدثية هو فضل الحدثي ومذهبهم مذهب الحابطية إلا أنهم
زادوا التناسخ وأن كل حيوان مكلف فإنهم قالوا إن الله سبحانه أبدع الحيوانات عقلاء بالغين في دار سوى هذه الدار وخلق
فيهم معرفته والعلم به وأسبغ عليهم نعمه ثم ابتلاهم وكلفهم شكر نعمه فأطاعه بعض فأقرهم في دار النعيم التي ابتدأهم فيها وعصاه
بعض في الجميع فأخرجهم من تلك الدار إلى دار العذاب وهي النار وأطاعه بعض وعصى بعض فأخرجهم إلى دار الدنيا
وكساهم هذه الأجساد الكثيفة على صور مختلفة كصورة الإنسان وسائر الحيوانات وابتلاهم بالبأساء والضراء والآلام واللذات
على مقادير ذنوبهم فمن كانت معاصيه أقل وطاعته أكثر كانت صورته أحسن وآلامه أقل ومن كان بالعكس فبالعكس ولا يزال يكون
الحيوان في الدنيا في صورة بعد صورة ما دامت معه ذنوبه وهذا عين القول بالتناسخ المعمرية هو معمر بن عباد السلمي قالوا الله لم
يخلق غير الأجسام وأما الأعراض فتخترعها الأجسام إما طبعا كالنار للإحراق والشمس للحرارة وأما اختيارا كالحيوان للألوان
فيلزم ... أن حدوث الأجسام وفناءها عندهم من الأعراض فكيف يقولون إنها من فعل الأجسام وقالوا لا يوصف
الله بالقدم لأنه يدل على التقادم الزماني والله سبحانه ليس بزماني ولا يعلم نفسه وإلا اتحد العالم والمعلوم وهو ممتنع و
الإنسان لا فعل له غير الإرادة مباشرة كانت أو توليدا بناء على ما ذهبوا إليه من مذهب الفلاسفة في حقيقة الإنسان
الثمامية هو ثمامة بن أشرس النميري كان جامعا بين سخافة الدين وخلاعة النفس قالوا الأفعال المتولدة لا فاعل لها
إذ لا يمكن إسنادها إلى فاعل السبب لاستلزامه إسناد الفعل إلى الميت فيما إذا رمى سهما إلى شخص ومات قبل وصوله إليه
ولا إلى الله لاستلزامه صدور القبيح عنه والمعرفة متولدة من النظر وأنها واجبة قبل الشرع واليهود والنصارى
والمجوس والزنادقة يصيرون في الآخرة ترابا لا يدخلون جنة ولا نارا وكذا البهائم والأطفال والاستطاعة سلامة
الآلة وهي قبل الفعل ومن لا يعلم خالقه من الكفار معذور والمعارف كلها ضرورية ولا فعل للإنسان غير الإرادة وما عداها
حادث بلا محدث والعالم فعل الله بطبعه كأنهم أرادوا ما أراد الفلاسفة من الإيجاب ويلزمهم قدم العالم وكان ثمامة في زمان المأمون
وله عنده منزلة الخياطية أصحاب أبي الحسين بن أبي عمرو الخياط قالوا بالقدر أي إسناد الأفعال إلى العباد وتسمية المعدوم
شيئا أي ثابتا متقررا في حال العدم وجوهرا وعرضا أي الذوات المعدومة الثابتة متصفة بصفات الأجناس حال العدم
وأن إرادة الله كونه قادرا غير مكره ولا كاره وهي أي إرادته في أفعال نفسه الخلق أي كونه خالقا لها وفي أفعال عباده
الأمر بها وكونه سميعا بصيرا معناه أنه عالم بمتعلقهما وكونه يرى ذاته أو غيره معناه أنه يعلمه الجاحظية هو عمرو بن بحر
الجاحظ كان من الفضلاء البلغاء في أيام المعتصم والمتوكل وقد طالع كتب الفلاسفة وروج كثيرا من مقالاتهم بعباراته
البليغة اللطيفة قالوا المعارف كلها ضرورية ولا إرادة في الشاهد أي الواحد منا الإنسان إرادته لفعله هي
عدم السهو أي كونه عالما به غير ساه عنه وإرادته لفعل الغير هي الميل إلى ذلك الفعل إليه وقالوا إن الأجسام

الله
مذهب
في الجميع
ما يقوله

ذوات طبائع مختلفة لها آثار مخصوصة كما ذهب إليه الفلاسفة الطبيعيون ويمتنع انعدام الجواهر إنما تتبدل الأعراض و
الجواهر باقية على حالها كما قيل في الهيولى والنار تجذب أهلها إليها لا أن الله يدخلهم فيها والخير والشر من فعل
العبد والقرآن جسد ينقلب تارة رجلا وتارة امرأة الكعبية هو أبو القاسم بن محمد الكعبي كان من معتزلة بغداد وتلميذ
الخياط قالوا فعل الرب واقع بغير إرادته وإذا قيل إنه مريد لأفعاله أريد أنه خالق لها وإذا قيل مريد لأفعال غيره أريد أنه
آمر بها والراضي بها ولا يرى نفسه ولا غيره إلا بمعنى أنه يعلمه كما ذهب إليه الخياط الجبائية هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي من معتزلة البصرة
قالوا إرادة الرب حادثة لا في محل وإنه تعالى مريد بتلك الإرادة موصوف بها والعالم يفنى لا في محل عند إرادة الله فناء العالم
والله متكلم بكلام مركب من حروف وأصوات يخلقه الله في جسم والمتكلم من فعل الكلام وخلقه لا من قام به وحل فيه
ولا يرى في الآخرة والعبد خالق لفعله ومرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر وإذا مات بلا توبة يخلد في النار والكرامات
للأولياء ووجب أن يكلف أي المكلف الكامل عقله وتهيئة أسباب التكليف له يجب عليه اللطف بالمكلف ورعاية ما هو أصلح
له والأنبياء معصومون وشاركه أبو هاشم في هذه الأحكام التي ذكرناها ثم انفرد عنه بأن الله عالم لذاته بلا إيجاب صفة
هي علم ولا حالة توجب العالمية وكونه يعاقب عقابا بغير استحقاق وبجواز الإيلام للعوض البهشمية انفرد أبو هاشم عن أبيه
بإمكان استحقاق الذم والعقاب بلا معصية مع كونه مخالفا للإجماع والحكمة وبأنه لا توبة عن كبيرة مع الإصرار على غيرها
بقبح وبأنه لا يصح إسلام الكافر مع ذنب أصر عليه ولا توبة مع عدم القدرة فلا يصح توبة الكاذب عن كذبه بعد ما
صار أخرس ولا توبة الزاني عن زناه بعد ما جب والاستحقاق عظم واحد بمعلومين على التفصيل وثبوت أحوال لا معلومة ولا مجهولة
ولا قديمة ولا حادثة قال الآمدي هذا تناقض إذ لا معنى لكون الشيء حادثا إلا أنه ليس قديما ولا معنى لكونه مجهولا إلا أنه
ليس معلوما مع أن إثبات ما يتغير معلوم الاستبداد إليه الفرقة الثانية من الفرق الإسلامية الشيعة
أي الذين شايعوا عليا وقالوا إنه الإمام بعد رسول الله بالنص إما جليا وإما خفيا واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج
عنه وعن أولاده وإن خرجت فإما بظلم يكون من غيرهم وإما بتقية منه أو من أولاده وهم اثنتان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بعضا
أصولهم ثلاث فرق غلاة وزيدية وإمامية أما الغلاة فثمانية عشر السبائية قال عبد الله بن سبأ لعلي أنت الإله حقا فنفاه علي
إلى المدائن وقيل إنه كان يهوديا فأسلم وكان في اليهودية يقول في يوشع بن نون وفي موسى مثل ما قال في علي وهو أول من أظهر
القول بوجوب إمامة علي ومنه تشعبت أصناف الغلاة قال ابن سبأ إن عليا لم يمت ولم يقتل وإنما قتل ابن ملجم شيطانا تصور
بصورة علي وعلي في السحاب والرعد صوته والبرق سوطه وإنه ينزل بعد هذا إلى الأرض ويملؤها عدلا وهؤلاء
يقولون عند سماع الرعد عليك السلام يا أمير المؤمنين الكاملية قال أبو كامل بكفر الصحابة بترك بيعة علي وبكفر علي بترك
طلب الحق وقال بالتناسخ في الأرواح عند الموت وإن الإمامة نور يتناسخ أي ينتقل من شخص إلى شخص وقد يصير في شخص نبوة بعد
ما كان في شخص آخر إمامة البنانية قال بيان بن سمعان التميمي النهدي إن الله على صورة إنسان ويهلك كله إلا
وجهه وروح الله حلت في علي ثم في ابنه محمد بن الحنفية ثم في ابنه أبي هاشم ثم في بيان المغيرية قال مغيرة بن سعيد العجلي الله جسم
على صورة إنسان من نور على رأسه تاج من نور وقلبه منبع الحكمة ولما أراد أن يخلق الخلق تكلم بالاسم الأعظم فطار

فان المغيرة

علياظ

آخر

علي خ

فوقع تاجا على رأسه وذلك قوله سبح اسم ربك الأعلى الذي خلق فسوى ثم إنه كتب بكفه أعمال العباد من المعاصي فعرق
انتزع بعض ظله فجعل منه الشمس والقمر وأفنى الباقي من الظل نفيا للشريك وقال لا ينبغي أن يكون معي إله آخر ثم خلق
الخلق من البحرين فالكفار من المظلم والمؤمنون من النير ثم أرسل محمدا والناس في ضلال وعرض الأمانة وهي
منع علي من الإمامة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان وهو أبو بكر حملها بأمر عمر حين ضمن
أن يعينه على ذلك بشرط أن يجعل أبو بكر الخلافة بعده له وقوله تعالى كمثل الشيطان الآية نزلت في أبي بكر وعمر وهؤلاء يقولون
الإمام المنتظر هو زكريا بن محمد بن علي بن الحسين بن علي وهو حي مقيم في جبل حاجر إلى أن يؤمر بالخروج وقيل المغيرة فلما قتل
اختلف أصحابه فقال بعضهم بانتظاره وقال الآخرون بانتظار زكريا كما كان هو قائلا به الجناحية قالوا عبد الله بن معاوية
بن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين الأرواح تتناسخ وكان روح الله في آدم ثم في شيث ثم في الأنبياء والأئمة حتى انتهت إلى علي وأولاده الثلثة
ثم إلى عبد الله هذا وقال الجناحية عبد الله حي مقيم بجبل أصفهان وسيخرج وأنكروا القيامة واستحلوا المحرمات من الخمر و
الميتة والزنا وغيرها المنصورية هو أبو منصور العجلي عزا نفسه إلى أبي جعفر محمد الباقر فلما تبرأ منه وطرده
ادعى الإمامة لنفسه قالوا الإمامة صارت لمحمد بن علي بن الحسين ثم انتقلت عنه إلى أبي منصور وزعموا أن أبا منصور عرج إلى
السماء ومسح الله رأسه بيده وقال يا بني اذهب فبلغ عني ثم أنزله إلى الأرض وهو الكسف المذكور في قوله تعالى وإن يروا كسفا
من السماء ساقطا يقولوا سحاب مركوم وكان قبل ادعائه الإمامة لنفسه يقول الكسف علي بن أبي طالب وقالوا الرسل لا تنقطع
أبدا والجنة رجل أمرنا بموالاته وهو الإمام والنار بالضد أي رجل أمرنا ببغضه وهو ضده أي ضد الإمام وخصمه كأبي بكر
وعمر وكذا الفرائض والمحرمات فإن الفرائض أسماء رجال أمرنا بموالاتهم والمحرمات أسماء رجال أمرنا بمعاداتهم ومقصودهم بذلك
أن من ظفر برجل منهم فقد ارتفع عنه التكليف والخطاب لوصوله إلى الجنة الخطابية هو أبو الخطاب الأسدي
عزا نفسه إلى أبي عبد الله جعفر الصادق فلما علم منه فلما اعتزله ادعى الأمر لنفسه قالوا الأئمة أنبياء وأبو الخطاب نبي
ففرضوا طاعته أي زعموا أن الأنبياء فرضوا على الناس طاعة أبي الخطاب بل زادوا على ذلك وقالوا الأئمة آلهة والحسنان
أبناء الله وجعفر الصادق إله لكن أبو الخطاب أفضل منه ومن علي وهؤلاء يستحلون شهادة الزور لموافقيهم على مخالفيهم
والإمام بعد قتل أبي الخطاب معمر أي ذهب إلى ذلك جماعة منهم فعبدوه واستبدلوه كما كانوا يعبدون أبا الخطاب
وقالوا الجنة نعيم الدنيا والنار آلامها والدنيا لا تفنى واستباحوا المحرمات وترك الفرائض وقيل الإمام بعد قتله بزيغ
أي ذهب إلى ذلك طائفة أخرى منهم وقالوا إن كل مؤمن يوحى إليه تمسكا بقوله تعالى وما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله أي
بوحي من الله إليه وهكذا أي في أصحاب بزيغ من هو خير من جبريل وميكائيل وهم لا يموتون أبدا بل إذا بلغوا النهاية يرفعون
إلى الملكوت وقيل بل الإمام بعد أبي الخطاب عمر بن بيان العجلي إلا أنهم يموتون أي يقولون بذلك الغرابية قالوا محمد
بعلي أشبه من الغراب بالغراب والذباب بالذباب فبعث الله جبريل إلى علي فغلط جبريل في تبليغ الرسالة من علي إلى محمد
قال شاعرهم غلط الأمين فجازها عن حيدر فيلعنون صاحب الريش يعنون به جبريل الذمية لقبوا بذلك لأنهم
ذموا محمدا لأن عليا هو الإله وقد بعثه ليدعو الناس إليه فدعا لنفسه وقيل بالإلهيتهما أي قالت طائفة منهم بإلهية محمد أيضا

الى ح

فغضب من المعاصي فعرق فحصل منه بحران أحدهما ملح مظلم والآخر حلو نير ثم اطلع في البحر النير فأبصر فيه ظله

غلوه في حقه تبرأ منه

بسمون؟

ولهم في التقديم خلاف فبعضهم يقدم عليا في احكام الالهية وبعضهم يقدم محمدا وقيل بالهية خمسة اشخاص اصحاب العباء محمد وعلي وفاطمة
والحسن والحسين وهولاء زعموا ان هذه الخمسة شيء واحد وان الروح حالة فيهم بالسوية لا مزية لواحد منهم على الاخر ولا يقولون فاطمة
تحاشيا عن وصمة التانيث الهشامية اصحاب الهشامين ابن الحكم وابن سالم الجواليقي قالوا انه جسم اتفقوا على ذلك
ثم اختلفوا فقال ابن الحكم هو طويل عريض عميق متساو طوله وعرضه وعمقه وهو كالسبيكة البيضاء الصافية يتلالا من كل
جانب وله لون وطعم ورائحة ومجسة بفتح الميم وهي الموضع الذي يجسه الطبيب كانهم يريدون به النبض قالوا وليست هذه الصفات
المذكورة غيره اي غير ذاته يتعالى ويقوم ويقعد ويتحرك ويسكن وله مشابهة بالاجسام لولا ذلك لم يدل عليه ويعلم ما تحت الثرى
بشعاع ينفصل عنه اليه وهو سبعة اشبار باشبار نفسه مماس للعرش بلا تفاوت بينهما اي على وجه لا ينفصل احدهما عن الاخر
وارادته حركة ليس لا عينه ولا غيره وانما يعلم الاشياء بعد كونها بعلم لا قديم ولا حادث لانه صفة والصفة لا توصف
وكلامه صفة لا مخلوق ولا غيره والاعراض لا تدل على الباري وانما الدال عليه هو الاجسام لما عرفت من مشابهته اياها والائمة
معصومون دون الانبياء لان النبي يوحى اليه فينتبه الى خطائه بخلاف الامام فانه لا يوحى اليه فوجب ان يكون معصوما وقال ابن سالم
هو على صورة انسان له يد ورجل وحواس خمس وانف واذن وعين وفم وله وفرة سوداء نصفه الاعلى مجوف والاسفل مصمت
الا انه ليس لحما ودما الزرارية هو زرارة بن اعين قالوا بحدوث الصفات لله وقبلها اي قبل حدوثها لا حي
فلا يكون حيا ولا عالما ولا قادرا ولا سميعا ولا بصيرا اليونسية هو يونس بن عبد الرحمن القمي قال الله تعالى على العرش
تحمله الملائكة وهو اقوى منها اي من الملائكة مع كونه محمولا لهم كالكركي تحمله رجلاه وهو اقوى منهما الشيطانية هو محمد بن
نعمان الملقب بشيطان الطاق قال الله تعالى نور غير جسماني ومع ذلك هو على صورة انسان وانما يعلم الاشياء بعد كونها الرزامية
قالوا الامامة بعد علي لمحمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله ثم علي بن عبد الله بن عباس ثم اولاده ثم ابي المنصور ثم حل الاله في ابي مسلم
وانه لم يقتل واستحلوا المحارم وتركوا الفرائض ومنهم من ادعى الالهية في المقنع المفوضة قالوا الله فوض خلق الدنيا الى محمد منع
او فوض اليه خلق الدنيا فهو الخلاق لما فيها وقيل فوض ذلك الى علي البدائية جوزوا البداء على الله اي جوزوا ان
يريد الله شيئا ثم يبدو له اي يظهر عليه ما لم يكن ظاهرا له ويعزم على ما لم يكن عازما عليه النصيرية والاسحاقية
قالوا حل الله في علي فان ظهور الروحاني في الجسد الجسماني مما لا ينكر اما في جانب الخير فكظهور جبريل بصورة البشر واما
في جانب الشر فكظهور الشيطان في صورة الانسان قالوا ولما كان علي واولاده افضل من غيرهم وكانوا مؤيدين بتائيد
متعلقة بباطن الاسرار قلنا ظهر الحق تعالى بصورتهم ونطق بلسانهم واخذ بايديهم ومن ههنا اطلقنا الالهية على
الائمة الابرار ان النبي قاتل المشركين وعليا قاتل المنافقين فان النبي يحكم بالظاهر والله يتولى السرائر الاسماعيلية و
لقبوا بسبعة القاب بالباطنية لقولهم بباطن الكتاب دون ظاهره وانهم قالوا للقرآن باطن وظاهر والمراد منه باطنه دون ظاهره
المعلوم من اللغة ونسبة الباطن الى الظاهر كنسبة اللب الى القشر والمتمسك بظاهره معذب بالمشقة في الاكتساب وباطنه مؤد الى ترك العمل بظاهره والمتمسك
من قبيل العذاب في هذا القول اخذوه من المنصورية والجناحية ولقبوا بالقرامطة لان اول من دعا الناس الى مذهبهم
رجل يقال له حمدان قرمط وهو احدى قريتي واسط وبالخرمية لاباحتهم المحرمات والمحارم وبالسبعية لانهم زعموا ان النطقاء

مؤدية الى ترك العمل بظاهره ومتمسك في ذلك بسعود لجاد باطنه

بالشرائع اي الرسل سبعة آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدي سابع النطقاء وبين كل اثنين
من النطقاء سبعة ائمة يتممون شريعته ولا بد في كل عصر من سبعة بهم يقتدى وبهم يهتدى في الدين وهم متفاوتون في
الرتب امام يؤدي عن الله وهو غاية الادلة الى دين الله وحجة يؤدي عن الامام ويحمل علمه ويحتج به وذو مصة يمص العلم
من الحجة اي ياخذه منه فهذه ثلاثة وابواب وهم الدعاة فاكبر اي داع اكبر وهو رابعهم يرفع درجات المؤمنين وداع ماذون ياخذ
العهود على الطالبين من اهل الظاهر فيدخلهم في ذمة الامام ويفتح لهم باب العلم والمعرفة وهو خامسهم ومكلب قد ارتفعت درجته
في الدين ولكن لم يؤذن له في الدعوة بل في الاحتجاج على الناس فهو يحتج ويرغب الى الداعي ككلب الصائد حتى اذا احتج على احد من اهل الظ
وكسر عليه مذهبه بحيث رغب عنه وطلب الحق اداه المكلب الى الداعي الماذون لياخذ عليه العهود وقال الآمدي انما سمي مكلبا
هذا اسكلبا لان مثله مثل الجارحة يحبس الصيد على الكلب الصائد على ما قال تعالى وما علمتم من الجوارح مكلبين وهو سادسهم ومؤمن
يتبعه اي يتبع الداعي وهو الذي اخذ عليه العهد وآمن وايقن بالعهد ودخل في ذمة الامام وحزبه وهو سابعهم قالوا ذلك الذي
ذكرناه كالسموات والارضين والبحار وايام الاسبوع والكواكب السيارات وهي المدبرات امرا كلها سبعة كما هو المشهور
ولقبوا بالبابكية اذ تبع طائفة منهم بابك الخرمي في الخروج باذربيجان وبالمحمرة للبسهم الحمرة في ايام بابك او تسميتهم المخالفين
لهم من المسلمين حميرا وبالاسماعيلية لاثباتهم الامامة لاسماعيل بن جعفر الصادق وهو اكبر ابنائه وقيل لانتساب زعيمهم محمد
بن اسماعيل واصل دعوتهم على ابطال الشرائع على وجوه تعود الى قواعد اسلافهم وذلك انهم اجتمعوا فتذاكروا ما كان عليه
اسلافهم من الملك وقالوا لا سبيل لنا الى دفع المسلمين بالسيف لغلبتهم واستيلائهم على الممالك لكنا نحتال بتاويل شرائعهم الى ما يعود
الى قواعدنا ونستدرج به الضعفاء منهم فان ذلك يوجب اختلافهم واضطراب كلمتهم ورأسهم في ذلك حمدان قرمط وقيل
عبد الله بن ميمون القداح ولهم في الدعوة واستدراج الطغام مراتب الزرق وهو تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة ام لا
ولذلك منعوا القاء البذر في السبخة اي دعوة من ليس قابلا لها ومنعوا التكلم في بيت فيه سراج اي في موضع فيه فقيه او متكلم ثم
التانيس باستمالة كل احد من المدعوين بما يميل اليه هواه وطبعه من زهد وخلاعة فان كان يميل الى الزهد زينه في عينه وقبح نقيضه
وان كان يميل الى الخلاعة زينها وقبح نقيضها حتى يحصل الانس ثم التشكيك في اركان الشريعة بمقطعات السور
ما معنى الحروف المقطعة في اوائل السور وقضاء الصوم للحائض دون قضاء صلاتها لم لم يجب
الغسل من المني دون البول واعداد الركعات لم [illegible] وجوب
التعبدية وامثال ذلك [illegible] لم كان بعضها اربعا وبعضها ثلاثا وبعضها ثنتين الى غير ذلك من الامور
[illegible] ويعلقون الجواب ليتعلق قلبهم بمراجعتهم فيها ثم الربط وهو امران الاول
اخذ الميثاق منه بان يقولوا قد جرت سنة الله باخذ المواثيق والعهود واستدلوا على ذلك بقوله تعالى واذ اخذنا
من النبيين ميثاقهم [illegible] والثاني الحوالة على الامام في حل
ما اشكل عليه من الامور فانه العالم بها ولا يقدر عليها احد حتى يترقى من رتبة الى رتبة وينتهي الى الامام ثم
التدليس وهو دعوى موافقة اكابر الدين والدنيا لهم حتى يزداد ميله الى ما دعاه اليه ثم التاسيس وهو تمهيد
مقدمات يقبلها ويسلمها المدعو وتكون سائقة له الى ما يدعوه اليه من الباطل ثم الخلع وهو الطمانينة الى اسقاط الاعمال
البدنية ثم السلخ عن الاعتقادات الدينية [illegible] المدعو لذلك ياخذون في الاباحة والحث على استعجال اللذات

لان الغيارية وهم طائفة من المجوس راموا عند شوكة الاسلام تاويل الشرائع

منعوا

موالاة الامام والتيمم هو الاخذ من المأذون عند غيبة الامام الذي هو الحجة والصلوة
وتأويل الشرايع فقالوا الوضوء عبارة عن موالاة الامام والتيمم هو الاخذ من المأذون عند غيبة الامام الذي هو الحجة والصلوة عبارة عن الناطق الذي هو الرسول بدليل قوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر والاحتلام عبارة عن افشاء شيء من اسرارهم الى من ليس من اهله بغير قصد منه والغسل تجديد العهد والزكوة تزكية النفس بمعرفة ما هم عليه من الدين والكعبة النبي والباب علي والصفا هو النبي والمروة علي والميقات الايناس والتلبية اجابة الدعوة والطواف بالبيت سبعا موالاة الائمة السبعة والجنة راحة الابدان عن التكاليف والنار مشقتها بمزاولة التكاليف ومن مذهبهم ان الله لا موجود ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك في جميع الصفات وذلك لان الاثبات الحقيقي يقتضي المشاركة بينه وبين الموجودات وهو تشبيه والنفي المطلق يقتضي مشاركته للمعدومات وهو تعطيل بل هو واهب هذه الصفات ورب المتضادات وربما خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة فقالوا انه تعالى ابدع بالامر العقل التام وبتوسطه ابدع النفس التي ليست تامة فاشتاقت النفس الى العقل التام مستفيضة منه فاحتاجت الى الحركة من النقصان الى الكمال ولن تتم الحركة الا بآلة الحركة فحدثت الاجرام الفلكية وتحركت حركة دورية بتدبير النفس فحدث بتوسطها الطبائع البسيطة العنصرية وبتوسط البسائط حدثت المركبات كالمعادن والنبات وانواع الحيوانات وافضلها الانسان لاستعداده لفيض الانوار القدسية عليه واتصاله بالعالم العلوي وحيث كان العالم العلوي مشتملا على عقل كامل كلي ونفس ناقصة كلية تكون مصدرا للكائنات وجب ان يكون في العالم السفلي عقل كامل يكون وسيلة للنجاة وهو الرسول الناطق ونفس ناقصة تكون نسبتها الى الناطق في تعريف طرق النجاة نسبة النفس الاولى الى العقل الاول في ايجاد الكائنات وهو الامام الذي هو وصي الناطق وكما ان تحرك الافلاك بتحريك العقل والنفس كذلك تحرك النفوس الى النجاة بتحريك الناطق والوصي على هذا في كل عصر وزمان قال الآمدي هذا ما كان عليه قدماؤهم وحين ظهر الحسن بن محمد الصباح جدد الدعوة على انه هو الذي يدعو الى الامام الذي لا يجوز خلو الزمان عنه وحاصل كلامه ما تقدم في الاحتياج الى المعلم ثم انه منع العوام عن الخوض في العلوم والخواص عن النظر في الكتب المتقدمة كيلا يطلعوا على فضائحهم ثم انهم تفلسفوا ولم يبالوا بالشريعة في الامور الدينية وتخصصوا بالحصون وكثرت شوكتهم وخاف الكل من سطوتهم فاظهروا اسقاط التكاليف واباحة المحرمات وصاروا كالحيوانات العجماوات بلا ضابط ديني ولا وازع شرعي نعوذ بالله من الشيطان في اتباع اهوائه

الزيدية وهم المنسوبون الى زيد بن علي زين العابدين وهم ثلث فرق الجارودية اصحاب ابي الجارود الذي سماه الباقر سرحوبا وهو شيطان يسكن البحر قالوا بالنص من النبي في الامامة على علي وصفا لا تسمية والصحابة كفروا بمخالفته وتركهم الاقتداء بعد النبي والامامة بعد الحسن والحسين شورى في اولادهما فمن خرج منهم بالسيف وهو عالم شجاع فهو امام واختلفوا في الامام المنتظر فذهب طائفة منهم الى انه محمد بن عبد الله وزعموا انه لم يقتل وذهبت طائفة الى انه محمد بن القاسم بن علي بن الحسين صاحب الطالقان الذي اسر في ايام المعتصم وحمل اليه فحبسه في داره حتى مات وذهبت طائفة الى انه يحيى بن عمر صاحب الكوفة من احفاد زيد بن علي دعا الناس الى نفسه واجتمع عليه خلق كثير وقتل في ايام المستعين بالله فذهب اليه طائفة ثالثة وانكروا قتله

السليمانية وهم اصحاب سليمان بن جرير قالوا الامامة شورى فيما بين الخلق وانما تنعقد برجلين من خيار المسلمين ويصح امامة المفضول مع وجود الافضل وابو بكر وعمر امامان وان اخطأت الامة في البيعة لهما مع وجود علي لكنه خطأ لم ينته الى درجة الفسق وكفروا عثمان وطلحة والزبير وعائشة البترية هم اصحاب بتير الثومي وافقوا السليمانية الا انهم توقفوا

في عثمان ومن فرق الزيدية والكل منهم في زماننا مقلدون يرجعون في الاصول الى الاعتزال وفي الفروع الى مذهب ابي حنيفة الا في مسائل قليلة واما الامامية فقالوا بالنص الجلي على امامة علي وكفروا الصحابة ووقعوا فيهم وساقوا الامامة الى جعفر الصادق واختلفوا في المنصوص عليه بعده والذي استقر عليه رأيهم انه ابنه موسى الكاظم وبعده علي بن موسى الرضا وبعده محمد بن علي التقي وبعده علي بن محمد النقي وبعده الحسن بن علي الزكي وبعده محمد بن الحسن وهو الامام المنتظر ولهم في كل من المراتب المذكورة بعد جعفر اختلافات وانما كانت الامامية في اول الحال على مذهب ائمتهم حتى تمادى بهم الزمان فاختلفوا وتشعب متأخروهم الى المعتزلة والى الاخبارية يعتقدون ظاهر ما ورد به الاخبار المتشابهة وهؤلاء ينقسمون الى مشبهة يجرون المتشابهات على ان المراد بها ظواهرها وسلفية يعتقدون ان ما اراد الله بها حق بلا تشبيه كما عليه السلف والى ملتحقة بالفرق الضالة.

الفرقة الثالثة من كبار الاسلامية الخوارج وهم سبع فرق المحكمة وهم الذين خرجوا على علي عند التحكيم وكفروه وهم اثنا عشر الف رجل كانوا اهل صلوة وصيام وفيهم قال النبي عم يحقر احدكم صلوته في جنب صلوتهم وصومه في جنب صومهم ولكن لا يجاوز ايمانهم تراقيهم قالوا من نصب من قريش وغيرهم وعدل فيما بين الناس فهو امام وان غير السيرة وجار وجب ان يعزل او يقتل ولم يوجبوا نصب الامام بل جوزوا ان لا يكون في العالم امام وكفروا عثمان واكثر الصحابة ومرتكب الكبيرة

البيهسية هم اصحاب بيهس بن الهيصم بن جابر قالوا الايمان هو الاقرار والعلم بالله وبما جاء به الرسول فمن وقع فيما لا يعرف احلال هو ام حرام فهو كافر لوجوب الفحص عليه حتى يعلم الحق وقيل لا يكفر حتى يرفع امره الى الامام فيحده وكل ما ليس فيه حد فمغفور وقيل لا حرام الا ما في قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية وقيل اذا كفر الامام كفرت الرعية حاضرا وغائبا وقالوا الاطفال كآبائهم ايمانا وكفرا وقال بعضهم السكر من شراب حلال لا يؤاخذ صاحبه بما قال وفعل فيه بخلاف السكر من شراب حرام وقيل هو اي السكر كبيرة كفر ووافقوا القدرية في اسناد افعال العباد اليهم

الازارقة هم اصحاب نافع بن الازرق قالوا كفر علي بالتحكيم وهو الذي انزل في شأنه ومن الناس من يعجبك قوله في الحيوة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو الد الخصام وابن ملجم محق في قتله وهو الذي انزل فيه ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله وفيه قال شاعر الخوارج عمران بن حطان وكفروا الصحابة اي عثمان وطلحة والزبير وعائشة وعبد الله بن عباس وسائر المسلمين معهم وقضوا بتخليدهم في النار وكفروا القعدة عن القتال وان كانوا موافقين لهم في الدين وقالوا تحرم التقية في القول والعمل ويجوز قتل اولاد المخالفين ونسائهم ولا رجم على الزاني المحصن اذ هو غير مذكور في القرآن ولا حد للقذف على من قذف المحصنين من الرجال بل على قاذف المحصنات من النساء وقطع يد السارق في القليل والكثير واطفال المشركين في النار مع آبائهم ويجوز ان يبعث الله نبيا يعلم انه يكفر بعد نبوته او كان كافرا قبل البعثة

النجدات وهم اصحاب نجدة بن عامر النخعي وهم العاذرية الذين عذروا الناس بالجهالات في الفروع وذلك ان نجدة وجه ابنه مع جيش الى اهل القطيف فقتلوهم واسروا نساءهم ونكحوهن قبل القسمة واكلوا من الغنيمة قبلها ايضا فلما رجعوا الى نجدة اخبروه بما فعلوا فقال لم يسعكم ما فعلتم فقالوا لم نعلم انه لا يسعنا فعذرهم بجهالتهم فاختلف اصحابه بعد ذلك فمنهم من تابعه وقالوا الدين امران احدهما معرفة الله ومعرفة رسله وتحريم دماء المسلمين والاقرار بما جاء به الرسول جملة فهذا لا يعذر فيه الجاهل والثاني ما سوى ذلك والجاهل به معذور فهؤلاء سموا عاذرية وقالوا اي النجدات كلهم لا حاجة للناس

إلى الإمام بل الواجب عليهم رعاية النصفة فيما بينهم ويجوز لهم نصبه إذا رأوا أن تلك الرعاية لا تتم إلا بإمام يحملهم عليها وقالوا
الأزارقة في التكفير أي وافقوهم في التكفير وخالفوهم في الأحكام الباقية الصفرية أصحاب زياد بن الأصفر خالفوا
الأزارقة في تكفير القعدة عن القتال إذا كانوا موافقين لهم في الدين وفي إسقاط الرجم فإنهم لم يسقطوه وفي أطفال الكفار
إذ لم يكفروا أطفالهم ولم يحكموا بتخليدهم في النار ومنعوا التقية في الفعل وجوزوا التقية في القول دون العمل وقالوا المعصية الموجبة
للحد لا يسمى صاحبها إلا بها فيقال سارق وزان وقاذف ولا يقال كافر وما لا حد فيه لعظمه كترك الصلاة والصوم ولم يقولوا
يكفر فاعله كافر وقيل تزويج المؤمنات من الكفار في دار التقية دون دار العلانية
الخامسة الإباضية هو عبد الله بن إباض قالوا مخالفونا من أهل القبلة كفار غير مشركين تجوز مناكحتهم وغنيمة أموالهم من سلاحهم
وكراعهم حلال عند الحرب دون غيره ودارهم دار الإسلام إلا معسكر سلطانهم وقالوا تقبل شهادة مخالفيهم
عليهم ومرتكب الكبيرة موحد غير مؤمن بناء على أن الأعمال داخلة في الإيمان والاستطاعة قبل الفعل وفعل العبد مخلوق لله تعالى
ويفنى العالم كله بفناء أهل التكليف ومرتكب الكبيرة كافر كفر نعمة لا كفر ملة وتوقفوا في تكفير أولاد الكفار وتعذيبهم
وتوقفوا في النفاق أهو شرك أم لا وفي جواز بعثة رسول بلا دليل وتحد وتكليف اتباعه فيما يوحى إليه ترددوا
أن ذلك جائز أو لا وكفروا عليا وأكثر الصحابة وافترقوا أربع فرق الأولى الحفصية هم أبو حفص بن أبي المقدام
زادوا على الإباضية أن بين الإيمان والشرك خصلة متوسطة بينهما هي معرفة الله وحده فمن عرف الله وكفر بما سواه من رسول
أو جنة أو نار أو ارتكاب الكبائر فكافر لا مشرك الثانية اليزيدية أصحاب يزيد بن أنيسة زادوا على الإباضية
أن قالوا سيبعث نبي من العجم بكتاب يكتب في السماء وينزل عليه جملة واحدة ويترك شريعة محمد إلى ملة الصابئة المذكورة في
القرآن وقالوا أصحاب الحدود مشركون وكل ذنب شرك كبيرة كان أو صغيرة الثالثة الحارثية أصحاب الحارث الإباضي
خالفوا الإباضية في القدر أي كون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وفي كون الاستطاعة قبل الفعل الرابعة القائلون بطاعة
لا يراد بها الله أي زعموا أن العبد إذا أتى بما أمر به ولم يقصد الله كان ذلك طاعة العجاردة هو عبد الرحمن بن عجرد وهم من
السبع من فرق الخوارج زادوا على النجدات بعد أن وافقوهم في مذهبهم وجوب البراءة عن الطفل أي يجب أن يتبرأ عن الطفل حتى يدعى إلى
الإسلام بعد البلوغ ويجب دعاؤه إليه أي إلى الإسلام إذا بلغ وأطفال المشركين في النار وهم عشر فرق الأولى الميمونية
هو ميمون بن عمران قالوا بالقدر أي إسناد الأفعال إلى قدرة العباد وبكون الاستطاعة قبل الفعل وأن الله تعالى يريد الخير
دون الشر ولا يريد المعاصي كما هو مذهب المعتزلة قالوا وأطفال الكفار في الجنة ويروى عنهم تجويز نكاح البنات بنات البنين
وبنات البنات وبنات أولاد الإخوة والأخوات أي جوزوا انكاح بنات البنين وبنات البنات وبنات أولاد الإخوة والأخوات
وإنكار سورة يوسف فإنهم زعموا أنها قصة من القصص ولا يجوز أن يكون قصة العشق من القرآن الثانية من فرق العجاردة
الحمزية هو حمزة بن أدرك وافقوهم أي الميمونية فيما ذهبوا إليه من البدع إلا أنهم قالوا أطفال الكفار في النار
الثالثة منهم الشعيبية هو شعيب بن محمد وهم كالميمونية في بدعتهم إلا في القدر الرابعة الحازمية وهم حازم بن عاصم
الخامسة الخلفية أصحاب خلف الخارجي وهم خوارج كرمان ومكران أضافوا القدر خيره وشره إلى الله وحكموا بأن
أطفال المشركين في النار بلا عمل وشرك السادسة الأطرافية هم على مذهب حمزة ورئيسهم رجل من سجستان يقال له غالب
سجستان عو

الإمام عذروا أهل الأطراف فيما لم يعرفوه من الشريعة إذا أتوا بما يعرف لزومه من جهة العقل ووافقوا أهل السنة في
أصولهم وفي نفي القدر أي إسناد الأفعال إلى قدر العبد وفي بعض النسخ في نفي القدرة أي نفي القدرة المؤثرة من العباد
السابعة المعلومية هم كالحازمية إلا أن المؤمن عندهم من عرف الله بجميع أسمائه وصفاته ومن لم يعرفه كذلك فهو جاهل لا
مؤمن وفعل العبد مخلوق لله تعالى الثامنة المجهولية مذهبهم كمذهب الحازمية أيضا إلا أنهم قالوا يكفي معرفته ببعض
أسمائه فمن علمه كذلك فهو عارف به مؤمن وفعل العبد مخلوق له التاسعة الصلتية هم عثمان بن أبي الصلت وقيل الصلت بن
الصلت هم كالعجاردة لكن قالوا من أسلم واستجار بنا توليناه وبرئنا من أطفاله حتى يبلغوا فيدعوا إلى الإسلام
فيقبلوا وروي عن بعضهم أن الأطفال سواء كانوا للمسلمين أو المشركين لا ولاية لهم ولا عداوة حتى يبلغوا فيدعوا إلى الإسلام
فيقبلوا أو ينكروا العاشرة من فرق العجاردة الثعالبة هو ثعلبة بن عامر قالوا بولاية الأطفال لا الحكم لهم بولاية
أو عداوة إلى أن يدركوا ويرون أخذ الزكاة من العبيد إذا استغنوا وإعطاءها لهم إذا افتقروا وتفرقوا أي
الثعالبة أربع فرق الأولى الأخنسية أصحاب أخنس بن قيس هم كالثعالبة إلا أنهم امتازوا عنهم بأن توقفوا فيمن
هو في دار التقية من أهل القبلة فلم يحكموا عليه بإيمان ولا كفر إلا من علم حاله بإيمانه أو كفر وحرموا الاغتيال بالقتل
لمخالفيهم والسرقة من أموالهم ونقل عنهم أنه يجوز تزويج المسلمات من مشركي قومهم الثانية المعبدية هو معبد
بن عبد الرحمن خالفوا أي الأخنسية في التزويج أي في تزويج المسلمات من المشركين وخالفوا الثعالبة في زكاة العبيد
أي أخذها منهم ودفعها إليهم الثالثة الشيبانية هو شيبان بن سلمة قالوا بالجبر ونفي القدرة الحادثة الرابعة
المكرمية هو مكرم بن العجلي قالوا تارك الصلاة كافر لا لترك الصلاة بل لجهله بالله فإن من علم أنه مطلع
على سره وعلانيته ومجاز على طاعته ومعصيته لا يتصور منه الإقدام على ترك الصلاة وكذا الكبائر فإن مرتكبها
كافر لجهله بالله لما ذكرناه وموالاة الله ومعاداته لعباده باعتبار العاقبة وما هم صائرون إليه عند موافاة
الموت لا باعتبار أعمالهم التي هم فيها إذ هي غير موثوق بدوامها فإذا انتهى الإنسان وصل إلى حالة الموت فإن كان
مؤمنا في تلك الحالة والى الله وإن كان كافرا عاداه فإذا فرق الخوارج عشرون لأن مع العجاردة عشر فرق فبها
إلى الست السابقة تصير ست عشرة وبتشعب الثعالبة والإباضية أربع فرق أربع فرق فالمجموع عشرون وفيه بحث
لأن المقسم لا يعد مع أقسامه فلا يعتبر الثعالبة عاشرة أقسام العجاردة مع فرقها الأربع بل يجب أن يعد بدلها الأربع
فيكون الفرق تسع عشرة وأيضا إذا اعتبر فرق الأباضية وفرق الثعالبة كانت الفرق كلها اثنين وعشرين
واعتبار أصلها لا يعتبر ولعله في حكم محض الفرق الرابع من كبار الفرق الإسلامية المرجئة لقبوا به لأنهم يرجئون
العمل عن النية أي يؤخرونه في الرتبة عنها وعن الاعتقاد من رجاه أي أخره ومنه أرجئه وأخاه أي أمهله
وأخره أو لأنهم يقولون لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة فهم يعطون الرجاء وعلى هذا ينبغي
أن لا يهمز لفظ المرجئة وفرقهم خمس اليونسية هو يونس النميري قالوا الإيمان هو المعرفة بالله والخضوع له والمحبة
بالقلب فمن اجتمعت فيه هذه الصفات فهو مؤمن ولا يضر معها ترك الطاعات وارتكاب المعاصي ولا يعاقب عليها

صغارا كانوا أو كبارا حتى يظهر منهم إنكار الحق بعد البلوغ وقد نقل عنهم أيضا أن الأطفال لا حكم لهم

والبليس كان عارفاً بالله وانما كفر باستكباره وترك الخضوع لله كما دل عليه قوله تعالى ابى واستكبر وكان من الكافرين ٢
العبيدية اصحاب عبيد المكذب زادوا على اليونسية ان علم الله لم يزل شيئاً غير ذاته وكذا باقي صفاته وانه تعالى
على صورة الانسان لما ورد في الحديث ان الله خلق آدم على صورة الرحمن الغسانية اصحاب غسان الكوفي قالوا الايمان
هو المعرفة بالله ورسوله وبما جاء من عندهما اجمالاً لا تفصيلاً وهو اي الايمان يزيد ولا ينقص وذلك الاجمال مثل ان يقول
قد فرض الله الحج ولا ادري اين الكعبة ولعلها بغير مكة وبعث محمداً ولا ادري اهو الذي بالمدينة ام غيره وحرم الخنزير ولا ادري
اهو هذه الشاة ام غيرها فان القائل بهذه المقالات مؤمن ومقصودهم بما ذكروا ان هذه الامور ليست داخلة في حقيقة الايمان
والا فلا شبهة في ان عاقلاً لا يشك فيها وغسان كان يحكيه اي القول بما ذهب اليه عن ابي حنيفة ويعده من المرجئة وهو افتراء
عليه قصد به غسان ترويج مذهبه بموافقة رجل كبير مشهور قال الآمدي ومع هذا فاصحاب المقالات قد عدوا ابا حنيفة واصحابه
من مرجئة اهل السنة ولعل ذلك لان المعتزلة في الصدر الاول كانوا يلقبون من خالفهم في القدر مرجئاً او لانه لما قال الايمان هو التصديق
ولا يزيد ولا ينقص ظن به الارجاء بتأخير العمل عن الايمان وليس كذلك اذ عرف منه المبالغة في العمل والاجتهاد فيه
الثوبانية اصحاب ثوبان المرجئ قالوا الايمان هو المعرفة والاقرار بالله ورسوله وبكل ما لا يجوز في العقل ان يفعله و
اما ما جاز في العقل ان يفعله فليس الاعتقاد به من الايمان واخروا العمل كله عن الايمان ووافقهم على ذلك مروان بن غيلان
وقيل ابو مروان غيلان الدمشقي وابو شمر ويونس بن عمران والفضل الرقاشي وهؤلاء كلهم اتفقوا على انه
لو عفى في القيامة عن عاص لعفا عن كل من هو مثله وكذا لو اخرج واحداً من النار لاخرج كل من هو مثله ولم يجزموا بخروج
المؤمنين من النار واختص ابن غيلان او غيلان من بينهم بالقدر اذ قد جمع بين الارجاء والقول بالقدر اي اسناد الافعال
الى العباد والخروج [illegible] التومنية اصحاب ابي معاذ التومني قالوا الايمان هو المعرفة والتصديق
والمحبة والاخلاص والاقرار بما جاء به الرسول وترك كله او بعضه كفر وليس بعضه ايماناً ولا بعض ايمان وكل معصية لم يجمع على انه كفر فصاحبه
يقال فيه انه فسق وعصى ولا يقال انه فاسق ومن ترك الصلاة مستحلاً كفر لتكذيبه لما جاء به النبي ومن تركها بنية القضاء لم يكفر ومن قتل نبياً
او لطمه كفر لا لاجل القتل او اللطم بل لاجل التكذيب وبغضه وبه قال ابن الراوندي وبشر المريسي وقالا السجود للصنم ليس بكفر بل
هو علامة الكفر فهذه فرق المرجئة الخالصة ومنهم من جمع اليه اي الى الارجاء القدر كالصالحي وابي شمر ومحمد بن شبيب وغيلان الفرقة الخامسة
من كبار الفرق الاسلامية النجارية اصحاب محمد بن حسين النجار وهم موافقون لاهل السنة في خلق الافعال وان الاستطاعة مع الفعل وان العبد يكتسب
فعله وموافقون للمعتزلة في نفي الصفات الوجودية وحدوث الكلام ونفي الرؤية بالابصار ووافقهم على ذلك ضرار بن عمرو وحفص الفرد وهم
ثلث الاولى البرغوثية قالوا كلام الله اذا قرئ فهو عرض واذا كتب فباي شيء كان فهو جسم الثانية الزعفرانية قالوا كلام الله غيره وكل ما هو غيره فهو مخلوق
ومن قال كلام الله غير مخلوق فهو كافر الثالثة المستدركة استدركوا عليهم اي على الزعفرانية وقالوا انه اي كلام الله مخلوق مطلقاً لكنا وافقنا
السنة الواردة بان كلام الله غير مخلوق والاجماع المنعقد عليه واولناه [illegible] غير مخلوق على
[illegible] وقالوا اقوال مخالفينا
كلها كذب حتى قولهم لا اله الا الله الفرقة السادسة من كبار الفرق الجبرية والجبر اسناد فعل العبد الى الله [illegible]

اي غير خالصة في القول بالجبر المحض بل متوسطة بين الجبر والتفويض تثبت للعبد كسباً في الفعل بلا تاثير فيه كالاشعرية والنجارية و
الضرارية وخالصة لا تثبته كالجهمية وهم اصحاب جهم بن صفوان الترمذي قالوا لا قدرة للعبد اصلاً لا مؤثرة ولا كاسبة بل هو بمنزلة
الجمادات فيما يوجد منها والله لا يعلم الشيء قبل وقوعه وعلمه حادث لا في محل ولا يتصف بما يوصف به غيره اذ يلزم منه التشبيه كالعلم والحيوة
لو ابدل القدرة بالحيوة كما ذكره الآمدي لكان اولى لانهم لا يثبتون لغير الله قدرة والجنة والنار تفنيان بعد دخول اهلهما فيهما
حتى لا يبقى موجود سوى الله سبحانه ووافقوا المعتزلة في نفي الرؤية وخلق الكلام وايجاب المعرفة بالعقل قبل ورود الشرع الفرقة السابعة
منها المشبهة شبهوا الله بالمخلوق ومثلوه بالحوادث وهم وان لم يكونوا فرقة واحدة فانهم اتفقوا على التشبيه وان اختلفوا
في طريقه فمنهم مشبهة غلاة الشيعة كالسبائية والبيانية والمغيرية وغيرهم كما تقدم من مذاهبهم القائلة بالتجسيم والحركة والانتقال و
الحلول في الاجسام الى غير ذلك ومنهم مشبهة الحشوية كمضر وكهمس والهجيمي قالوا هو جسم لا كالاجسام من لحم ودم لا كاللحوم والدماء وله
الاعضاء والجوارح ويجوز عليه الملامسة والمصافحة والمعانقة للمخلصين الذين يزورونه في الدنيا ويزورهم حتى نقل انه قال
بعضهم اعفوني عن اللحية والفرج واسألوني عما وراءهما ومنهم مشبهة الكرامية اصحاب ابي عبد الله محمد بن كرام قيل هو بكسر الكاف وتخفيف الراء
[illegible] ابي حنيفة [illegible] بن محمد بن كرام واتفقوا في التشبيه [illegible]
[illegible] على ما قاله زعيمهم وهو انه تعالى على العرش من جهة العلو مماس له من الصفحة العليا وقال بعضهم ليس على العرش بل هو محاذ للعرش
واختلفوا في بعده عنه فقيل بمسافة متناهية وقيل غير متناهية ومنهم من اطلق عليه لفظ الجسم [illegible] في جميع [illegible] وزعموا
انه انما يقدر على ما يحدث في ذاته [illegible] وقالوا النبوة والرسالة
صفتان قائمتان بذات الرسول سوى الوحي وسوى امر الله بالتبليغ وسوى المعجزة والعصمة وصاحبهما اي صاحب تلك الصفة رسول
بسبب اتصافه بهما من غير ارسال [illegible] اي جوزوا ارسال رسل [illegible]
بلا علة [illegible] وجوزوا عزل الرسل [illegible] لا يتصور عزله عن كونه رسولاً وليس [illegible] رسول واحد
اي لا يجوز الا [illegible] ارسال رسول واحد بل لا بد بعده [illegible] وجوزوا امامين في عصر واحد كعلي ومعاوية الا ان امامة علي على وفق
السنة بخلاف امامة معاوية لكن يجب طاعة رعيته لهم وقالوا الايمان قول في الذر في الازل اي الايمان والاقرار الذي وجد منهم
الذر حين قال لهم الست بربكم وهو باق في الكل سوى المرتدين وايمان المنافق مع كفره كايمان الانبياء لاستواء الجميع
في ذلك الايمان والكلمتان ليستا ايماناً الا بعد الردة فهذه هي الفرق الضالة الذين قال فيهم رسول الله صلى الله عليه وسلم
كلهم في النار واما الفرقة الناجية المستثناة الذين قال النبي فيهم هم الذين على ما انا عليه واصحابي فهم الاشاعرة
والسلف من المحدثين واهل السنة والجماعة ومذهبهم خال عن بدع هؤلاء وقد اجمعوا على حدوث العالم خلافاً لبعض الفلاسفة القائلين
بقدمه ووجود الباري خلافاً للباطنية حيث قالوا لا موجود ولا معدوم وانه لا خالق سواه خلافاً للقدرية وانه قديم
خلافاً للمعتزلة القائلين بانه لا يوصف بالقدم متصف بالعلم والقدرة وسائر الصفات الجلالية خلافاً لنفاة الصفات
لا شبيه له خلافاً للمشبهة ولا ضد له ولا ند خلافاً [illegible] انه ليس بجسم ولا جهة ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب
خلافاً [illegible] حيث اثبتوا [illegible] خلافاً لبعض الغلاة ولا يقوم بذاته حادث

ولا شيء من صفات النقص خلافا لمن جوزها عليه كما تقدم ورؤيته للمؤمنين في الآخرة بلا انطباع ولا شعاع وما شاء الله كان وما لم
يشأ لم يكن غني لا يحتاج الى شيء ولا يجب عليه شيء ان اثاب فبفضله وان عاقب فبعدله لا غرض لفعله ولا حاكم سواه
ولا يوصف فيما يفعل او يحكم بجور ولا ظلم ولا يوصف بنقص ولا ضد ولا نهاية وله الرابحة والنقصان في مخلوقاته و
المعاد الجسماني حق وكذا المجازاة والمحاسبة والصراط والميزان وخلق الجنة والنار وخلود اهل الجنة فيها وخلود
الكفار في النار ويجوز العفو عن المذنبين والشفاعة حق وبعثة الرسل بالمعجزات حق من آدم الى محمد عم واهل بيعة
الرضوان تحت الشجرة واهل بدر من اهل الجنة والامام يجب نصبه على المكلفين والامام الحق بعد رسول الله ابو بكر ثم عمر ثم عثمان
ثم علي والافضلية بهذا الترتيب ولا نكفر احدا من اهل القبلة الا بما فيه نفي للصانع القادر العليم او شرك او انكار للنبوة
او انكار ما علم مجيئه عم به ضرورة او انكار مجمع عليه كاستحلال المحرمات التي اجمع على حرمتها فان كان ذلك المجمع عليه مما علم ضرورة
من الدين فذاك ظاهر داخل فيما تقدم ذكره والا فان كان اجماعا ظنيا فلا تكفير لمخالفه وان كان قطعيا ففيه خلاف واما
ما عداه فالقائل به مبتدع غير كافر وللفقهاء في معاملتهم خلاف هو خارج عن فننا قال المص وليكن هذا آخر
الكلام في كتاب المواقف ونسأل الله ان يثبت قلوبنا على دينه ولا يزيغها بعد الهداية ويعصمنا عن الغواية ويوفقنا
للاقتداء برسول الله واصحابه والتابعين لهم باحسان ويعفو عن طغيان القلم وما لا يخلو عنه البشر من السهو والزلل وان
يعاملنا بفضله انه هو الغفور الرحيم وانا اقول هذا ما تيسر لنا بعون الله وحسن توفيقه من كشف مشكلاته و ودجزم
توضيح معضلاته وتحرير مسائله وتقرير دلائله مع صون عن الاطناب المخل والايجاز المخل وتنبيه بعض المواضع التي يتوجه
على كلامه من الاسولة وما يمكن ان يجاب به في دفعها من الاجوبة نفع الله به الطالبين وجعله ذخرا لنا يوم الدين انه خير موفق
ومعين

لقد اتفق الفراغ من تحرير هذا الكتاب شرح المواقف في نصف الربع الآخر وقت الضحى في المدرسة المباركة المعلمة
المشهورة بالشيخية في البلدة المصونة العظيمة ... بلدة ... صانها الله عن الاندراس والزلازل
على يد اضعف العباد عباد المجيد الفقير اسمعيل بن مولانا يوسف ... عماد الدين ... اصلح الله حاله في الدارين
في تاريخ سنة ... ثمانين وثمانمائة الهجرية النبوية
فالحمد لله على الاتمام والاختتام وعلى كل الانعام
والصلوة على رسله سيما اجلهم قدرا
واعزهم مكانة محمد صلى الله عليه وسلم
وعلى آله واصحابه اجمعين
الى يوم الدين



